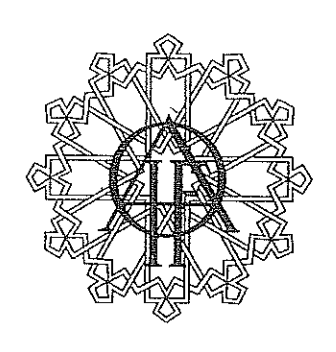
التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض

للشيخ الإمام أبي محمد الحسن بن أحمد ابن متّويه
(القرن الخامس هـ/ الحادي عشر م)

تحقيق وتعليق
دانيال چيماريه

الجزء الأوّل



المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة

نصوص عربية ودراسات إسلامية، المجلد ٤٥، ٢٠٠٩

في ذكرى لويس پوزيه اليسوعي،
الذي قام بنشر اعمال ابن متّويه
بيروت ۱۹۸۱ و ۱۹۹۹

فهرست الكتاب

الجزء الأول

مقدمة

إن كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض هو مع المجموع في المحيط بالتكليف[1] الكتاب الثاني المحتفَظ به للمتكلم المعتزلي أبو محمد بن متّويه[2]. يندرج ابن متّويه بعد أستاذه القاضي عبد الجبّار (المتوفى عام ٤١٥/ ١٠٢٥) في سلالة غنيّة من المتكلمين مسمّاة بمدرسة الـ«بصريين»[3]، وقد افتتحها قبل قرن ونصف أبو علي الجبّائي (المتوفى عام ٣٠٣/ ٩١٥) وابنه أبو هاشم (المتوفى عام ٣٢١/ ٩٣٣)، الملقبين بـ«الشيخَين». وكانت هذه السلالة حيوية وناشطة في حينه تمثّلها مجموعة بارزة من المتكلمين كأبي الحسين البصري (المتوفى عام ٤٣٦/ ١٠٤٤) وأبي رشيد النيسابوري (المتوفى عام؟).

إن المجموع والتذكرة كتابان مختلفان. لا شكّ أن بعض عناصرهما مشتركة من حيث المضمون، كعددٍ لا بأس به من التوسيعات عن برهان حدوث الأجسام، وعن الفئات المتعددة للـ«أكوان»، وعن المبدأ القائل بأن كل قدرة هي قدرة المضادّات وبالتالي هي متقدمة على الفعل، وعن تعريف الإنسان، وعن طبيعة «النظر» ووجوبه، الخ. هذه التوسيعات موجودة في الكتابَين، لكن المنظور العام مختلف. فالمجوع هو تعليق على مقالة لعبد الجبّار وهو كتاب بحث في علم الكلام. فالله فيه هو العنصر الأساسي الذي يتمحور حوله كل شيء؛ فيُبرهَن أوّلاً وجوده، ثم تُعدَّد صفاته: صفات الذات، صفات الفعل، إرادته، كلامه. ثم يُبحَث في الإنسان ومكانته بالنسبة للخالق، فهو خاضع لشريعته وقد وُهِب لذلك قدرة حقيقية وحرّية اختيار، وهلمّ جرّاً.

[1] قيد الطبع ببيروت، دار المشرق.

[2] تواريخه مجهولة. أثبت و. ماديلونغ أن سنة ١٠٧٦/٤٦٩ التي تُعطى أحياناً كسنة وفاته لا أساس لها.

[3] خلافاً للـ«بغداديين» الموالين للخيّاط (المتوفى حوالي سنة ٣٠٠/ ٩١٣) ولأبي القاسم البلخي (المتوفى عام ٣١٩/ ٩٣١). وقد قابل أبو رشيد النيسابوري بمنهجية النظريات المتضادّة للمدرستين في المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. وسيأتي الحديث عنه بإسهاب في هوامش هذه النشرة.

أما **التذكرة** فهو كتاب مختلف تماماً. فكما يشير عنوانه بشكل واضح («في أحكام الجواهر والأعراض»)، ليس الله هدف المصنّف بل الكون في عناصره العديدة، وهذا تبعاً لمفهوم مترسخ بصلابة في تلك الفترة بين المتكلمين المعتزلة وغيرهم. فالعالَم بحسب هذا النظام هو مزيج «جواهر» متشابهة هي الـ«أجزاء» (أي الذرّات) التي تُؤلّف كل الأجسام (بما في ذلك أجسام الملائكة) و «أعراض» هي كيانات غير مادّية تحملها الجواهر وتُسبّب، بتركيبها وظهورها واختفائها، التنوُّع اللامتناهي للكائنات المخلوقة وتبدُّلها. فالأعراض، التي هي مقسّمة إلى عدد من الأجناس وفروع الأجناس، مختلفة الطبيعة، ولكنها تحتفظ بمنزلة واحدة في ما يخصّ علاقتها بمواضيعها، وتثير بالتالي نفس التساؤلات. فمن وجهة نظر أونتولوجية، إن نسبة العرض «العلم» إلى العالِم ونسبة العرض «الإرادة» إلى المريد هي كنسبة السواد إلى الأسود والحركة إلى المتحرك.

فعندما تُحدَّد غاية الكتاب يصبح تقسيمه سهل التنبّؤ به. بعد قول أوّل يُعالج الجواهر وقوانينها الخاصّة، وقد كُرِّس قسم كبير منه لـ«إثبات الجزء»، يتناول ابن متّويه كل سلسلة الأعراض: الأعراض التي تُدركها الحواسّ، وهي الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والألم واللذّة، وأخيراً الصوت الذي لا يُشكّل منه الكلامُ إلا نوعاً خاصّاً؛ ثم غيرها من أصناف مظاهر خاصّة بالأجسام بشكل عامّ، وهي الـ«أكوان»[٤] والتأليف والاعتماد والرطوبة واليبوسة؛ ثم الأعراض الخاصّة بالكائنات الحيّة، وهي الحياة والشهوة والقدرة والإرادة والاعتقاد الذي لا يُشكّل منه العلمُ إلانوعاً خاصّاً، وأخيراً «النظر». وقد ارتأى ابن متّويه ضرورة إضافة قول أخير عن الإدراك، مع أن الإدراك في رأيه (خلافاً لآخَرين كأبي علي) لا يُعدّ من بين الأعراض. وله في هذا الباب على الأخصّ شرح مفصّل عن الرؤية وشروطها.

بالطبع، ليس الله غائباً أبداً عن هذه النظرة الشاملة للكون. فيذكره المصنّف في عدّة مواضع، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالتذكير بامتيازاته: هو الوحيد القادر على إيجاد الجواهر وعلى إفنائها، كما أنه وحده قادر على خلق اللون والحياة والشهوة والعلم الذي هو «علم ضروري» غير «مكتسَب». لكن هذه التدخُّلات الإلهية لها دائماً طابع هامشي في هذا الكتاب. فتُذكَر فقط على أنّها ضرورية في هذا الموضع أو ذاك من الشرح، لا أكثر. فالأمر لا يتعلق هنا حقيقةً بالإلهيات ولكن بما يجدر تسميته بـ«فلسفة» - بمفهومها الواسع، نظراً لأن الاهتمامات العلمية البحتة تحتلّ فيها مكانة هامّة - تلك الفلسفة غير العاديّة والخاصّة بالمتكلمين المسلمين بين القرنَين الثالث والخامس، والتي يُطلِقون عليها عبارة «لطيف الكلام»[٥]. فقد وجد المتكلّمون أنفسهم باكراً ينظرون في مسائل خارجة عن الإطار الديني البحت متعلقة إمّا بعلم الطبيعة

٤ الكون في اصطلاح المتكلّمين هو العرض الذي بفضله، في لحظة معيّنة، يحتلّ جوهر ما نقطةً في الفضاء. ونوعاه الأساسيان هما الحركة والسكون.

٥ في النبذة التي خصّصها له ابن المرتضى ذُكر كتاب ابن متّويه تحت عنوان التذكرة في لطيف الكلام، الذي يُشبه عنوان المخطوط أ (صنعاء ٩٠١): التذكرة في اللطيف.

وإماً بعلم النفس وإمّا بنظرية المعرفة، الخ. وقد دفعتهم إلى ذلك ضرورات النقاش أو ببساطة هذا العطش الهائل للمعرفة والفهم الذي ميّز القرنَين العبّاسيَين الأوّلَين. بدأت هذه التصوُّرات متشتّة حتى أصبحت مع الجبّائيّين وخاصّة مع أبي هاشم نظاماً قائماً بحدّ ذاته ذا مصطلحات ومنهجية ومجموعة مبادىء هدفُها إعطاء تفسير متماسك ومتكامل للعالَم.

وصحيح أن هذه الفلسفة غريبة وبعيدة عن عاداتنا الذهنية وقد نتفاجأ بالمسائل التي تتناولها وبطريقة تفكيرها ونقاشاتها. غير أن ذلك لا يمنع هذا الفكر من أن يكون منظَّماً ذا منطق وتاريخ خاصَّين به ويستحقّ بالتالي أن يُفسَّر لنفسه، وهذا أمر لم يقم به أحدٌ حقيقةً حتى الآن. والعرْض المفصّل والدقيق الذي تُقدِّمه لنا **التذكرة** – كتاب فريد من نوعه، على الأقلّ من حيث حجمه[٦] – يُزوِّدنا بوفرة من السُبُل للوصول إلى هذا التفسير.

ففي ما يخصّ كل مسألة يبدأ ابن متّويه، وغالباً يكتفي، بالإشارة إلى مواقف الـ«شيخَين» – وهي عادةً مختلفة – مُشيراً أحياناً إلى إحدى كتاباتهما. إلا أن تدفعه بعض المسائل، فضلاً عن ذلك، إلى ذكر وجهات نظر بعض المتكلمين اللاحقين: فيستشهد في أكثر الأحيان بأبي عبد الله البصري، أحد أستاذَي عبد الجبّار؛ وأحياناً بعبد الجبّار نفسه الذي يُشير إليه دائماً بـ«قاضي القضاة». وأحياناً أيضاً، يذكر أبا إسحاق بن عيّاش، الأستاذ الآخَر للقاضي، أو حتى أبا علي بن خلّاد، تلميذ أبي هاشم. وأخيراً في بعض المواضع، يستشهد بمتكلمين أقلّ شهرة من المدرسة نفسها. ولا يتّخذ ابن متّويه موقفاً حيادياً خلال هذه الجردة لوجهات النظر بل يُقرِّر في كل مرّة ما هو بنظره الموقف «الصحيح». فغالباً ما يكون من رأي أبي هاشم الذي يُشاركه خصوصاً نظرية الـ«أحوال»، ومع ذلك لا يمتنع عن معارضته بشكل قاطع في عدّة مناسبات، متبنياً موقف أبي علي. كما يميل أحياناً من جهة قاضي القضاة معارضاً نظرية ما مشتركة للشيخَين. فابن متّويه يُظهِر هنا نفس حرّية الفكر الموجودة في **المجموع** حيث لا يمتنع من حين إلى آخر عن انتقاد أستاذه الخاصّ عبد الجبّار.

* * *

يجدر إذن، نظراً إلى أهمّيتها المميّزة بالنسبة لتاريخ نظريات المعتزلة، إصدار طبعة كاملة عن **التذكرة**. فلم يكن حتى الآن بمتناول القارىء إلا الجزء الأوّل من الكتاب في نشرة سامي نصر لطف وفيصل بدير عُون (القاهرة، ١٩٧٥)، وهي للأسف نشرة تشكو من عدّة شوائب بسبب وجود كلمات سقطت أو لم

[٦] من بين الكتب المحافَظ عليها لا يُشبه **التذكرة** إلا كتاب أبي رشيد المذكور أعلاه، ولكنه أقلّ ضخامة بكثير.

تُقرَأ بشكل صحيح. وقد زعم الناشران في مقدّمتهما أنهما يُحضِّران نشر الجزء الثاني الذي لم يصدر أبداً على حدّ علمي.

تستند هذه النشرة إلى ثلاث مخطوطات.

أقدمها مخطوط صنعاء، كلام ٩٠١ (قديماً ٢٠٧) المؤرّخ بسنة ٦٠٥. نُقِل في عهد الإمام الزيدي المنصور بالله (المتوفى عام ٦١٤) وقد أُهدِيت إليه النسخة في آخرها. لا يحتوي المخطوط للأسف إلا على الجزء الأوّل من الكتاب، وهو مؤلّف من ٢٠٧ ورقة بخطّ نسخي جميل ومقروء. ونذكر أن هوامش الورقتَين ٥٧ و ٥٨ تحتوي على أشكال هندسية تُوضِّح الفصل الموجود في نشرتي في الصفحات ٩٢-٩٤. واقتداء بالناشريَن المصريَين أشرتُ إلى هذا المخطوط بحرف «أ».

أما المخطوطان الآخَران فهما يحتويان (مبدئياً) على النصّ بكامله. أوّلهما مخطوط صنعاء، كلام ٥٦٢ (قديماً ٢١٠)، المؤرّخ بسنة ٦٩٣. وهو مؤلّف نظرياً من ١٦٠ ورقة لكن عدده الحقيقي هو ١٥٤ ورقة فقط، وذلك أن الشخص الذي رقّمه، بسبب سهو غريب ولستّ مرّات متتالية، أسقط في كل مرّة رقماً، مُكرِّراً ذلك بعد ورقتَين أحياناً! ويُضاف إلى ذلك ثغرتان كبيرتان: أوّلهما أن الورقة الأولى التي تحتوي على صفحة العنوان وبداية النصّ مفقودة. ثانياً، وهذه هي الثغرة الأهمّ، هناك نقص بين الورقتَين ٤ و ٥[٧]، أعتقد أنه يُوازي ثلاث ورقات. إلا أن المخطوط مكتوب بخطّ نسخي منتظم وإن كانت قراءته أصعب من المخطوط السابق بسبب الحجم الصغير للأحرف. ونذكر هنا أيضاً، في هوامش الورقة ١٨، وجود نفس الأشكال الهندسية التي ورد ذكرها أعلاه. وقد قرّرتُ الإشارة إلى هذا المخطوط بحرف «ص».

أما المخطوط الثاني الكامل، فهو مخطوط ميلانو، أمبروزيانا «ك. ١٠٤». هذا المخطوط المؤلّف من ٢٣٣ ورقة هو غريب التأليف. فمن جهة ينقسم مادّياً إلى قسمَين هما بالفعل قسما الكتاب. أوّلهما ينتهي في الورقة ١٢١ وهو مؤرّخ بسنة ٧٩٨. أما الثاني فهو مؤرّخ بسنة ٨١٤. لكن من جهة أخرى، يظهر في الورقة ١٨٥، عند الانتقال من «القول في الإرادة» إلى «القول في الاعتقادات»، أن الناسخ قد نقل مخطوطاً سابقاً مؤلّفاً من أربعة أجزاء («تم الجزء الثالث... يتلوه الجزء الرابع»). لكن، على مستوى الورقتَين ١٢١-١٢٢، لا شيء يجعلنا نفترض تقسيماً مماثلاً! ثم إن ليس لهذا المخطوط الذي أُشيرُ إليه بحرف «م» أناقة المخطوطَين السابقَين. فالخطّ غير متقن وهو مختلف الحجم من صفحة إلى أخرى (بعضها تحتوي على ٢٥ سطراً والبعض الآخر على ٤٠) وأحياناً يختلف الناسخ. ومن الواضح أنه، خلافاً للمخطوط «ص» الذي تكثر فيه التصحيحات والزيادات في الهامش، لم يتمّ تصحيحه فهَوامشه فارغة، وبالتالي سقطت سهواً عدّة كلمات منه.

٧ تُقابلها في نشرتي الصفحات ٢١-٣٢.

هناك مخطوط رابع للتذكرة: صنعاء كلام ٥٦٠ (قديماً ٥٦)، مؤرّخ بسنة ٧٠٩، ولا يحتوي كالمخطوط «أ» إلا على الجزء الأوّل. وهو كالمخطوط «م» ذو صناعة غير متقنة ولا أثر فيه لتصحيحات هامشية. والنصّ، الذي يشارك مخطوط ميلانو في بعض قراءاته، يحتوي على الكثير من الأخطاء وقد ذُكِر هذا في هوامش نصّ النشرة المصرية وهو مُشار إليه بحرف «هـ». فقرّرتُ عدم أخذه بعين الاعتبار.

وأُشيرُ أخيراً إلى أن مخطوط صنعاء، كلام ٥٦١ (قديماً ٢٢٠)، ليس كتاب ابن متّويه، خلافاً لما يذكر جدول المكتبة.

فمن البديهي أن تُعطى الأفضلية إلى مخطوطَي صنعاء لإنشاء النصّ. وهذا ما فعلتُه بشكل عام، إلا في بعض الحالات. فبيّن أن حتى هذَين المخطوطَين لايخلوان من قراءات يظهر أنّها خاطئة (فبين أقدمهما والكتاب الأصلي فترة قرن ونصف تقريباً). فلهذا السبب، وخصوصاً في الجزء الثاني، فضّلتُ أكثر من مرّة قراءة مخطوط ميلانو.

وللمخطوطات الثلاث خاصّية إملائية: فقد استُبدِلت الهمزة في الوزنَين تفعّل وتفاعل المهموزَي اللام، بألف مقصورة للفعل وبياء للمصدر، خاصّةً تجزّى وتجزّي بدل تجزّأ وتجزُّؤ، تكافى وتكافي بدل تكافأ وتكافُؤ، تواطي بدل تواطُؤ. فتصفُّح الفصول التي تتناول مسألة «إثبات الجزء»، حيث الكلمات تجزّى وتجزّي، الخ هي بالطبع عديدة جدّاً، أقنعني بضرر إعادة الكتابة «الصحيحة»، فاخترتُ ترك الأشياء كما هي.

وأخيراً، خلافاً لأقسام الكتاب الكبيرة الموصوفة بـ«قول» أو «كلام» والتي لها عناوين، إن فصوله، باستثناء اثنَين أو ثلاثة، لا عنوان لها في مخطوطاتنا إلا كلمة «فصل». واقتداء بالناشرَين المصريَين حاولتُ بقدر الإمكان سدّ هذا النقص.

فهرس المراجع

«أ»: مخطوط صنعاء، الجامع الكبير، كلام ٩٠١ (قديماً ٢٠٧).

التمهيد لأبي بكر الباقلاني، تحقيق مكارثي، بيروت ١٩٥٧.

الحيوان للجاحظ، القاهرة ١٣٥٦-١٣٦٤/١٩٣٨-١٩٤٥.

شرح الأصول: شرح الأصول الخمسة (المنسوب إلى القاضي عبد الجبّار خطأً، وهو تصنيف الإمام مانكديم الزيدي)، القاهرة ١٩٦٥.

«ص»: مخطوط صنعاء، الجامع الكبير، كلام ٥٦٢ (قديماً ٢١٠).

طبقات: طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى، بيروت ١٩٦١.

فضل الاعتزال: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبّار، حقّقه فؤاد سيّد وألحق به مقتطفات من كتاب المقالات لأبي القاسم البلخي وكتاب شرح العيون للحاكم الجشمي، تونس ١٣٩٣/ ١٩٧٤.

الفهرست لابن النديم، تحقيق رضا تجـدد، طهران ١٣٩١/ ١٩٧١.

كنز: كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين المتّقي الهندي، بيروت ١٤١٣/ ١٩٩٣.

لسان العرب لابن منظور، بيروت، دار صادر.

اللُّمَع لأبي الحسن الأشعري، تحقيق مكارثي، بيروت ١٩٥٣.

«م»: مخطوط ميلانو، أمبرزويانا «ك. ١٠٤».

مجرّد: مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لأبي بكر بن فورك، بيروت ١٩٨٧.

المجموع في المحيط بالتكليف لأبي محمد بن متّويه، بيروت ١/ ١٩٦٥؛ ٢/ ١٩٨١؛ ٣/ ١٩٩٩.

المسائل: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري، بيروت ١٩٧٩.

المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبّار، القاهرة ١٩٦٠-١٩٦٥.

مقالات: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين لأبي الحسن الأشعري، تحقيق هـ. ريتر، الطبعة الثانية، ١٣٨٢/ ١٩٦٣.

باسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله على محمد وآله وسلم

ربّ يسّر يا كريم! اللهم إنّا نستهديك طريق الحقّ ونسألك التوفيق للصدق، ونعوذ بك من ركوب الهوى وتسليط الشُبَه، ونعتصم بك من الزلل في القول والعمل. ونرغب إليك في أن تجعل ما نأتيه خالصاً لك ومُطابِقاً لرضاك، وأن تُصلّي على نبيّك المصطفى محمد خير الأنام وعلى آله البررة الكرام.

هذه تذكرة تشتمل على بيان أحكام المعلومات وأوصافها، وتجمع إلى الإيجاز في القول استقصاءً في الأدلّة والأسئلة وبياناً للأصول والفروع. وبالله أستعين وعليه أتوكل.

[فصل في أقسام المعلومات]

اعلم أن المعلومات أجمع لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي والإثبات. فإمّا أن تكون لها صفة الوجود، وإمّا أن لا تكون لها صفة الوجود وهو المُعبَّر عنه بالمعدوم. والذي له صفة الوجود، فإمّا أن تكون حاصلةً له عن أوّل أو لا عن أوّل، وهذه القسمة كالأولى. فالذي لا أوّل لوجوده ليس إلا القديم وحده جل وعز، والكلام فيه وفي صفاته ينفرد[1] عن الكلام في غيره من المعلومات، فلا يجمع بينه وبينها في الذكر، إعظاماً له تعالى.

والذي لوجوده أوّل هو المُعبَّر عنه بالمُحدَث. وهو ينقسم إلى ما يتحيّز عند الوجود وإلى ما لا يتحيّز عند الوجود، فالأوّل هو الجوهر والثاني هو العرض، وإن لم يكن ما ذكرناه حدّاً له. والجوهر فهو جنس واحد، فلا نحتاج في ذكر أقسامه إلى ما نحتاج إليه في العرض، فإنه يقع على أنواع وأجناس.

[1] م: يفرد.

وجملة ما يثبت بالدليل أنه عرض هو الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأكوان والتأليف[٢] والاعتماد والألم والصوت والحياة والقدرة والشهوة والنفار والإرادة والكراهة والاعتقاد والظنّ والنظر والفناء. ويدخل في هذه الأنواع التي عددناها من الأقسام ما يطول ويكثر، ولكنّي أذكر منها ما ينظم الفائدة، إن شاء الله تعالى.

فصل [في أقسام الأعراض]

تنقسم الأعراض إلى ما يصح وجوده في المحلّ الواحد وإلى ما يستحيل وجوده إلا في محلّين، وليس هذا إلا في التأليف. وما يوجد في محلّ واحد ينقسم إلى ما يفتقر إلى بِنية وإلى ما يستغني عنها. فالأوّل هو كل ما يقتضي صفةً للجملة، والثاني ما خرج عن ذلك.

وتنقسم إلى ما يكون حكمه مقصوراً على المحلّ وإلى ما يرجع حكمه إلى الجملة. وما يرجع حكمه إلى المحلّ، فيه ما يقتضي [م ٢ أ] لمحلّه حالاً، وفيه ما ليس كذلك. فالأوّل ليس إلا نوع الأكوان، والثاني ما خرج عنها.

وتنقسم إلى مُدرَك وغير مُدرَك. ثم تنقسم المُدرَكات إلى ما يكفيه محلّ الحياة، كالألم والحرارة والبرودة، وهي كالجوهر إذا أُدرِك لمساً. وفيه ما يحتاج إلى حاسّة مخصوصة، كالعين في إدراك الجوهر واللون، وكالأذن في إدراك الأصوات، وكالخيشوم في إدراك الروائح، وكاللهاة في إدراك الطعوم. ثم تنقسم المُدرَكات قسمةً أخرى، وهي أن كل ما يُدرَك فضدّه كهو في كونه مُدرَكاً قطعاً، إلا الجوهر فإنّا نتوقف في كون ضدّه مُدرَكاً.

وينقسم ما يقتضي صفةً للجملة إلى ما يصح وجوده في كل بعض منها وإلى ما لا يصح وجوده إلا في بعض مخصوص. فالأوّل هو كالحياة والقدرة، والثاني كالإرادة والشهوة وغيرهما.

وينقسم إلى ما يكون كله مختلفاً، وليس ذلك إلا القدرة. أو الكل متماثلاً، وهو كالتأليف والألم والفناء والحياة ونوع الحرارة ونوع البرودة ونوع الرطوبة – على اختلاف قول فيها[٣] – ونوع اليُبس. ويجيء على هذا المثال أن يقال في السواد مثل ذلك، وهكذا في البياض وغيرهما من نحو الطعم والرائحة، لأن كل جنس من ذلك متماثل كله. أو يحصل فيه المختلف والمتضادّ والمتماثل، وليس ذلك في غير الاعتقاد والظنّ. أو يحصل فيه المتماثل والمختلف فقط، وذلك في نوع الإرادة ونوع الكراهة ونوع الشهوة ونوع

[٢] م: التأليفات.

[٣] انظر ص ٣٦٦-٣٦٧.

النفار؛ والاعتماد من هذا الباب على الصحيح. أو يحصل فيه المتماثل والمختلف ومختلفه يتضادّ، كاللون والطعم والرائحة والكون، والصوت على اختلاف فيه[4].

ثم المتماثل من الأعراض ينقسم إلى ما يصح وجوده والوقت واحد في محالّ متغايرة، وإلى ما يمتنع ذلك فيه وليس هذا إلا في الأكوان.

وتنقسم الأعراض إلى ما يخالف المحالّ فقط، وإلى ما يُضادّها وليس هذا إلا في الفناء.

وتنقسم إلى ما يصح في جنسه أن يوجد لا في محلّ كالإرادة والكراهة، وإلى ما يجب وجوده لا في محلّ حتى يستحيل خلافه في جنسه كالفناء، وإلى ما يستحيل وجوده إلا في محلّ وهو ما عدا ذلك من الأعراض.

وتنقسم إلى ما له ضدّ وإلى ما لا ضدّ له. فالذي لا ضدّ له هو الحياة والألم والتأليف والنظر [ص ١ أ] والاعتماد والقدرة، والصوت على ما تُوقِّف فيه؛ وما عدا ذلك فله ضدّ. ثم ما له ضدّ قد يثبت التضادّ فيه على [م ٢ ب] التحقيق، وقد يثبت في الجنس؛ وقد تصح فيه طريقة البدل دون التعاقُب وطريقة التعاقُب دون البدل، وقد تصحان فيه على ما نذكره في باب الأكوان[5].

وتنقسم إلى ما يحصل له حظّ التوليد فيكون سبباً، وإلى ما ليس كذلك. والأسباب منها هي ثلاثة: الاعتماد والكون والنظر. والذي يكون مسبباً هو الأكوان والاعتمادات والأصوات والتآليف والآلام والعلوم. ثم تختلف، ففيها ما لا يصح منا إلا مسبباً كالألم والتأليف والصوت، وفيها ما يصح فيه كلا الوجهَين كالكون والاعتماد والعلم. ثم تنقسم الأسباب إلى ما يحصل له حظّ التوليد والتولُّد، وإلى ما يستحيل ذلك فيه. فالأوّل هو الكون والاعتماد، والثاني النظر.

ثم هذه الأسباب تختلف. فربّما اشترك الضدّان منها في توليد جنس واحد، وهو كالكونَين اللذَين يُولِّدان التأليف فإنهما ضدّان والتأليف جنس واحد. وربّما اشترك المختلفان منها في توليد جنس واحد، وهو كالاعتمادَين من أعلى إلى أسفل ومن أسفل إلى أعلى، فإنهما يُولِّدان جنساً واحداً من الحركات وإن كانا مختلفَين.

وتنقسم الأعراض إلى ما يُجعَل علّةً وإلى ما لا يكون علّةً. وإنما يُجعَل علّةً ما يوجب صفةً للغير، وهذا كالكون فيما يختصّ المحلّ وكالمعاني التي ترجع إلى الجملة.

وتنقسم إلى شرط ومشروط فيه، وإلى ما يخرج عن هاتَين الطريقتَين. فإن الحياة شرط في صحة وجود العلم، والعلم هو المشروط. ثم الشرط ينقسم: فربّما كان شرطاً في الوجود، كما تقدّم؛ وربّما كان في حكم زائد على الوجود، كما يكون التأليف، في كونه التزاقاً، مشروطاً بالرطوبة واليُبس. وينقسم الشرط إلى ما

[4] انظر ص ١٨٠–١٨٢.   [5] راجع ص ٢٥٩–٢٦٠.

هو مُوجِب وإلى ما ليس كذلك. والمُوجِب منه لا يوجد إلا في أحد الضدّين إذا أوجب انتفاء صاحبه، لأنه ليس بعلّة ولكنه شرط. ولهذا كان الشرط مرّةً شرطاً في وجود أمر كما بيّنّاه من قبل، ومرّةً شرطاً في عدمه على ما ذكرناه[٦].

وتنقسم الأعراض إلى ما يُعَدّ جنسَ الفعل وإلى ما لا يكون كذلك، وهو كالحركة والألم، والثاني الكلام والعلم.

وتنقسم إلى ما يُعَدّ في أصول النِعَم كالحياة والقدرة والشهوة وغيرها، وإلى ما لا يُعَدّ في ذلك.

وتنقسم إلى أفعال القلوب وأفعال الجوارح. [م ٣ أ] فالأوّل هو كالإرادة والكراهة وما شاكلهما، والثاني كالأكوان والآلام وما يجري مجراهما. وأفعال القلوب تنقسم إلى ما نتبيّن المشقّة بفعله كالفكر، وإلى ما لا تحصل بفعله مشقّة كما عداه. وعلى هذا نتبيّن الزيادة فيه دون غيره.

وتنقسم إلى ما يحصل لمحلّه منه اشتقاق وإلى ما ليس كذلك. فالأوّل هو اللون وما أشبهه، والثاني كالصوت والألم وما يجري مجراهما.

وتنقسم إلى ما لا يقع إلا قبيحاً كالجهل، وإلى ما لا يقع إلا حسناً كالنظر والعلم، وإلى ما يدخل فيه كلا الأمرَين وهو ما خرج عن ذلك.

وتنقسم إلى ما يصح وقوع المواضعة عليه كالكلام والتأليف وغيرهما، وإلى ما يستحيل ذلك فيه وهو ما خرج عن ذلك.

وتنقسم إلى ما تنحصر أجناسه كالاعتمادات، وإلى ما لا حصر له كغيرها.

وتنقسم إلى ما يصح كونه مقدوراً للعباد وإلى ما يستحيل كونه مقدوراً لهم. فمقدورهم هو عشرة أنواع وهي[٧] الأكوان والاعتمادات والآلام والأصوات والتآليف. هذه من أفعال الجوارح. ومن أفعال القلوب الإرادة والكراهة والاعتقاد والظنّ والفكر. وما خرج عن هذه الأنواع فهو ما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه.

وتنقسم إلى ما يجوز له ضدّ زائد على الأضداد الموجودة، كاللون والطعم وما شاكلهما وكما نُجيز ضداً ثالثاً للرطوبة واليبوسة، وإلى ما نقطع على أن لا ضدّ[٨] سوى الموجود، كالإعراض في مُضادّته للإرادة والكراهة[٩]، وكالقدرة والعجز إن ضادّها فلا ضدّ ثالث[١٠]، وكالشهوة والنفار[١١].

وتنقسم إلى ما يحتاج في وجوده إلى ما هو من نوعه أو جنسه كالحياة والعلم والنظر، وإلى ما ليس كذلك كباقي الأعراض.

٦ انظر ص ١٣٦-١٣٧.
٧ أ: - و.
٨ كذا، ولعل الصواب: + له.
٩ انظر ص ٥٣٨-٥٣٩.
١٠ انظر ص ٥١٩.
١١ انظر ص ٤٢٦-٤٢٧.

وتنقسم إلى ما يحتاج عند زيادته إلى أمر لم يحتج إليه في الأصل كالقدرة على اختلاف فيه[١٢]، وإلى ما ليس كذلك وهو ما عداها.

وينقسم ما يرجع حكمه إلى الجملة إلى ما يصح وجوده مع السهو كالقدرة والشهوة وغيرهما، وإلى ما ليس كذلك كالإرادة والنظر.

وتنقسم الأعراض إلى ما ينحصر ما يصح وجوده في المحلّ الواحد كالقدرة والعجز إن ثبت معنىً، وإلى ما لا ينحصر ما يصح وجوده فيه وهو ما سوى القدرة.

وتنقسم مقدوراتنا من الأعراض إلى ما نعلم حاله قبل وجوده وإلى ما يستحيل ذلك فيه مُفصَّلاً، وليس إلا العلوم.

وتنقسم الأعراض التي تحتاج إلى غيره[١٣] في [ص ١ ب] الوجود. فإمّا أن تحتاج إلى ما يحلّ محلّه، كحاجة العلم إلى الحياة وما شاكل ذلك، أو[١٤] إلى ما يحتاج[١٥] إلى غيره ومحلّه غير محلّه، وهو كحاجة بعض الحياة إلى بعض ومحلّهما متغاير[١٦].

وينقسم ما يرجع حكمه إلى الجملة. فإمّا أن يحتاج إلى ما يكون [م ٤ أ][١٧] حكمه مقصوراً على المحلّ كالحياة، وإمّا أن يحتاج إلى ما يرجع حكمه إلى الجملة كالشهوة والإرادة والاعتقاد وغيرها.

وتنقسم الأعراض إلى ما يصح أن يبقى وإلى ما يستحيل البقاء عليه. والباقيات هي الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والأكوان والتآليف. وما خرج عن ذلك فالبقاء عليه لا يصح في نوعه وهو مستمرّ. إلا في الاعتماد سفلاً وعلوّاً، فإنهما يصح أن يبقيا لمقارنة غيرهما لهما وهو الرطوبة واليبوسة، ولهذا لم يصح البقاء عليهما في نوعهما[١٨]. ففارقت حالُهما حال سائر الباقيات، من حيث لا يؤثّر شيء من الأعراض في بقائها، ومن حيث تشيع صحة البقاء فيها دون الاعتماد، فلم يقدح فيما ذكرنا[١٩] مما ترجع صحة البقاء فيه إلى القبيل.

ثم ينقسم ما يبقى إلى ما يبقى ضدّه وإلى ما يستحيل البقاء على ضدّه، وليس هذا إلا في الفناء – وإن كانت هذه القسمة لا تختصّ الأعراض. وينقسم، ففيه ما يبقى وضدّه مثله في البقاء، وفيه ما يبقى وضدّه لا يبقى، وليس ذلك إلا في الفناء والجوهر[٢٠].

١٢ انظر ص ٤٤٦–٤٤٨.
١٣ كذا.
١٤ أ: و.
١٥ كذا، والصواب على الأرجح: أو تحتاج.
١٦ انظر ص ٣٩١–٣٩٣.
١٧ كذا، خطأ في ترقيم الورقات.
١٨ انظر ص ٣٢٢–٣٢٣.
١٩ ص: ذكرناه.
٢٠ م: الجواهر.

وتنقسم الأعراض إلى ما يؤثّر في الأفعال وإلى ما لا تأثير له فيها. فالأوّل كالقدرة والعلم والإرادة والكراهة والنظر. وما خرج عن ذلك لا يوصف بالتأثير في الفعل. ثم ما له تأثير، فقد يكون تأثيره على جهة التصحيح كالقدرة والعلم، وفيه ما يؤثّر على جهة الإيجاب كالإرادة[٢١]. ثم تنقسم المؤثّرات. فربّما يجب تقدُّمها فقط كالقدرة، وربّما وجبت مقارنتها كالإرادة، وربّما وجب الأمران كالعلم.

وتنقسم الأعراض إلى ما يمنع بنفسه، وإلى ما يمنع لوقوعه على وجه كالتأليف في وجوده التزاقاً، وإلى ما يمنع بمُوجَبه وليس إلا الاعتماد[٢٢].

وتنقسم إلى ما يحتاج في بعض أحكامه إلى ضدَّين كالتأليف في كونه التزاقاً، وما عدا ذلك من الأعراض بخلافه.

وتنقسم إلى ما تصح الإعادة عليه في نوعه وهو الباقيات أجمع، وإلى ما يستحيل ذلك فيه وهو ما لا يبقى. ثم ما تصح إعادته ينقسم إلى ما تصح إعادة كل شيء منه وإلى ما يوجد فيه ما لا يصح أن يُعاد. فالأوّل كاللون والرائحة والطعم والحرارة والبرودة والرطوبة واليُبس والحياة والقدرة. والثاني مثل الكون والتأليف، والعلم على قول من يرى بقاءه. فإن هذه الأجناس إنما يصح أن يُعاد منها ما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه ولم يكن متولداً عن سبب، فإن وقع بقدرة أو سبب فإعادته مستحيلة.

وتنقسم الأعراض إلى ما يستحيل أن يستحقّ حكماً لاقتران معنى به، وإلى ما يصح استحقاقه ذلك لاقتران معانٍ به. وهذا هو كالكلام فإنه [م ٤ ب] يستحقّ كونه أمراً ونهياً وخبراً بالإرادة والكراهة، وكالاعتماد فإنه يبقى لمقارنة الرطوبة واليُبس، وكالتأليف فإنه يصير التزاقاً لأجل الرطوبة وضدّها، وكالاعتقاد فإنه يستحقّ كونه علماً بالنظر وغيره. وما خرج عن ذلك من الأعراض لا تثبت فيه هذه الطريقة.

وتنقسم إلى ما يكفي في إثباته ومعرفة أحكامه العقل، وإلى ما يفتقر فيه إلى السمع. وليس هذا الثاني إلا في الفناء.

وتنقسم إلى ما هو مُضمَّن وجودُه بوجود غيره، وإلى ما ليس كذلك. فالأوّل ليس إلا الرطوبة واليبوسة فإنهما مُضمَّنان بالاعتماد[٢٣]، والحياة مُضمَّنة بالشهوة والنفار على بعض المذاهب[٢٤].

وينقسم ما يرجع حكمه إلى الجملة. فإمّا أن يكون عدمه يؤثّر في كونها جملةً، وإمّا أن لا يكون كذلك. وليس الأوّل إلا في الحياة[٢٥].

وتنقسم الأعراض إلى ما هو متعلِّق في نوعه، وإلى ما لا حظّ له في التعلُّق. فالأوّل هو كالقدرة والاعتقاد والظنّ والنظر والإرادة والكراهة والشهوة والنفار. وما عدا ذلك فغير متعلِّق.

[٢١] انظر ص ٥٥١.

[٢٢] انظر ص ٢٧٠ و ٣٥٠.

[٢٣] انظر ص ٥٢.

[٢٤] انظر ص ٣٨٩.

[٢٥] من حيث أنها هي التي تجعل أجزاء الحيّ «في حكم الشيء الواحد»، انظر ص ٣٨١ و ٣٩١-٣٩٢.

ثم المتعلِّقات تنقسم. فقد يوجد منها ما ليس له متعلَّق، وفيها ما يستحيل إلا أن يكون له متعلَّق. فالأوّل كالاعتقاد والنظر والإرادة، والثاني كالقدرة والشهوة وضدّها. وتنقسم قسمةً أخرى، ففيها ما يتعلق بالموجود والمعدوم كالعلم والنظر والظنّ، وفيها ما لا يتعلق إلا بالمعدوم كالقدرة، وفيها ما يتعلق بالحادث كالإرادة وضدّها، وفيها ما لا يتعلق إلا بالمُدرَكات من الموجودات كالشهوة وضدّها. وتنقسم قسمةً أخرى، ففيها ما تدخل في تعلُّقه طريقة الجملة والتفصيل كالاعتقاد والظنّ والنظر والإرادة، وفيها ما لا تُتصوّر في تعلُّقها[٢٦] طريقة الجملة كالقدرة والشهوة والنفار.

وتنقسم قسمةً أخرى، ففيها ما لا يتعدّى في تعلُّقه [ص ٢ أ] الشيء الواحد على بعض الوجوه، كالعلم المُفصَّل والقدرة على الشروط التي نعتبرها[٢٧] وكالإرادة المُفصَّلة والنظر المُفصَّل، وفيها ما يتعدّى في تعلُّقه الشيء الواحد على بعض الوجوه أو على كل الوجوه، كالقدرة على الشروط التي تُذكَر[٢٨]، وكالشهوة[٢٩]، والعلم[٣٠] والإرادة والنظر إذا كانت على وجه الجملة.

وتنقسم إلى ما يتعلق بأمر من جهتنا ولا يتعلق بغيره، وليس ذلك في غير القدرة، وفي العجز والندم لو ثبتا نوعَين. فأما غير ذلك فيتعلق بفعل نفسه وبفعل غيره.

وتنقسم قسمةً أخرى، وهو أن في المتعلِّقات ما يجب تجانُس متعلَّقه، وفيها ما لا يجب ذلك فيه. فالأوّل ليس إلا في القدرة.

وتنقسم، ففيها ما يتعلق بغيره لنفسه كالقدرة وغيرها، وقد يكون الشيء متعلِّقاً بمقارنة غيره له كالكلام فإنه يتعلق بالغير لأجل الإرادة المُقارِنة له.

وتنقسم إلى ما يصح تعلُّقه بقبيله وإلى ما يمتنع ذلك فيه. فالأوّل هو كالاعتقاد [م ٥ أ] والظنّ والفكر والإرادة والكراهة، والثاني كالقدرة[٣١] والشهوة والنفار[٣٢].

وتنقسم إلى ما يصح تعلُّقه بالضدَّين والأضداد، وإلى ما لا يصح ذلك فيه. فالأوّل هو كالقدرة فقط.

وتنقسم، ففيها ما إذا تعلّق بالقبيح كان حسناً لا محالة كالعلم والقدرة والشهوة؛ وفيها ما إذا تعلّق بالقبيح فقد قبح[٣٣] بكل حال، وإن تعلّق بالحسن فقد يقبح وقد يحسن كالإرادة؛ وفيها ما إذا تعلّق بالحسن فهو قبيح وإذا تعلّق بالقبيح فقد يقبح وقد يحسن كالكراهة؛ وإذا[٣٤] تعلّق بالقبيح فهو حسن لا محالة كالندم.

[٢٦] كذا.

[٢٧] وهي أن يكون الجنس والوقت والمحلّ واحداً، انظر ص ٤٦٢.

[٢٨] ص: نذكرها. راجع ص ٤٦١-٤٦٢.

[٢٩] انظر ص ٤١٨.

[٣٠] كذا، وكان بالأحرى أن يقال: وكالعلم.

[٣١] انظر ص ٥٠٧.

[٣٢] انظر ص ٤٢١.

[٣٣] أ، م: يقبح.

[٣٤] كذا، والصحيح على الأرجح: وما إذا.

وتنقسم إلى ما يتعلق بالضروب والأجناس دون الأعيان كالشهوات وضدّها[٣٥]، وما خرج عنها فليس ذلك من حكمه.

وتنقسم إلى ما يكون طريقُ إثباته يُوصِل إليه بالاضطرار، كنحو الكون لأن إثباته لأجل كون الجوهر كائناً مع جواز أن لا يكون، وكذلك ما شاكله؛ وما يخرج عن ذلك فهو كالقدرة فإن إثباتها هو لكونه قادراً على وجه مخصوص، وذلك بدلالة يُعرَف، وكذلك ما شاكله.

وإذ قد أتينا على بعض[٣٦] ما تنقسم إليه الأعراض، فإنّا نعود إلى ذكر أحكامها. ونبدأ بالقول في الجواهر، لأنها – على ما ذكره شيوخنا – أصول الأعراض، من حيث لا يصح وجودها لولاها، ومن حيث لا يصح العلم بها دونها، فالبداية بها إذاً أولى.

[٣٥] انظر ص ٤١٨.

[٣٦] كذا (؟).

القول في الجواهر

حقيقة الجوهر ما له حيّز عند الوجود. والمتحيّز هو المختصّ بحال لكونه عليها يتعاظم بانضمام غيره إليه، أو يشغل قَدْراً من المكان أو ما يُقدَّر تقدير المكان فيكون قد حاز ذلك المكان، أو يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل بحيث هو. فهذه وما أشبهها أحكام المتحيّز. فأفراد ما هذا سبيله[1] تُسمّى جوهراً، ومن هذه الأعيان تتركب الأجسام، فلهذا تُجعَل الجواهر أصول الأجسام.

وكيفية وقوع التركيب في هذه الجواهر أن بحصول الجوهرَين وتركُّبهما طولاً يُسمّى خطّاً. ثم هو خطّ، وإن زيدت أجزاؤه ما دامت في ذلك السمت فيكون طويلاً. ثم إن[2] وُضِع معهما جزآن آخران في جهة العَرْض، فيحصل في هذه الأربعة الطول والعَرْض، فهو سطح وصفيحة وما أشبه ذلك. وإن وُضِعت فوق هذه الأربعة أربعة أجزاء، حصل مع الطول والعَرْض العُمق، فهو جسم. ولأجل هذا صار العُمق حصول جزء فوق جزء وفي التحتاني طول وعَرْض.

فحصل أن أقلّ ما يتركب منه الجسم ثمانية أجزاء. وقد اختلف الناس في ذلك ضروباً من الإختلاف. فمنهم من سمّى الجزء الواحد الذي لا يجوز عليه التجزّي جسماً، وعلى هذا يقول المُجسِّم بأنه عز وجل جسم ولا يقول بصحة تجزّيه. 'ويجعل الأشعري الجسم ما هو المؤلَّف، فيُثبِت ذلك في جزءَين[3]. ويجعله أبو القاسم رحمه الله في أربعة أجزاء. وعن الشيخ أبي الهذيل أنه يُسمّى جسماً إذا حصل ستّة أجزاء.

والذي نختاره هو الذاهب في الجهات الثلاث طولاً وعَرْضاً وعُمقاً، لأن أهل اللغة إذا رأيناهم يستعملون لفظة «أجسم» عند زيادته في الطول والعَرْض والعُمق، وجب أن يكون أصل التسمية مصروفاً إلى ما ذكرناه. وإنما سمّى أهل اللغة [م ٥ ب] الجسم فيما عرفوه وتجلّى الأمر فيه، لا فيما احتيج في معرفته إلى الدليل،

[1] ص: حاله.

[2] أ: إذا.

[3] راجع مجرّد ٢٠٦: «ويقول إن أقلّ ما يقع عليه اسم الجسم جوهران مؤتلفان».

من تركُّبه من هذه الأجزاء الثمانية. فإذا سمّينا ما تركّب منها جسماً للطول والعَرْض والعُمق، فلا يمتنع أن تكون هذه التسمية لغويةً من حيث كانت هذه الفائدة معروفةً من جهتهم، وإن عرفنا ذلك بالدليل. وقد جرى مثله في كلام الشيخ أبي هاشم، وإليه أومأ الشيخ أبو عبد الله، وهو الذي اختاره قاضي القضاة رحمهم الله. وللاستقصاء[٤] في أن حقيقة الجسم ما ذكرناه [ص ٢ ب] موضع هو أملك به، فلهذا أخّرناه.

فصل [في أن الجسم ليس من أعراض مجتمعة]

وليس الجسم من أعراض مجتمعة، على ما حُكي عن ضِرار وحَفص و غيرهما أن عند اجتماع اللون والطعم والحرارة والبرودة إلى ما شاكلها من الأعراض يحصل الجسم، وكأنهم خصّوا بذلك الأعراض الباقية عندهم دون الأكوان وغيرها.

والمُخالِف في هذا إمّا أن يجعل تحيُّز الجسم موقوفاً على اجتماع هذه الأمور فيقول «لا يثبت التحيُّز في شيء من ذلك إلا عند الانضمام»، أو يُثبِت آحاد هذه الأعراض متحيّزةً قبل الاجتماع كما يُثبتها عند الاجتماع. فإن ذهبوا إلى تحيُّزها قبل الاجتماع – على ما يقوله النجّار، حيث لم يُجوِّز قلب الأجناس وجعل الجسم مُركَّباً من المعاني الباقية عنده دون الحركات وغيرها – فذلك لا يصح لأن من حقّ هذه الأعراض أن تُخالِف الأجسام، ومن حقّ بعضها أن يخالف بعضاً، ولو اتّفقت في التحيُّز لتماثلت. وعلى أنّا سنُبيّن في باب الألوان أنها غير متحيّزة[٥]. فإن قالوا بتحيُّزها عند الاجتماع، على ما يُجوّزه حَفص وضِرار من قلب الجنس، لم يصح لأنه، لو جاز أن تجتمع هذه الأعراض فتصير متحيّزةً بعد أن لم تكن كذلك وتنقلب ذواتها، جاز في هذه الأجسام إذا افترقت أن يزول تحيُّزها، وإن كانت من قبل متحيّزةً، بأن تنقلب أعيانها.

وبعد فالتحيُّز، إذا كان استحقاق الذات[٦] له لِما هي عليه بشرط الوجود، فيجب رجوعه إلى كل جزء، لأن صفة الذات لا ترجع إلا إلى الآحاد دون الجُمَل، فكيف يوقَف بحصول[٧] هذه الصفة على الانضمام؟ وقد بنوا ذلك على أن هذه الصفة مستندة إلى الفاعل، وذلك باطل عندنا.

وبعد فقولهم إنها إذا اجتمعت صارت جسماً لا يخلو: إمّا أن يُريدوا بالاجتماع المجاورة، فهي غير صحيحة إلا في المتحيّز، فيجب أن يتقدم كون هذه الأعراض متحيّزةً حتى يجوز أن يقال إنها تجاورت، لا أن يُجعَل تجاوُرها سبباً لتحيُّزها. وإمّا أن يُريدوا باجتماعها حلولها في محلّ واحد متحيّز، ومعلوم أن الحلول لا يَصح أن يصير سبباً للتحيُّز. هذا على أن المتحيّز يستحيل عليه الحلول. وإمّا أن يُريدوا بذلك

٤ م: ولاستقصاء القول.
٥ راجع ص ١٢٩.
٦ م: الذوات.
٧ كذا، والمعنى: يقف حصول.

حلول بعض هذه الأعراض في بعض، وهذا أيضاً لا يصح لأن كون بعضها محلاً إنما يصح بعد ثبوت التحيُّز، فكيف يقف تحيُّزه على حلول غيره فيه، وهذا يقتضي تعلُّق كل واحد من الأمرَين بصاحبه؟

وبعد فإمّا أن تجتمع مع جواز أن لا تجتمع، أو تجتمع ويجب اجتماعها. فإن قيل بالأوّل، اقتضى أنها تجتمع لمعنى، وذلك المعنى لا يقتضي كونها مجتمعةً إلا بعد أن يختصّ بها بطريقة الحلول، وحلول الشيء في غيره يتبع تحيُّزه، فكيف يقف تحيُّزه عليه؟ وإن قيل بالثاني، فلا وجه يُصرَف إليه هذا الوجوب إلا ذواتها وما هي عليه في ذواتها. ولو كان اجتماعها لأجل ذلك، لم يصح أن تحصل مفترقةً من بعد، لأن صفة الذات لا يصح خروج الموصوف عنها، [م ٦ أ] ولا مجتمع إلا ويصح أن يفترق. فبطل كلا الوجهَين.

وصح أن الجسم مجتمع من آحاد الجواهر على ما قدّمناه.

فصل [في أن الجسم لا يحتاج إلى مكان في كل حال]

ولا يحتاج الجسم إلى مكان إلا عند حالَين، إحداهما أن يكون الجسم حيّاً متصرفاً، فلا بدّ له من مكان يُقلّه ويثبت عليه؛ والأخرى أنه يختصّ الجسم بالثقل، فلا بدّ مما يمنع ثقله من النزول[٨] فيه. فإذا خرج عن هذَين الوصفَين، فهو مستغنٍ عن مكان.

ولو احتاج كل جسم إلى مكان، والمكان أيضاً جسم[٩]، لأوجب هذا وقوع الحاجة إلى ما لا يتناهى من الأمكنة.

وبعد فكان ينبغي، لو زال المكان من تحته، أن يُعدَم، فإن هذا حكم ما يحتاج إلى غيره. وقد عرفنا أن الذي يجب فيه عند حركة المكان من أسفله أن يهوي، لا أن يُعدَم، فصح أنه في الأصل لا يحتاج إلى مكان إلا عند حصول أحد الشرطَين اللذَين ذكرناهما.

وبعد فلا يخلو: إمّا أن يحتاج إلى مكان في تحيُّزه ووجوده، أو في كونه كائناً في جهة. ولا يصح الأوّل، لأنه كان يجب عند زوال المكان زوال تحيُّزه ووجوده. والثاني أيضاً لا يصح، لأنّا نعلم أنه، لو جُذِب من مكانه إلى ناحية فوق، لبقي في مُحاذاة مع زوال مكانه، وعلى هذا يصح أن يُسكّنه الله تعالى في الجوّ ولا مكان.

[٨] كذا، والصحيح على الأرجح: من توليد النزول، انظر ص ١٦ و ٨٥.

[٩] انظر ص ٢٧٤.

فصل [في أن الجوهر مُدرَك رؤيةً ولمساً]

اعلم أن الجواهر مُدرَكة رؤيةً ولمساً. وقد حُكي عن الصالحي أنه جعل المُدرَك هو اللون دونها. وبالضدّ من هذا قول من زعم أن المُدرَك هو القائم بنفسه فأخرج اللون من كونه مرئيّاً، على ما تقوله الكُلّابية، وهو محكيّ عن أبي حفص القرميسيني[١٠].

وجملة الأمر في ذلك أنه لا يمكن دفع وقوع إدراكنا لشيء من الأشياء، وإنما يقع الكلام في أنه اللون أو الجوهر أو هما. فإذا كان كذلك، وكانت الأمارة التي معها يكون الشيء مرئيّاً حاصلةً في الأمرَين، فليس بأن يقال إن المُدرَك هذا أولى من أن يقال بل المُدرَك ذاك، فيجب كونهما جميعاً مُدرَكين. وإنما جعلنا أمارة كون الشيء مرئيّاً حاصلةً في الأمرَين لأنّا نعلم في الجوهر، عند استعمال الآلة في إدراكه، الصفة المقتضاة عن صفته الذاتية، كما نعلم الهَيئة في السواد. فإن جوّزنا أن لا يكون الجوهر مرئيّاً، جوّزنا مثله في اللون[١١]، ثم نعود على ما عرفناه بالنقض من أن هاهنا مُدرَكا مّا.

ويُبيّن هذا وقوع الفصل بين الطويل [ص ٣ أ] من الأجسام وبين القصير منها عند زوال الموانع. ولا يمكن صرف هذه التفرقة إلى اللون، لأنه كان يلزم أن لا تثبت في الأغبَر مع تجويزنا خلوّه من اللون وتجويز خلافه، ومع الشكّ في سبب الفصل لا يقع الفصل. وكذلك إذا قال «إنما يقع الفصل على طريق التبع للعلم باللون»، لأنه كان يجب فيما نُجوِّز خلوّه من اللون أن لا يقع هذا الفصل، وقد عرفنا خلافه.

وبعد فإنّا نعلم الجوهر ضرورةً عند الإدراك، لتعذُّر نفي العلم به عن أنفسنا. فإمّا أن يكون الطريق إليه هو الإدراك، على ما نقوله؛ أو يحصل بالعادة، فكان يصح الخلاف فيه مع السلامة؛ أو يحصل على طريق التبع للعلم باللون، وقد أبطلناه بما بيّنّاه في الأغبَر. ثم كان يلزم في التابع أن يكون العلم به أغمض من العلم [م ٦ ب] بالمتبوع، كما ثبت مثله في العلم بالخطاب والعلم بقصد المُخاطِب، وقد علمنا أنهما سيّان في الجلاء.

فإن قيل: «هلا جاز أن يُستدلّ باللون على الجوهر؟»، قيل له: هذا يُبطله ما ذكرناه، لأنه كان يلزم أن يكون العلم باللون أجلى من العلم بالجوهر، ولأنه كان يجب تقدُّم العلم باللون فيُستدلّ به على الجوهر، لأن هذا حقّ ما يُستدلّ به على غيره. وكان يجب أن لا يقع العلم بالأغبَر من الجواهر لتجويز خلوّه من اللون.

وبعد فلو لم تُدرَك الجواهر بالطريق الذي يُدرَك به اللون، لجريا مجرى الصوت ومحلّه من أن العلم بالصوت يحصل من دون العلم بمحلّه على بعض الوجوه، لما لم نُدرِك محلّ الصوت بالطريق الذي به نُدرِك نفس الصوت. فإذا لم يصح هذا في اللون ومحلّه، دلّ على أنهما مُدرَكان بطريق واحد، وهو الرؤية.

[١٠] من أصحاب أبي القاسم، راجع فضل الاعتزال ٣٢٠. [١١] أ: الألوان.

وبعد فقد صح خلوّ الجوهر من اللون، على ما سيجيء ذكره[١٢]. فلو قدّرنا أن الله تعالى خلق أجساماً عاريةً من الألوان، لوجب على هذه القضية أن لا نُدركها، وهذا يؤدّي إلى الجهالات.

والكلام في إدراكه لمساً يجري على نحو ما تقدّم، لأن أحدنا يفصل بين ما يمكنه القبض عليه وبين ما يتعذر فيه ذلك، وهذا راجع إلى تحيُّزه. والشُبهة فيه أبعد من الشُبهة في الرؤية بالعين.

فصل [في صفات الجوهر، وهي أربع: كونه جوهراً ومتحيّزاً وموجوداً وكائناً في جهة]

الذات إذا ثبتت بطريق، فصفاتها ثبتت بذلك الطريق، إمّا بنفسه أو بواسطة. والجوهر إذا كان طريق إثباته الإدراك، وجب في صفاته مثل ذلك.

والذي يتناوله الإدراك من صفات الجوهر كونه متحيّزاً، إلا أنه يُنبئ عن صفة ذاتية لا تُزايله في العدم ولا في الوجود. وكونه متحيّزاً مشروط بالوجود، فثبت له الوجود أيضاً. ولا يظهر تحيُّزه إلا بكونه كائناً في جهة، فصار من توابعه. ولهذا، إذا كان متحيّزاً موجوداً، صح فيه كونه كائناً في جهة، وإذا خرج عن الوجود والتحيُّز، استحال ذلك فيه ولم يمكن تعليقه بأمر سواه.

فحصل من هذه الجملة أن صفات الجوهر أربع: كونه جوهراً ومتحيّزاً وموجوداً وكائناً في جهة. فكونه جوهراً لذاته، وتحيُّزه مقتضى[١٣] صفة ذاته، والوجود فيه بالحدوث من جهة الفاعل القادر بنفسه، وكونه كائناً لمعنى. ولا تستحقّ آحاد الجواهر إلا هذه الصفات التي ذكرناها، وإن كانت عند اجتماعها قد تستحقّ غير هذه الصفات، على ما نقوله في الصفات الراجعة إلى جملة الحيّ.

وما خرج عن أن يكون جوهراً من الحوادث[١٤]، فكل واحد منها لا يستحقّ أزيد من صفة الذات والمقتضى عنها والوجود. وصارت هذه الحوادث أجمع لا تستحقّ أزيد من صفة واحدة للذات وصفة واحدة هي مقتضاة عنها. والقديم جل وعز يختصّ باستحقاق صفات مقتضاة عن صفة زائدة، على ما نُبيّنه في موضعه[١٥].

وقد حُكي عن الشيخ أبي عبد الله أنه جعل للمعدوم بكونه معدوماً حالاً، وجرى في كلامه ما يدلّ على أنه يُثبته – أعني الجوهر – متحيّزاً في حال العدم، ويقول إن حكمه لا يظهر إلا بالوجود، من احتماله الأعراض وصحة إدراكه بحاسّتَين. ودلّ كلامه على أنه يجعل كونه جوهراً ومتحيّزاً صفةً واحدةً، ويجري في باقي الصفات على ما ذكرناه. وأما الشيخ أبو إسحاق بن عيّاش، فإنه ما أثبت كونه جوهراً في العدم،

[١٢] راجع ص ٥٢-٥٨.
[١٣] ص: + عن.
[١٤] يعني الأعراض.
[١٥] لم أجد هذا التبيين فيما يلي من الكتاب. إلا أن المُشار إليه هاهنا هو قول أبي هاشم في الصفات وقد بيّنه المصنّف في المجموع في المحيط ١/ ١٥٢-١٥٤.

وقال إن المخالفة الحاصلة في العدم تثبت بصفة منتظَرة لا بصفة حاصلة، وهو التحيُّز. فلا يُثبِت غير التحيُّز والوجود وكونه في جهة. وأنا أُبيّن الكلام في كل واحدة [م ٧ أ] من هذه الصفات إن شاء الله تعالى.

فصل [في أن كونه جوهراً إنما هو حال للجوهر]

الذي لأجله يثبت للجوهر بكونه جوهراً حالٌ هو أن عِلمنا بكونه جوهراً إمّا أن يتعلق بالذات فقط، أو بمعنى غيرها، أو بحكم لها، أو بكيفية صفة، أو [ص ٣ ب] بحال لها على ما نقوله.

وقد نعلم ذاتاً ولا نعلمه[16] جوهراً. وليس هو جوهراً لمعنى، فيكون العلم علماً به.

وهذه المفارقة، يحصل العلم بها من دون العلم بغير الجوهر، فلا يمكن أن تُجعَل راجعةً إلى الحكم. فإن المفارقة إذا كانت حكماً، لم يخلص رجوعها إلى ذات ذلك الشيء، بل لا بدّ من غيرٍ ترجع إليه المفارقة، كما نقول في صحة الفعل من القادر إنها حكمٌ له، من حيث أن معناه صحة وجود ذلك المقدور من جهته. فإذا أمكن العلم بهذه المفارقة من دون العلم بغيره، لم يصح أن ترجع إلى الحكم.

وكيفية الصفة تابعة في حصولها للصفة نفسها، ولهذا جُعِل الحلول كيفيةً في الوجود لأنه لا يحصل إلا تبعاً للوجود، فيجب إذاً أن تثبت أوّلاً الصفة. وفي ذلك ما نُريده.

فصل [في أن التحيُّز والوجود صفتان للجوهر متغايرتان]

وأما إثبات حال له بكونه متحيّزاً وحال له بكونه موجوداً، فالطريقة فيهما جميعاً على مثل ما تقدّم، لأن المفارقة لا يصح رجوعها إلا إلى حال مخصوصة. وعلى أن القادر، إذا قدر على إيجاد المعدوم، فإنما يقدر على تحصيله على صفة وحالة.

والذي يشتبه من هذه الجملة أن يقول قائل: «إن صفة الوجود في الجوهر هو التحيُّز، ولا يفرد الوجود بمجرّده صفةً زائدةً على التحيُّز ولا التحيُّز يكون صفةً زائدةً في الجوهر على الوجود». وهذا مذهب محكيّ عن أبي إسحاق النصيبي[17].

[16] كذا.

[17] ص: النصيبيني. وهو من أصحاب أبي عبد الله، راجع فضل الاعتزال ٣٧٨؛ طبقات ١١٤.

والذي يدلّ على أنهما صفتان أن وجود الجوهر هو بالفاعل، وتحيُّزه لا يجوز أن يكون بالفاعل، على ما نُبيّنه[١٨]، بل يرجع إلى ما هو عليه في ذاته. فلا بدّ من ثبوت التغايُر بينهما، لأنهما لو كانا واحدةً، للزم صحة أن تكون بالفاعل واستحالة أن تكون به.

فإن قال: «هلا جرت الحال فيهما مجرىً واحداً بأن أقول إن حصول التحيُّز في الجوهر بالفاعل، وصحة حصوله[١٩] لِما هو عليه في نفسه، فأشبه ما تقولونه في الوجود إن صحته فيه لذاته وحصوله بالفاعل؟»، قيل له: لسنا نقول في الوجود ما ظننتَه، بل صحة وجوده هو لكون القادر قادراً عليه، إذ لا فائدة تحت قولنا «يصح وجوده» إلا صحة إحداث القادر له. فكيف ترجع الفائدة إلى الذات؟ فيجب إذاً، لو كانت صحة وجوده[٢٠] للذات، أن يكون حصولها[٢١] مثله، وهذا باطل.

وأحد ما يُبيّن ثبوت التغايُر بين هاتَين الصفتَين أن الجوهر يُضادّه الفناء على مجرّد الوجود، فيُجعَل هذا[٢٢] شرطاً في ثبوت المُضادّة بينهما. ولا بدّ من صفة مؤثّرة في التضادّ ويُجعَل الوجود شرطاً، ولو كانا سواءً لم يصح ذلك. وعلى مثل هذا نُثبِت للأعراض صفات غير الوجود، وإلا لم يصح أن يُجعَل الشرط في تضادّ ما يتضادّ منها على المحلّ وجودَهما في المحلّ الواحد. فلو جُعِل الوجود [م ٧ ب] هو الصفة التي بها تقع المُضادّة والمخالفة، لكُنّا قد جعلنا الشيء شرطاً في نفسه! فيجب أن نُثبِت الوجود غير الصفة التي لها تأثير في اقتضاء الخلاف والتضادّ.

وبعد فقد صح أن للجوهر بكونه جوهراً حالاً، وتلك الحال لا تظهر إلا بما تقتضيه وهو التحيُّز. فكيف يُجعَل الوجود نفس هذه الصفة، وليس بمقتضى عن صفة الذات؟

وبعد فالإدراك يتعلق بالجوهر، ولا يصح أن يُدرَك على صفة الوجود، وإلا لزم إدراك كل موجود. فلا بدّ من صفة أخرى يتناولها الإدراك.

وبعد فلو كان التحيُّز هو الوجود، للزم في كل الموجودات أن يثبت لها التحيُّز، لأن الوجود صفة واحدة لا تختلف في الذوات. ويُبيّن الفصلَ بين الوجود في الذوات وبين الصفات المقتضاة أن في الأجناس ما يتعلق بغيره، وتختلف وجوه التعلُّق في هذه المتعلِّقات. فلو كان الذي يؤثّر فيها صفة الوجود، وهو صفة واحدة، للزم اتّفاق التعلُّق لاتّفاق ما أثّر فيها[٢٣]. وليس يمكن أن يُجعَل التعلُّق لأجل صفات الذات، لأنه كان يلزم تعلُّقها في حال العدم. فلا وجه إذاً لأجله يقف التعلُّق على حال الوجود، إلا لأنه حكم مستند إلى صفة مقتضاة عن صفة الذات.

[١٨] راجع ص ٢٧–٣٠.
[١٩] أ: + هو.
[٢٠] ص: صحة تحيّزه.
[٢١] كذا، وجلي أن الصحيح: حصوله، أي الوجود.
[٢٢] أي الوجود.
[٢٣] لعل الصحيح: فيه، أي التعلُّق.

وبعد فقد يتّفق في الوجود في محلّ واحد ما يرجع حكمه إلى الجملة وما يرجع حكمه إلى المحلّ. ولو لم يكن إلا صفة الوجود، لم يجز الافتراق في المُوجَب عنها. فثبت صحة ما ذكرناه.

فصل [في أن للجوهر حالاً بكونه كائناً في جهة]

لا بدّ في الجوهر، إذا حصل موجوداً، من أن يكون كائناً في جهة. ومعنى هذا أنه حصل على حدّ، لو كان هناك غيره، لكان إمّا أن يقرب منه أو يبعد عنه أو يوجد يمنةً أو يسرةً أو على بعض الجهات الستّ، دون أن يحصل بحيث هو. وهذا في العبارة أسدّ من أن يقال «يوجد في مكان أو مُحاذاة»، لأن المكان هو ما يُقِلّ الثقيل ويمنع ثقله من توليد الهُويّ؛ والمُحاذاة مُفاعَلة من التحاذي وهو التقابُل، ولو وُجد جوهر واحد فقط، لم يكن ليحصل التحاذي والتقابُل.

وللجوهر بكونه في جهة حالة، كما له حالة بالتحيُّز والوجود وغيرهما. ويدلّ على ذلك استحالة كونه في مكانَين والوقت واحد، وليس لهذه الاستحالة وجه [ص ٤ أ] إلا لأنه يحصل على صفتَين ضدَّين بكونه في جهتَين، ولو لم يختصّ في كونه كائناً في جهة بحال، لم يكن ليستحيل ذلك. فأشبه هذا ما نقوله في إثبات الحال للعالم بكونه عالماً إنه، لما استحال أن يكون عالماً بالشيء جاهلاً به، وإن تغاير محلّ العلم والجهل، دلّ هذا على أن له حالاً بكونه عالماً.

وبعد فالتفرقة معقولة بين كون الجوهر في هذه الجهة وبين كونه في جهة أخرى. ولا يصح أن يُرجَع بهذه المفارقة إلا إلى صفة له، على نحو ما تقدّم.

فإن قيل [م ٨ أ] هاهنا: «إن[٢٤] الفرق يرجع إلى وجود معنى أو عدمه»، فذلك غير مستقيم لأن الأكوان لا تُدرَك[٢٥] ولا تُعرَف ضرورةً، وهذه المفارقة معلومة بهذا[٢٦] الطريق. وعدم المعنى يترتب على وجوده، فكيف يُجعَل[٢٧] علماً بعدم معنى؟ وبعد فإذا لم تكن لوجود معنى، فأولى أن لا تكون لعدمه.

ولا يمكن أن يقال «لانتفاء صفة»، لأن هذا يوجب أنه، حيث كان في جهة أخرى، كان على صفة فزالت بانتقاله عنها. ولو كان كذلك، للزم ثبوت هذه الحالة له في جهتَين على سواء.

ولا يمكن أن تُجعَل التفرقة راجعةً إلى كيفية صفة هي الوجود، لأن كيفية الصفة تتبعها، فإذا تجدّد كونه في جهة، وجب تجدُّد وجوده. وبعد فإن الوجود صفة واحدة، وكونه كائناً في الجهات متضادّ، فكيف يُجعَل ذلك كيفيةً في وجوده أوّلاً؟ وبهذا يفارق الباقي لأن الصفة هي الأُولى وإنما استمرّت في الثاني.

[٢٤] ص: بأن.

[٢٥] انظر ص ٢٦٤-٢٦٧.

[٢٦] م: بهذه.

[٢٧] أي عِلمنا بهذه المفارقة.

وكان يلزم أن يثبت لبعض صفات الفاعل القادر تأثير فيه[٢٨]، ومعلوم أن تأثيره هو في إيجاد معنى[٢٩] يُكسِب الجوهر هذه الحالة.

فصح لك بهذه الجملة بيان هذه الأحوال للجوهر.

فصل [في أن الجوهر لا حال له بكونه معدوماً]

ولا يصح أن تكون له بكونه معدوماً حال. وقد يكون[٣٠] له بكونه معدوماً حكم، لأنه عند عدمه يصح من القادر عليه إيجاده، فالفرق بينه وبين ما لا يصح إيجاده يرجع إلى حكمه.

وإنما نمنع من ثبوت حال له بكونه معدوماً لأنها، لو ثبتت، لصارت ضدّ صفة الوجود، فكُنّا لا نعرف باضطرار أن المعلوم إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، لأن الضرورة لا طريق لها في أن الذات لا تخرج عن صفتَين إلى ثالثة، وإنما نعرف هذا بتأمُّل ونظر. فيجب، إذا حصل العلم الضروري بما ذكرنا، أن يكون المرجع بالمعدوم إلى أنه معلوم ليس له صفة الوجود. وللضرورة مدخل فيما هذا سبيله، لأنّا نعلم أن الذات إمّا أن تكون لها صفة الوجود أو ليست لها هذه الصفة. فإذا كان الكلام في ثبوت صفة وانتفائها، أمكن فيه ما لا يمكن في إثبات صفتَين.

فإن قيل: «هلا كان للمعدوم بكونه معدوماً صفة، ويُرجَع بالموجود إلى ما انتفت فيه هذه الصفة، خلافاً لِما قلتم؟»، قيل له: لأنّا[٣١] نعلم الموجود أوّلاً ثم نعلم المعدوم، كما نعلم الإثبات ثم نعلم النفي. ولو كان كما قال، لكُنّا نعرف المعدوم أوّلاً لأن العلم بانتفاء الصفة فرع على العلم بثبوتها. فإذا عرفنا أن للموجود بكونه [م ٨ ب] موجوداً صفة ثم زالت، عرفناه معدوماً، ونعرف في الجملة أن ما ليست له هذه الصفة فهو معدوم.

وبعد فإذا أمكن تعليق الحكم بزوال صفة، فلا معنى لتعليقها[٣٢] بصفة أخرى. ولهذا منعنا أن يكون للعاجز بكونه عاجزاً حال، لما أمكن تعليق الحكم بزوال صفة القادر[٣٣]. ولهذا لا يصح إثبات معانٍ كثيرة يُجعَل حكمها ما يصح أن يرجع[٣٤] إلى زوال معانٍ. فإذا صحت هذه الجملة، وأمكن أن يُعلَّق الحكم الذي ثبت للمعدوم بزوال صفة الوجود، فلا وجه يقتضي إثبات صفة له بكونه معدوماً.

٢٨ أي كون الجوهر كائناً في جهة.
٢٩ أي الكون.
٣٠ أ: نقول.
٣١ م: لا لأنّا.
٣٢ كذا، والصحيح: تعليقه، أي الحكم.
٣٣ انظر ص ٥١٧.
٣٤ ص: يُرجَع به.

وبعد فلو كانت[٣٥] له بكونه معدوماً حال، لكانت مستحَقّةً للذات لأن غيرها من وجوه الاستحقاق لا يمكن ذكره. ولو كان معدوماً لذاته، لوجب تماثُل المعدومات. ويجب تماثُلها لو وُجدت أيضاً، لأن الوجود لا تأثير له في إخراج الذات من أن تُماثِل غيرها إلى أن تُخالفه. فصح أن لا حال للجوهر وغيره بكونه معدوماً.

فصل [في أن الجوهر ليست له صفة غير الصفات الأربع التي تقدّم ذكرها]

وليس يصح إثبات صفة للجوهر زائدة على ما قدّمنا[٣٦]، لفقد الطريق إليها، ومتى جوّزناه أدّى إلى كل جهالة.

ولا يمكن أن تُثبَت له صفة بالمعاني المُدرَكة التي تحلّه، لأن المرجع بذلك ليس إلا إلى وجودها في المحلّ، ولهذا لا نعلم أسود إلا مع العلم بسواده، وكذلك الحال في الطعم والرائحة والحرارة والبرودة. ولو كانت له حالة بهذه المعاني، لصح العلم بالذات عليها من دون العلم بما يؤثّر فيها، إمّا على جملة أو تفصيل[٣٧]. وكان يجب – والإدراك يتناول الجوهر على هذه المعاني – أن تجري له هذه الصفة مجرى التحيُّز، فلا يصح خروجه عنها ما دام موجوداً كما ثبت مثله في التحيُّز. وكانت تُدرَك[٣٨] لمساً كذلك[٣٩] كما يُدرَك متحيّزاً، لأن الإدراك متعلِّق بالشيء على أخصّ أوصافه.

فأما كونه مؤلَّفاً إلى غيره، فالحكم الذي يُنبئ عنه من صعوبة التفريق راجع إلى القادر لا إلى المحلّ. وكونه رطباً أو يابساً أو معتمداً يُرجَع به إلى أحكام لا إلى أحوال، على تفصيل في ذلك يُبيَّن في موضعه.

فصل [في أن التزايُد في صفات الجوهر لا يصح إلا في كونه كائناً في جهة]

فأما التزايُد في صفات الجوهر، فمُحال إلا في كونه كائناً، فإنه يتزايد عند كثرة الأكوان، لأن المعاني إذا كثرت لم يصح أن تشترك [ص ٤ ب] في اقتضاء صفة واحدة بل لا بدّ من تزايُد الصفات لتزايُدها.

وإنما منعنا من صحة التزايُد في كونه جوهراً ومتحيّزاً لأن إثبات صفة يكون حصولها [م ٩ أ] كأنْ لا تحصل لا يصح، لأنه يلزم مثله في المعاني. ثم يرجع بالنقض على ما ثبت من الأحكام من ذمّ أو مدح وغيرهما، ومعلوم أنّ الصفة الواحدة كافية في تعليق هذه الأحكام بها، فلا وجه للتخطّي إلى الزيادة فيها.

٣٥ م: كان.
٣٦ ص: قدّمناه.
٣٧ ص: أو على تفصيل.
٣٨ لعل الصواب: وكان يُدرَك، أي الجوهر.
٣٩ ص: – كذلك.

فإن قيل: «قد تُثبِتون للموصوف صفةً لا يثبت لها تأثير، وذلك كما تقولونه في المُريد لأنه يستوي الحال فيه بين أن يكون مُريداً بإرادة واحدة أو بإرادات كثيرة، فلا يحصل لهذه الزيادة[٤٠] تأثير. فهلا جاز مثله في الصفة الثابتة للجوهر بكونه جوهراً أو متحيّزاً؟»، قيل له: كونه مُريداً يستند إلى الإرادة، فإذا زادت الإرادات[٤١] فلا بدّ من تزايُد الصفات. ولزيادة الإرادة تأثير في المنع من[٤٢] ضدّها، فقد أثبتنا لها حكماً مّا فارقت[٤٣] حاله حال ما ألزمناهم[٤٤].

وبعد فإنه يستحقّ كونه جوهراً لنفسه. ولو تزايدت الصفة له بكونه جوهراً، لكان قد استحقّ صفتَين مثلَين للنفس، وهذا يقتضي أن يصير مثلاً لنفسه لأن هذه الصفة لو أنها حصلت لذات أخرى، لماثلته بها، فإذا حصلت له، وجب أن يصير مثلاً لنفسه. وإن حصلت الصفتان مختلفتَين، أدّى إلى أن يصير مُخالِفاً لنفسه على مثل هذا النهج.

وبعد فالتزايُد لا بدّ من استناده إلى علّة تتزايد أو شرط يتزايد، ككون المُدرِك مُدرِكاً عند كثرة المُدرَكات. ولا شيء تستند هاتان الصفتان إليه يصح التزايُد فيه. ولا يلزم على ذلك تزايُد وجوه القُبح مع امتناعه من نفس القُبح، لأنه عكس ما قلنا. فإنما أوجبنا في كل ما يتزايد أن يستند إلى متزايد، وما ذكره بخلافه لأنه إثبات لِما يقتضي التزايُد مع أنه لا يتزايد[٤٥]، فهو إذاً يعاكس ما قلناه.

وبعد فلو صح أن يتزايد تحيُّزه، لجاز في الجزء الواحد أن يصير بصورة جبل عظيم للزيادة الحاصلة في الصفة المُوجِبة للتزايُد والتعاظُم.

وكل هذه الجملة تُبطِل صحة التزايُد في هاتَين الصفتَين.

فصل [في أن صفة الوجود لا تزايُد فيها أيضاً]

فأما صفة الوجود، فلا يدخلها التزايُد في شيء من الذوات. ويُذكَر في الدلالة عليه ما قدّمنا من أن الصفة في تزايُدها لا بدّ من أن تستند إلى علّة متزايدة أو شرط متزايد، وما بدأنا بذكره من أن إثبات صفة لا يكون بين حصولها ونفي حصولها فُرقان لا يصح. ويختصّ هذا الموضع بوجوه أخر. منها ما قد ذكره أبو هاشم رحمه الله أنه، لو تزايد الوجود، لم يمتنع أن يكون للسواد وجهان في الحدوث يقابلان وجهَي البياض، ثم كان يصح حصوله على أحدهما دون الآخر، فيؤدّي إلى أن لا ينفيه على الإطلاق بل يوجد معه على بعض الوجوه.

[٤٠] م: الزيادات.
[٤١] م: الإرادة.
[٤٢] م: عن.
[٤٣] ص: ففارقت.
[٤٤] انظر ص ٥٣٦.
[٤٥] أ، م: تزايد.

ومنها - وهو أوضح الطُرُق - أن الذات إذا صح حصولها على أزيد [م ٩ ب] من صفة واحدة في حال الحدوث، صح أن تحصل على الزائد في حال البقاء، إذا لم يكن هناك ما يُحيل. يُبيّن هذا ما نعلمه من حال الجوهر إذا جاز أن يحصل كائناً بأكوان عدّة في حال الحدوث، جاز أيضاً مثله في حال البقاء، وكذلك غير هذه الصفة من الصفات المستحَقّة لمعانٍ. فلو كانت صفة الوجود مما يقبل التزايُد، لصح ذلك فيها في حال البقاء، فكان يمكن إيجاد الموجود وإحداثه حالاً فحالاً، وهذا فاسد بما نورده على النظّام[٤٦].

وليس لأحد أن يناقضنا بوجوه الأفعال فيقول: «إنها تحصل في حال الحدوث ويستحيل تجدُّدها في حال البقاء»، لأنّا قد قلنا إن هذه القضية[٤٧] لازمة ما لم يكن هناك مُحيل، وقد حصل هاهنا مُحيل. فإن الحُسن والقُبح يتبعان الحدوث، وفي حال البقاء لا يصح ذلك عليه[٤٨]. فإذا قالوا: «ففي مسألتنا أيضاً مُحيل، وهو استحالة أن يوجد الموجود حالاً بعد حال»، قيل لهم: فهذا تعليل الشيء بنفسه، فكأنكم قلتم: «يستحيل أن يوجد في حال البقاء لاستحالة إيجاد[٤٩] الموجود»، وأحدهما عند التحقيق هو الآخر. وليس كذلك ما قلناه، لأن أحدهما لا يصير هو الآخر من حيث ينفصل حال حدوث الشيء من حال بقائه، فغير ممتنع أن لا نُعطيه أحكام الحدوث إذا كان باقياً.

وبعد فلو صح تزايُده، لجاز أن يحصل على إحدى صفتَيه بقادر وعلى الأخرى بغيره، فيؤدّي إلى أن المقدور الواحد بينهما، والعلم باستحالة ذلك لا يقف[٥٠] على أن الوجود لا يتزايد.

وأحد ما قد استُدلّ به أن كون الذات قادراً لا يصح أن يزيد[٥١] تأثيره في المقدور الواحد على صفة واحدة، كما لا تؤثّر العلّة في معلولها بأزيد من صفة واحدة. وهذا الكلام يتبيّن في باب القدرة[٥٢].

وقيل: إنّا، إذا حقّقنا صفة الوجود، تبيّنّا أن التزايُد فيها لا يُعقَل، وذلك أنها الصفة التي تظهر بها أحكام أجناس الذوات، فكيف يتأتّى فيها التزايُد؟ وتحلّ محلّ القُبح والوجوب في أنه لا يدخلهما التزايُد.

وليس يمكن أن يُجعَل الوجود متزايداً لتزايُد حكمه في المنع، لأن المنع هو تابع للحدوث فلا يثبت في حال البقاء، فيجب أن يقع من القادر بكثرة الأفعال. ولولا ذلك، لصح أن يمنع أحدنا بحركة واحدة، لها صفات كثيرة في الوجود، سكنات كثيرةً.

[٤٦] راجع ص ٦٧-٦٨.

[٤٧] ص: الصفة.

[٤٨] كذا، ولعل الصواب: عليهما.

[٤٩] م: وجود.

[٥٠] كذا، والصحيح على الأرجح: - لا، انظر ص ٤٩٤.

[٥١] أ: يتزايد.

[٥٢] راجع ص ٤٣٩-٤٤٠.

وقيل أيضاً: «لو كان له[٥٣] في الوجود وجهان، لصح حصوله على أحدهما دون الآخر، فيُقضى بكونه موجوداً معدوماً، فيجري وجها المقدور مجرى المقدورَين». إلا أن المعدوم هو المعلوم الذي ليس له صفة الوجود[٥٤] أصلاً، وهذا قد حصلت [م ١٠ أ] له صفة الوجود، فكيف يكون معدوماً؟ ففي ذلك نظر.

فصل [في أن الجوهر جوهر في العدم كما هو في الوجود]

اعلم أنه، إذا صح أن له بكونه جوهراً حالاً، فهذه الحالة من حقّها أن تثبت له في العدم كما تثبت له في الوجود، ولأجل ذلك نقول إنه جوهر في العدم. وهكذا الحال في سائر صفات الأجناس الراجعة إلى ذواتها. وإنما قلنا هذا لأن الجوهر، وجميع الذوات، لا بدّ من أن يُثبَت مُخالِفاً لِما يخالفه في العدم. والمخالفة لا تقع بكونه ذاتاً – فإن الذوات مشتركة في ذلك – فيجب وقوعها بصفة، وتلك الصفة هي التي نُعبِّر عنها بكونه جوهراً. وإنما أثبتنا المخالفة في المعدومات لأنها معلومة، فإمّا أن يسدّ البعض مسدّ البعض في كونه معلوماً، أو لا يسدّ مسدّه. فإن قيل بالأوّل، لزم تماثُل جميع المعدومات، وهي، لو تماثلت في العدم، لتماثلت في الوجود. فإن قيل بالثاني، فقد ثبتت المخالفة، ولا تكون إلا بصفة.

ويُبيِّن هذا أنه، إذا لم يصح أن يُعلَم الشيء مُفصَّلاً إلا بعد العلم به على صفة، فكذلك إذا عُلِم جملةً. فإن جعل[٥٥] المخالفة واقعةً بصفة منتظَرة، لم يصح لأن الخلاف إذا كان حكماً ثابتاً، لم يصح فيما يؤثّر فيه أن يتراخى، بل يجب ثبوتهما معاً. ولأجل هذا، لم نقل بصحة الفعل ولا كونه قادراً. وعلى قريب من هذه الطريقة نقول: لو لم تتميّز لله تعالى في حال عدمها، حتى يعلم أن هذا مما إذا وُجد تحيّز وليس كذلك الآخر، لَماَ صح منه القصد إلى إيجادها ولا إلى إعادتها ثانياً. ولا يثبت التميُّز إلا عند الاختصاص بصفة.

ولك أن تقول: قد ثبت وجوب تحيُّز الجوهر عند الوجود واستحالته عند زواله. فلا بدّ من وجه، وإلا لم يكن بالوجوب أحقّ من الاستحالة. فإمّا أن يُجعَل الوجود هو المؤثّر في تحيُّزه تأثيرَ الإيجاب، أو يُجعَل تأثيرُه تأثيرَ الشرط، والمؤثّر على وجه الإيجاب غيرُه، لأن كل ما يحصل عنده غيرُه ويزول بزواله لا بدّ فيه من أحد هذَين. ولا يصح في الوجود أن يكون علّة التحيُّز، وإلا لزم في كل موجود أن يتحيّز. فيجب أن يكون شرطاً، والمؤثّر غيرُه. وذلك الغير إذا كان لا يصح إلا أن يكون صفةً أخرى تؤثّر فيه – من حيث يبطل استحقاق التحيُّز لشيء من وجوه التعليل – فتلك الصفة إمّا أن تكون مستدامةً أو متجددةً. فإن كانت

---

[٥٣] أي المقدور.

[٥٤] من هنا في ص ثغرة كبيرة قدرُها ثلاث ورقات على الأرجح.

[٥٥] أي الخصم.

متجددةً، حلّت محلّ التحيُّز، فلا يكون تعليل التحيُّز بها أولى من تعليلها بالتحيُّز. فيجب أن تكون مستدامةً في كل حال، فيثبت لنا ما نُريده.

وإن شئتَ، تُثبت ذلك على أن الجوهر جوهر لذاته. لأنه إن كان جوهراً لوجوده، لزم في الموجودات أجمع أن تكون جوهراً. ولا يمكن أن يقال: «يكون جوهراً لوجوده [م ١٠ ب] جوهراً»، لأن فيه تكراراً، ثم يقتضي دخول المعلول في العلّة. وكذلك لو قال: «كان جوهراً لأن الله تعالى خلقه جوهراً وأراد كونه جوهراً»، وإن كان في ذلك أن للفاعل فيه تأثيراً. ولا يصح أن يكون جوهراً لحدوثه لأنه، إن أُريد به الوجود، فقد مضى الكلام فيه؛ وإن أُريد حال الحدوث، لزم أن لا يكون جوهراً في حال البقاء. وإن كان لعدمه جوهراً، فيجب أن لا يثبت كذلك عند الوجود. ولعدم معنى لا يصح، لأنه مُزيل للإيجاب والاختصاص. ولوجود معنى لا يصح، لأنه ليس يُعقَل معنى هذا سبيله. والفاعل لا يؤثّر في صفات الأجناس. فليس إلا أنه كذلك لذاته.

والذات لا تخرج عن كونها ذاتاً، لأن معناه صحة العلم به والخبر عنه[٥٦]، وهو في كل حال بهذه المثابة، فيجب كونه جوهراً ما دام ذاتاً. يُبيّن هذا أن الصفة المقصورة على الذات تحلّ محلّ الصفة المقصورة على العلّة. فإذا ثبت أن الصفة ما دامت العلّة ثابتة لكونها مقصورةً عليها، فكذلك صفة الذات.

فإذا صح أن الجوهر يستحقّ هذه الصفة في حالتَي العدم والوجود، وصح أن تحيُّزه لا يثبت إلا عند الوجود، بطل قول من زعم أن كونه جوهراً ومتحيّزاً صفة واحدة، على ما دلّ عليه كلام الشيخ أبي عبد الله. ويبطل قول الشيخ أبي إسحاق إذا لم يُثبِت إلا كونه متحيّزاً «لأن الإدراك يتناوله، ولو كانت له صفة بكونه جوهراً، لتناوله[٥٧] الإدراك»، لأن الإدراك لا يتناول إلا الصفات المقتضاة عن صفة الذات، وهي تجري في الوجوب مجرى الصفة اللازمة له إذا حصل شرطها. فلا يجب، إذا لم نُدرِك جوهراً[٥٨]، أن ننفي هذه الصفة أصلاً.

فصل [فيما يصح أن يقال في الجوهر من حيث العبارة]

اعلم أن ما بعد ذلك هو كلام في الإسم والعبارة، فأما المعنى فهو ما تقدّم.

وقد يصح إجراء كل لفظة عليه في العدم، ما لم تكن مُفيدةً لوجوده لفظاً ولا من حيث المعنى. فلهذا يجوز أن يقال هو جوهر في العدم كما أنه جوهر في الوجود، لأنه ليس يقتضي إلا تحيُّزه عند الوجود. وهذا، وإن كان اصطلاحاً، فهو مُشابِه لطريقة اللغة[٥٩]، لأن الجوهر عندهم هو الأصل. قالوا «جوهر هذا الثوب جيّد أو رديء»، أي «أصله». وكانت الجواهر أصول الأجسام. وعلى مثل هذا صح في الأعراض أن تُسمّى أعراضاً وهي معدومة، لما لم يُفِد وجودها.

[٥٦] هذا هو معنى الشيء أيضاً، انظر أدناه ص ٢٣.

[٥٧] لعل الصحيح: لتناولها.

[٥٨] كذا، والصحيح على الأرجح: كونه جوهراً.

[٥٩] كذا، ولعله: أهل اللغة.

وقد يصح أن تكون هذه اللفظة مُعرَّبةً، ثم لا يقدح في كونها لغةً لهم، كما قالوا «استبرق» و«سجّيل» وغيرهما.

وليس يصح أن يقال إنه يُفيد الوجود، لأن حالته بكونه جوهراً غير حالته بكونه موجوداً. فإذا لم يكن بين الصفتَين تعلُّق، لم يمتنع إجراء هذا الوصف على ما ليس بموجود. وبعد، فتلك الصفة إذا صحت وثبتت، لم يجز في قولنا «جوهر» أن يُفيدها ويُفيد الوجود معها، لأن الأصل في اللفظة الواحدة [م ١١ أ] إفادتها لمعنى واحد إذا أمكن ذلك، ولا يتعدّى إلى معنيَين إلا أذا لم يمكن، كما يقال في البَلَق والبَقَع لأنه لم يكن بدّ من إفادة معنيَين بذلك، فلم يصح الاقتصار على معنى واحد.

وكما يصح أن يُسمّى جوهراً وهو معدوم، يصح أن يُسمّى شيئاً، لأن حقيقته ما يصح أن يُعلَم ويُخبَر عنه، وهو وإن كان معدوماً، فصحة العلم به قائمة. فإن زعم زاعم أن قولنا «شيء» ينصرف إلى الموجود، لم يستقم له ذلك لأنهم يقولون «علمتُ شيئاً موجوداً»، ولو كان كما يدّعونه، لاقتضى التكرار، كأنه يقول «علمتُ موجوداً موجوداً». وليس، إذا كان قولنا «واضح بيّن» في معنى واحد، مما يجب أن تُجعَل فائدة كل لفظتَين واحدةً. وبعد فقد يقول القائل «علمتُ شيئاً معدوماً»، ولو كان الأمر كما قالوه، لتناقض ذلك كأنه يقول «علمتُ موجوداً معدوماً».

وعلى ما ذكرناه، صح قول الله تعالى ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [٢/ ٢٨٤؛ ٣/ ٢٩؛ الخ]، لأن المقدور من حقّه أن يكون معدوماً. وقد قال تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَداً إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[١٨/ ٢٣-٢٤]، فأثبته شيئاً قبل الفعل والوجود. وكذلك قوله ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [١٦/ ٤٠] و﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً﴾ [٣٦/ ٨٢] و﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [٢٢/ ١]. فأما قوله تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾ [١٩/ ٩]، فإنما أراد «لم تك شيئاً مذكوراً»، لا أن[٦٠] الامتنان لا يصح بأن يُسمّى شيئاً، ولهذا قال في موضع آخر ﴿لَمْ يَكُن شَيْئاً مَذْكُوراً﴾ [٧٦/ ١] فأزال اللبس.

وقول أهل اللغة «لا شيء» لم يعنوا به المعدوم، وإن لم يكن بمجرّده مُفيداً لأنه حرف وإسم فلا بدّ من حذف، كأنهم أرادوا «لا شيء يُنتفع به».

إلا أن بين تسميتنا إيّاه جوهراً وتسميتنا له شيئاً فرقاً، لأنّا نقول هو جوهر لنفسه ولا نقول إنه شيء لنفسه، لأنه يجب أوّلاً ثبوت الصفة ثم تُجعَل للنفس، وليس له بكونه شيئاً صفة، وإنما الغرض ما فسّرناه. ولولا ذلك، لوجب تماثُل الأشياء لأنها أجمع قد استحقّت صفةً للنفس، كما وجب تماثُل الجواهر. وقد جرى في كلام الشيخ أبي علي أنه شيء لنفسه، ثم رجع عنه، وبقيت الإخشيدية[٦١] على القول بذلك.

[٦٠] أ: لأن.

[٦١] هي جماعة أصحاب أبي بكر بن الإخشيد (انظر ص ١١٤).

فصل [في الردّ على من قال بأن الجوهر ليس بجوهر في العدم]

وقد ذهب الشيخ أبو القاسم إلى أنه لا يُسمّى جوهراً وعرضاً في العدم، ويقال فيه «شيء» و«معلوم» و«مقدور» و«مُخبَر عنه»، حتى يصفه بأنه «مُثبَت» ولا يعني به الوجود[٦٢].

وربّما شنّع مُشنِّع فقال: «إن كان جوهراً وعرضاً في العدم، لم يصح وصف الله تعالى بأنه خلق الجواهر والأعراض». وهذا يُنبئ عن قلّة تحصيله، لأن الخلق والإحداث هو الإيجاد، والله تعالى هو الذي حصّل له[٦٣] صفة الوجود، فكان مُحدِثاً لها على الحقيقة. ثم يلزم من قال بأنه شيء في العدم [م ١١ ب] أن لا يكون الله تعالى فاعلاً لشيء، وإذا كان معلوماً، أن لا يكون خالقاً لشيء مما نعلمه.

فإن قال: «لو كان جوهراً في العدم، لكان متحيّزاً»، قيل له: ولم يجب ذلك، ولكل واحد من هذَين صفة مُخالِفة للأخرى، وإحداهما مشروطة بالوجود دون صاحبتها. فإن قال: «فكونه جوهراً وكونه موجوداً سواء، فإذا أثبتّموه جوهراً في العدم، فقد أثبتّموه موجوداً في العدم»، قيل له: إن صفة الجنس غير صفة الوجود بما قد مضى تفصيله.

فصل [في أن الجوهر ليس بمتحيّز وهو معدوم]

فأما التحيُّز، فثبوته للجوهر هو[٦٤] في حال وجوده، وإن كان مقتضىً عن صفة الذات، لكن الشرط فيه الوجود. ولسنا نُجوِّز وجوده غير متحيّز ثم يتحيّز، على ما يقوله أصحاب الهيولى.

وإنما منعنا من ثبوت هذه الصفة في العدم لأنها لو ثبتت، لوجب أن نرى الجواهر المعدومة لحصولها على الصفة التي يتناولها الإدراك، فإنها تُدرَك لتحيُّزها. وهذا أسدّ من أن يقال: «كان يجب احتماله[٦٥] للعرض وهو معدوم»، لأن لقائل أن يقول إن هذا الحكم فيه مشروط بالوجود. وفيما ذكرنا لا يمكن ذلك فيه، لأن الوجود لا تأثير له في الإدراك، لا فيما يرجع إلى المُدرَك لأنه لا يُدرَك لكونه موجوداً – فلهذا يمتنع إدراك كثير من الموجودات كالحياة والقدرة وغيرهما – ولا فيما يرجع إلى المُدرِك وحاسّته وما هو من تمامها. فإذا كان الجوهر عند الخصم قد حصل على الصفة التي يُدرَك عليها، فاشتراطه بالوجود لا معنى له.

٦٢ راجع المسائل ٣٧-٣٨.

٦٣ كذا، والصحيح: لها، أي الجواهر والأعراض.

٦٤ أ: – هو.

٦٥ كذا، أي الجوهر.

ولا يمكن أن يرتكب رؤية المعدوم، لأنه يجب فينا أن نراه لحصول الشرائط وتكامُلها. وكان لا يختصّ الإدراك، لو صح في المعدوم، بحاسّة دون أخرى، فكُنّا نُدرِك الصوت ونُدرِك الجواهر لمساً أيضاً، لأن الطريقَين لا يختلفان. ولا يمكن أن يقال: «إنّا نُدركه[٦٦]، لكنه يحصل فينا[٦٧] لبس»، لأنه ليس بينه وبين غيره تعلُّق يقتضي اللبس، على ما نقوله في المجاورة والحلول. ولا يصح أن يقال: «هو على الصفة التي يُدرَك عليها، ولكن اتّصال الشعاع[٦٨] شرط، وهو مفقود عند عدمه»، لأن اتّصال الشعاع بالمرئيّ ليس من شرط صحة الرؤية، على ما يختاره شيخنا أبو هاشم[٦٩].

وبعد فلو كان متحيّزاً وهو معدوم، لشغل المكان، لأن ذلك حكم هذه الصفة، وحكم الصفة الذي هو حقيقتها لا ينفصل عنها، كما نقوله في القادر وصحة الفعل.

وهذا[٧٠] يقتضي حلول المعاني فيه، ولا يصح في المعدوم أن يحلّ ولا أن يكون محلّاً، لأنه كان ينبغي ثبوت التضادّ في العدم وأن لا يصح عدم الضدَّين كما لا يصح وجودهما؛ ولأن المعقول من الحلول وجوده بحيث الغير وذلك الغير متحيّز، وهذا لا يصح في المعدوم. وكان لا يمتنع أن يقدر أحدنا [م ١٢ أ] بقدرة معدومة تحلّه فيقدر على ما لا يتناهى، لأنه إذا حلّ المعدومُ المعدومَ فحلوله في الموجود أظهر.

وبعد فكان يصح – وهو متحيّز في العدم – أن يُلاقي في تلك الحال جزءاً من إحدى جهاته، وكان إذا وُجد لا تصح مُلاقاته لستّة أمثاله على وتيرة واحدة[٧١]، لاشتغال إحدى جهاته بجوهر معدوم! وقد عرفنا أنه لا شيء من الجواهر الموجودة إلا وما قلناه صحيح فيه.

بل كان يجب – وهو متحيّز – أن يشغل الجهة، فكان يتعذر على أقدر القادرين منا الانتقال إلى بعض الجهات، لأن فيها جواهر معدومة، ومن حقّها أن تمنع بتحيُّزها كما يثبت ذلك عند الوجود. فإذا استحال المنع فيها، استحال ثبوت المؤثّر فيه، لأن ما أحال المعلول أحال حصول علّته على الوجه الذي يوجب الحكم[٧٢]. يُبيّن ذلك أن حكم الصفة لا ينفصل عنها، ويجري مجرى معلول العلّة مع العلّة. فإذا امتنع الحكم، عرفنا امتناع الصفة المُوجِبة له. فلا يصح وقوفه على شرط كما لا يصح مثله في العلّة، ولولا ذلك، لصح كونه كائناً في العدم ويُشترَط ظهور حكمه بالوجود.

فقد صح إذاً أن التحيُّز يختصّ بحال الوجود.

[٦٦] أي الجوهر المعدوم.

[٦٧] م: فيها.

[٦٨] أي الشعاع المنفصل من العين.

[٦٩] انظر ص ٧٢٥.

[٧٠] أي كون الجوهر متحيّزاً وهو معدوم.

[٧١] انظر ص ٨١.

[٧٢] هذا مبدأ كثيرا مّا ذُكِر في كُتُب القاضي عبد الجبّار وأصحابه، راجع مثلاً المغني ٦، ٢/ ١٥٢ و ٨/ ٩٨، وهنا ٦٩-٧٠، ٢٤٨، ٥٦٣، ٧٠٠.

فصل [في أن الجوهر متحيّز لذاته، بشرط الوجود]

اعلم أن تأثير الوجود في هذه الصفة هو تأثير الشروط، والمؤثّر في الحقيقة ما عليه في ذاته، لكنه لا يؤثّر إلا بهذا الشرط، وليس يُعقَل شرط سواه. فيجب متى وُجد أن يحصل متحيّزاً لحصول المقتضي والشرط جميعاً.

وإنما جعلنا استحقاق هذه الصفة للوجه الذي ذكرناه لأنّا لو جعلنا الوجه في استحقاقها مجرّد الذات، وجب ثبوتها في العدم، وقد بيّنّا أنها لا تثبت إلا عند الوجود. ولا يصح أن يُجعَل الوجود مؤثّراً، وإلا لزم أن تشترك الموجودات أجمع في التحيُّز. وكذلك الحدوث، إن أُريد به الوجود نفسه. وإن أُريد به حال الحدوث، لزم أن لا يتحيّز في حال بقائه، كما لا نصفه قبيحاً حسناً في حال البقاء. فأما المعدوم[٧٣]، فقد بيّنّا إحالته لهذه الصفة. وأما الحدوث على وجه، فإشارة إلى ما لا يُعقَل، وبهذا يفارق وجوه الحُسن والقُبح لأنها معقولة.

وأما عدم معنى، فلو أثّر في تحيُّزه، للزم تحيُّزه أبداً. هذا والعدم مَقطَعة الاختصاص والإيجاب، على ما نُبيّنه في موضعه[٧٤]. ثم إن كان لعدمه يقتضي تحيُّزه، لزم إذا وُجد ذلك المعنى أن يزول تحيُّزه، ولا معنى يُعقَل هذا سبيله.

ولا يصح أن يكون متحيّزاً لوجود معنى، لأنه إمّا أن يوجد فيه، أو في غيره، أو لا في محلّ. فإذا وُجد في غيره، لم يختصّ به بل اختصاصه هو بما وُجد فيه. فإذا وُجد لا في محلّ، لم يصح لأن هناك وجهاً في الاختصاص [م ١٢ ب] أبلغ منه، وهو الحلول فيه. ولا يصح أن يوجد فيه فيتحيّز به، لأن وجوده فيه يقتضي تحيُّزَه أوّلاً لتصح فيه طريقة الحلول، فكيف يقف تحيُّزه عليه؟ وهذا يوجب أن لا يثبت واحد من الأمرَين.

وبعد فلو كان الجوهر متحيّزاً لمعنى، لزم في جميع صفات الأجناس مثله، حتى يثبت سواداً لمعنى يوجد لا في محلّ. ولزم من ذلك، لو وُجد المعنيان، أن يصير جوهراً سواداً، وذلك باطل.

وبعد فذلك المعنى لا بدّ من اختصاصه بصفة لأجلها يوجب كون الجوهر متحيّزاً، وبها يخالف مُخالِفه ويوافق مُوافِقه، كما ثبت هذا الحكم في الجوهر. فلو جاز أن يكون تحيُّز الجوهر مستحَقّاً لمعنى، مع أن سبيله وقوع الخلاف والوفاق به، جاز في ذلك المعنى أن يستحقّ صفته لمعنى آخر، ثم يتّصل بما لا يتناهى.

وبعد فغير ممتنع أن توجد أمثال لذلك المعنى، لأنه لا مانع يمنع منه. ولو وُجدت، لاقتضى كونَ الجوهر الواحد بمنزلة الجبل العظيم. ولا يمكن المنع من صحة وجود أمثال ذلك المعنى، كما نمنع من وجود مثل القدرة، لأن صفة التحيُّز في الجواهر غير مختلفة، وصفة القادر في الذوات مختلفة، فلهذا صح ما رتّبنا عليه الدليل.

٧٣ كذا، والصحيح على الأرجح: العدم.

٧٤ راجع ص ٢٤٥.

وإن شئتَ، استدللتَ بدلالة تدلّ على أن التحيُّز في الجوهر مقتضى صفة الذات. فتكون دلالةً في أصل المسألة وتختصّ هذا الموضع، وهو أن تحيُّزه لا يصح أن يكون مستحَقّاً لأجل معنى. وهي أن تقول: قد صح في الجوهر أنه يختصّ في حال عدمه بصفة، وأنها لا تظهر إلا بالتحيُّز. فيجب كونه مقتضىً عن الصفة الذاتية، وإلا لم يصر طريقاً إليها. ومع أنها مستحَقّة لِما هو عليه في ذاته، مُحال أن تُستحقّ لمعنى، لأن فيه ضرباً من التنافي. فإنه إذا كان[٧٥] مستحَقّاً لِما عليه في ذاته، وجب حصوله لا محالة، وإذا كان مستحَقّاً لمعنى، جاز حصوله وجاز أن لا يحصل، وذلك متناف. وليس لأحد أن يقول: «هلا كان كونه جوهراً أيضاً مقتضىً عن صفة أخرى، كما قلتم في كونه متحيّزاً؟»، وذلك لأن تلك الصفة يكون ثباتها على حدّ ثبات الجوهرية[٧٦]، فلا تكون إحداهما بالتأثير في الأخرى أولى من خلافه. وكونه متحيّزاً مع كونه جوهراً بخلاف ذلك، فصلح فيه هذه الطريقة.

وأكثر ما ذكرنا من الوجوه المتقدمة يمكن أن يُبطَل به أن كونه جوهراً لمعنى، كما [م ١٣ أ] يُبطَل به أن تحيُّزه لمعنى.

فصل [في أن تحيُّز الجوهر لا يحصل بالفاعل، وكذلك صفات الأجناس كلها]

والذي يجوز وقوع الاشتباه فيه من الأقسام أن يُجعَل تحيُّزه بالفاعل. وهذا أصل الكلام في أن صفات الأجناس أجمع لا يصح أن تحصل بالفاعل، وهو موضع الخلاف بيننا وبين مخالفينا. والطريقة التي نُوردها شاملة للكل، ولكن الوجه الذي نستدلّ عليه يختلف بحسب ما يعرض الكلام فيه.

والأصل في ذلك أن نقول: لو كان تحيُّزه بالفاعل، لصح منه أن يوجده ولا يجعله متحيّزاً، وأن يجعله سواداً بدلاً من تحيُّزه، وأن يجمع بينهما فيجعله جوهراً سواداً. ثم، لو قُدِّر طروء بياض عليه، لوجب أن يبقى من حيث هو متحيّز وينتفي من حيث هو سواد، فيقتضي أن يكون موجوداً معدوماً.

وإنما قلنا «كان يصح إيجاده ولا يجعله متحيّزاً» لأنّا قد بيّنّا أن التحيُّز صفة منفصلة عن صفة الوجود. والوجه الذي يحصل عليه الفعل بفاعله يصح منه أن يجعله عليه وأن لا يجعله عليه، كما يصح منه أن يوجده أصلاً وأن لا يوجده. ولهذا صح أن يوجِد الكلام فيجعله خبراً، ويصح أن يوجده ولا يجعله كذلك. وحقيقة الفاعل تقتضي ما ذكرناه. وبهذا يبطل قول من يقول: «فكما لا يصح منه أن يوجده ولا يجعله فعلاً، فكذلك ما قلتم»، لأن كونه فعلاً وموجوداً[٧٧] من جهة الفاعل سواء، فكأنه يقول «يوجده ولا يوجده». والتحيُّز صفة زائدة على الوجود، فهو مُشبِه لكون الكلام أمراً وخبراً.

[٧٥] أي كونه متحيّزاً.
[٧٦] أ: على ثبات الجوهر.
[٧٧] لعل الصحيح: وكونه موجوداً.

وإنما قلنا «كان يصح أن يجعله سواداً بدلاً من كونه متحيّزاً» لأن الصفات كلها عند الخصم مستحَقّة بالفاعل، وليس يُثبِت صفةً تستحقّها الذات لجنسها، فيقال إن خلافه لا يصح. فلا بدّ من تجويز ما قلناه.

وإنما أوجبنا صحة جمعه بينهما لأنه ليس بين هاتَين الصفتَين تنافٍ ولا ما يجري مجراه. وإنما يمتنع كون الشيء على حالَين أو حكمَين لتضادّهما بأنفسهما أو بواسطة، فلهذا لم يصح في الصيغة الواحدة أن تكون أمراً نهياً أو أمراً تهديداً، لاستنادهما إلى أمرَين ضدَّين. ولم يمكن في الشيء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً لأن فيه ما هو آكد من التنافي، لأن القبيح يقبح لوجه والحسن يحسن لتعرّيه من ذلك الوجه. وعلى هذه الجملة، لما صح في صيغة الأمر أن يُراد بها غير الحكم من الخبر، ولم يكن بين الإرادتَين تنافٍ، جاز أن يُراد بها على ما نختاره في العبارة الواحدة وتناوُلها لشيئَين مختلفَين. ولا يمكن أن يُثبَت بين حكمَي هاتَين [م ١٣ ب] الصفتَين تنافٍ، لأن أحكام كل واحدة من الصفتَين تصح مع أحكام الأخرى، من الإدراك ومخالفة ما يخالف ومُضادّة ما يُضادّ. فإن قال: «إن كونه متحيّزاً يُصحِّح وجود البياض فيه، وكونه سواداً يُحيله فلم يصح اجتماعهما»، قيل له: إن تحيُّزه إنما يُصحِّح وجود البياض إذا لم يكن مع تحيُّزه سواداً، فإن حصل[78] كذلك، لم يثبت التصحيح الذي ادّعاه. وهو بمنزلة أن يقال: «كون الحيّ حيّاً يُصحِّح كونه مشتهياً ونافراً وجاهلاً»، لأنه إنما يُصحِّح هذه الصفات بشرط أن لا يجب كونه عالماً، وبشرط جواز الزيادة والنقصان على الحيّ. فلهذا لم يثبت بين كونه حيّاً وبين كونه مشتهياً وما شاكله تنافٍ.

وكذلك الجواب إذا قال: «من حقّ السواد أن يحلّ، ومن حقّ المتحيِّز استحالة الحلول عليه»، لأنه إنما يصح حلول السواد إذا لم يكن مع كونه سواداً متحيّزاً، فإن[79] ثبت تحيُّزه استحال أن يحلّ.

فإن قال: «أجعلُ التنافي بين حكمَي هاتَين الصفتَين ما أنهيتم إليه الدلالة من وجوب كونه موجوداً معدوماً»، قيل له: التنافي يجب أن يثبت بين الشيئَين لأمر هو موجود في الحال، لا أن يُجعَل مُعلَّقاً بأمر هو منتظَر.

وقد حُكي عن أبي إسحاق النصيبي أنه قال: «إذا كان عندكم أن الذات الواحدة لا يصح أن تحصل سواداً متحيّزاً لكون هاتَين الصفتَين مستحَقّتَين للذات، فكذلك لا يصح اجتماعهما في الشيء الواحد وإن استُحقّا بالفاعل، لأن ما كان من حكم الصفة لا يتغيّر في الوجه الذي يُستحقّ لأجله. يُبيّن هذا أن كون العالم عالماً على وجه واحد بالشيء، لما استحال مجامعته لكونه جاهلاً بذلك الشيء على وجه واحد، استحال في كل العالمين حتى لا يفترق الحال بين العالم للذات وبين العالم لمعنى». وهذا بعيد، لأنه يصح لنا أن نحكم باستحالة اجتماع هاتَين الصفتَين للذات الواحدة، لقولنا بأن الاختيار لا مدخل له في هذه الصفات لكونها مستحَقّةً لذواتها وأجناسها. وكان عندنا أن هذه الأجناس لا بدّ من مخالفة بعضها لبعض، وأن صفة الواحد منها مُحال أن يستحقّها إلا ما هو من جنسه. فتمّ لنا ما لم يتمّ لمن يُعلِّق هذه الصفات بالفاعل ويجعلها موقوفةً على اختياره. فالكلام لازم له.

[78] م: فإذ صح.

[79] م: فإذا.

وإذا صحت هذه الجملة، لزم ما قلناه من كونه موجوداً معدوماً لو طرأ البياض عليه. ولا يمكنه أن يقول: «إن البياض لا يوجد إلا على صفة تُضادّ السواد وعلى صفة تُضادّ التحيُّز، فيوجب انتفاءه من الوجهَين»، لأن القادر غير مُلجأ إلى أن يجعله على الصفتَين معاً، ولو جعله على إحداهما، لكان الذي قلناه صحيحاً.

ولا يُنجيه من هذا الإلزام أن يقول: «فالوجود صفة واحدة»، لأنه أكّد الإلزام، فيجب أن تكون ثابتةً منتفيةً.

ولا يصح أن يُجعَل زوال تحيُّزه على سبيل التبع لزوال وجوده، من حيث احتاج [م ١٤ أ] إليه فيزول لزوال ما يفتقر إليه، لأن تحيُّزه ليس يفتقر إلى كونه سواداً، لصحة وجود المتحيّز غير سواد[٨٠]، فحصل أن هاهنا جنبةً تقتضي زوال السواد وأخرى توجب دوام التحيُّز، فيجب أن يبقى من حيث التحيُّز وينتفي من حيث السواد.

فهذه طريقة الدلالة في ذلك. وإن شئتَ، بنيتَ الدلالة على ما تقدّم من الأصول، ثم قلتَ: كان يلزم صحة أن يجعل[٨١] السواد كوناً، ونحن قادرون على الكون، فيجب قدرتنا على السواد، حتى يصح منا أن نجعل الكون سواداً، لأن من قدر على جعل الذات على صفة قدر على أن يجعلها على كل صفة تكون عليها بالفاعل[٨٢]، كحروف الخبر.

ولك أن تقول: كان يلزم في الكون أن يصح أن يجعله كوناً تأليفاً، وفي الإرادة أن يجعلها إرادةً اعتقاداً. فمن حيث هو كون يكتفي فيه بالمحلّ الواحد، ومن حيث هو تأليف يفتقر إلى محلَّين. ومن حيث كانت إرادةً تفتقر إلى الاعتقاد[٨٣]، ومن حيث كان اعتقاداً يستغني عن اعتقاد آخر. وطريقة أخرى، وهو[٨٤] أن تقول: لو كانت هذه الصفات بالفاعل، لوجب أن يكون لصفة من صفاته فيها تأثير، وصفات الفاعل المؤثّرة هو[٨٥] كونه قادراً عالماً ومُريداً وكارهاً ومتفكراً. فأما كونه قادراً فلا يتعدّى طريقة الإحداث، وكونه عالماً يؤثّر في ترتيب الفعل. ولو كانت هذه الأجناس تقف على كونه عالماً، لم يكن ليصح منه إيجاد الأفعال وهو نائم أو ساهٍ. وبهذا يبطل أن يؤثّر فيها كونه مُريداً أو كارهاً أو ناظراً. ولو كان لكونه ناظراً في ذلك تأثير، لاستحال في القديم تعالى إيجاد الأجناس لاستحالة الصفة المؤثّرة عليه.

طريقة أخرى، وهو أنّا قد دللنا على أن التحيُّز مقتضى صفة الذات، لأن الجوهر يختصّ في حال عدمه بصفة، والطريق إليها هو التحيُّز، فلا بدّ من كونها[٨٦] مقتضاةً عنها لتصير طريقاً إليها. والصفة إذا كانت مقتضاةً عن أخرى، لم يصح كونها بالفاعل لأن في ذلك ضرباً من التنافي.

[٨٠] م: غير أسود.

[٨١] أي الفاعل، وهو الله.

[٨٢] م: بالفاعلين.

[٨٣] انظر ص ٤٧٢.

[٨٤] كذا.

[٨٥] كذا!

[٨٦] كذا، ويعني الصفة التي هي التحيُّز.

فأما الدليل الذي ذكره الشيخ أبو علي من أنه «كان يصح أن يجعله سواداً بياضاً فكان يُرى الجسم على هاتَين الهَيئتَين، ولا يصح أن يكون المانع التضادّ لأن الشيء لا يُضادّ نفسه»، فقد اعترضه الشيخ أبو هاشم بأن قال: كما لا يصح اجتماع الضدَّين، فلا يصح أيضاً حصول الذات على صفتَين ضدَّين، لأن ما يكون بالفاعل [م ١٤ ب] يتبع ما يصح دون ما يستحيل، فإنه لا يكون بالفاعل. وما يستحيل يجب أن نتطلب وجهاً لاستحالته، فيجب أن نعتمد ما قدّمناه.

ورأيتُ فيما جمعه قاضي القضاة في **تعليق البغداديات** أن الشيخ أبا عبد الله قال: قد ذكر الشيخ أبو علي هذه الدلالة في **النقض على ابن الروندي**[٨٧]، مستدلاً بها على أن السواد لا يجوز كونه سواداً لعلّة، وإلا كان يصح أن يجتمع المعنيان فيه فيكون سواداً بياضاً. ثم اعترضه الشيخ أبو عبد الله بمثل ما تقدّم، لأن تضادّ المُوجَب يُنبئ عن تضادّ المُوجِب. وكذا ذكر هذه الحكاية في **المغني**.

وقال بعض شيوخنا: «يمكن تصحيح ذلك بأن يقال: فكان يجوز من الفاعل أن لا يجعل أحدهما مُنافياً للآخر كما يصح أن يجمع بينهما، لأن على مذهب المُخالِف تكون المُنافاة تابعةً لجعل الجاعل. فإذا صح هذا، استقام كلام الشيخ أبي علي رحمه الله». وهذا أيضاً لا يُعتمد، لأنه لا يجب في حكم الصفة أن يكون بالفاعل، وإن كانت نفسها بالفاعل. يُبيّن ذلك أن كونه أمراً يحصل بالفاعل، فإذا تناول القبيح لم يتعلق بالفاعل قُبحه.

فالذي يمكن نصرة هذه الطريقة به ما قاله قاضي القضاة، وكذلك أشار الشيخ أبو عبد الله إليه، على ما حكاه عنه في **تعليق البغداديات** وفي **المغني**. قال: لو كان سواداً بالفاعل، لكان الذي يُدخله في كونه سواداً ليس إلا أنه أحدثه وفعله فقط، لأنه لا يمكن أن يقال[٨٨] «يكون سواداً لأنه فعله سواداً»، من حيث يكون تعليلاً للشيء بنفسه وبما تدخل العلّة تحته. فإذا كان المؤثّر في كونه سواداً ما ذكرنا، وكذلك في كونه بياضاً، ليس إلا إحداثه أو فعله إيّاه، فيجب متى أحدثه أن يكون على الصفتَين جميعاً لحصول المؤثّر فيهما. فإن قال قائل: «الخبر عندكم خبرٌ بالفاعل، وكذلك الأمر، ثم لا يلزم إذا أوجده أن يكون خبراً أمراً، فكذلك ما نقوله»، قيل له: إنّا لا نجعل المؤثّر في كونه خبراً أنه فعله فقط، ولا في كونه أمراً، وإنما نقول: يصير كذلك لأنه أراد الإخبار به وأراد المأمور به.

فلا يمكِن الخصم أن يجعل المؤثّر في صفات الأجناس كون المُريد مُريداً، وإلا كان لا يقع شيء من الأجناس في حال السهو والنوم. ومن هذه الجهة قربت هذه الطريقة مما قدّمنا ذكرها[٨٩] من أنه لا بدّ من أن يكون لبعض صفات الفاعل تأثير فيه.

٨٧ الأرجح أنه كتاب نقض التاج.

٨٨ أ: - يقال.

٨٩ كذا.

فصل [في أن الجواهر مُحدَثة، لاستحالة خلوّها من حوادث فيها وهي الأكوان]

اعلم أن الذي بقي علينا أن نتكلم فيه من وجوه استحقاق صفات الجوهر كونُه كائناً واستحقاقه إيّاه لمعنى، وهذا إنما نذكره في باب الأكوان[٩٠]. والذي نذكره الآن هو كيفية وجوده، فإنها [م ١٥ أ] عندنا بطريقة الحدوث.

والأصل فيما يدلّ على حدوث الجواهر والأجسام استحالة انفكاكها من حوادث هي الأكوان، وما لم ينفكّ من مُحدَث ولم يتقدمه فهو مُحدَث مثله. ومبنى ذلك على ثبوت الأكوان وحدوثها، وهذا موضعه عند الكلام في الأكوان. فإذا صح أن هاهنا معنىً مُحدَثاً، فالذي به نعلم استحالة خلوّ الجسم منه أنّا قد بيّنّا أنه لا يوجد إلا وهو متحيّز. ولا بدّ في المتحيّز من أن يكون في جهة، ولا يكون في جهة إلا بكون. يُبيّن هذا ما نعلمه من أن الأجسام لا تخرج من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، ولا تُعقَل إلا كذلك. ولا شيء يوجب فيها هذا الحكم إلا تحيُّزها، فيجب، متى حصلت موجودةً متحيّزةً، أن يقترن بها هذا الحكم. ولو جاز خلوّها من هذه المعاني في حال، لجوّزناه الآن بأن تبقى على حالها في الخلوّ، احترازاً من اللون الذي، وإن صح خلوّه[٩١] منه من قبل، فلا يصح بعد وجوده فيه أن يخلو منه ومن ضدّه[٩٢]. وحال الجسم في سائر الأوقات هذه الحالة، وإن كان لا يُسمّى ما يحصل فيه حال حدوثه حركةً أو سكوناً، إلا أنه لا يخلو من معناهما.

وإنما شبّهنا حال الجسم فيما قبل بحاله الآن لأن الأحكام الواجبة والمستحيلة والجائزة لا يتغيّر الحال فيها بالأزمان والأمكنة. ولا يُشبِه ما ذكرناه وجوب عدم الجواهر فيما لم يزل وصحة أن توجد من بعد وأن تُعدَم، لأنه إنما وجب عدمه[٩٣] لم يزل لاستحالة وجوده، إذ[٩٤] لو صح وجوده، لأدّى إلى انقلاب جنسه. وليس هكذا[٩٥] من بعد، فلم يستوِ الحال في الوقتَين. وليس كذلك حال الجسم في هذه الصفات، لأن المقتضي لها أجمع في الحالَين واحد. فبهذه الطريقة نعرف امتناع خلوّ الجسم من هذه المعاني.

وقد ذُكِر عن أبي الهذيل رحمه الله في ذلك طريقةٌ أخرى، وهي أنه، لو خلا الجسم من الاجتماع والافتراق، ثم وُجدا فيه، لكان إمّا أن يقال بأن الاجتماع فيه كان هو السابق، أو الافتراق. فإن سبق الاجتماع إليه، فجمعُ ما ليس بمفترق مُحال. وإن كان السابق هو الافتراق، فتفريقُ ما ليس بمجتمع مُحال. فيجب إذاً أن نحكم باستحالة خلوّه منهما.

[٩٠] راجع ص ٢٣٧-٢٤٩.
[٩١] أي الجوهر.
[٩٢] انظر ص ٥٢.
[٩٣] كذا، ويعني الجوهر.
[٩٤] م: فإذا.
[٩٥] م: كذلك.

وحُكي عن الشيخ أبي علي رحمه الله طريقتان غير ما تقدّم. إحداهما: «لو جاز خلوّه منه[٩٦] فيما مضى، لجاز أن نُخليه الآن من الاجتماع والافتراق، [م ١٥ ب] ولصارت حالته في جواز إخلائنا إيّاه منهما كجواز خروجه من إحدى الصفتَين إلى الأخرى». إلا أن ذلك معترَض، من حيث لا يصح من أحدنا إزالة الاجتماع إلا بضدّ هو الافتراق، فيقول قائل: «إن بعد وجودهما فيه، لا يصح خروجه من أحدهما[٩٧] إلا إلى الآخر[٩٨]، كما تقولونه في الألوان، وإن كان في الأوّل يصح خلوّه من الأمرَين».

وثانيهما[٩٩] أنه «لو جاز خلوّه من هذه المعاني، لجاز اجتماعها فيه. فلما امتنع اجتماعها، امتنع خلوّها[١٠٠]». وهذا أيضاً معترَض، لأن حالة الخلوّ لا تُرَدّ إلى حالة الاجتماع، منْ حيث أن التضادّ يمنع من الاجتماع، وهذا لا يوجد في الخلوّ، فإن التضادّ فيه مرتفع. فالصحيح ما قدّمنا.

فإذا ثبت استحالة خلوّه من هذه المعاني المُحدَثة، وصح امتناع تقدُّمه في الوجود لها، فيجب أن يكون حادثاً مثلها، لأنه قد صار حظّه في الوجود كحظّ هذه المعاني التي لا يجوز وجوده من دونها، ولأنه، لو كان قديماً، لوجب تقدُّمه على هذه الحوادث بما لو كانت هناك أوقات لكانت غير منحصرة، لأنه لو تقدّمها بأوقات منحصرة، أمكنت الإشارة إلى أوّل لوجوده، فيلحق بالمُحدَثات. فإذا كان هذا من حكم القديم، وقد عُلِم أنه لا يسبقها في الوجود، بطل كونه قديماً، وببطلان قِدَمه ثبوت حدوثه.

فصل [في أن العلم بأن ما لم يخلُ من المُحدَث فهو مُحدَث هو علم مكتسب]

إن قال قائل: «ما حال العلم بأن ما لم يخلُ من المُحدَث فهو مُحدَث؟ فإن جعلتموه ضرورياً، فلا وجه لعدّه في جملة الدعاوي والأمور المعروفة اكتساباً. وإن جعلتموه من باب الاكتساب، فيجب صحة أن يتقدم للمرء العلم بالأصول الثلاثة[١٠١]، ثم لا يعرف حدوث الجسم»، قيل له: أما العلم بأن الجوهر متى لم يتقدم مُحدَثاً بعينه فيجب أن يكون مُحدَثاً، فهو ضروري. لكنّا[١٠٢] [ص ٥ أ] إنما نعدّ هذا الباب من جملة الدعاوي لأنّا نُريد إثباته مُحدَثاً من حيث لم يتقدم مُحدَثاً موصوفاً غير مُعيَّن. وفي الموصوفات من الاشتباه ما ليس في المُعيَّن، ولهذا صح من بعضهم أن يعتقد حوادث غير متناهية، فلا يعرف حدوث الجسم، وإن اعتقده غير خالٍ من الحوادث. فوجب[١٠٣] إذاً أن نعرف حدوثه بعلم مكتسب. وطريق اكتسابه أن نفعل

[٩٦] كذا، ولعله الكون.
[٩٧] م: إحداهما.
[٩٨] م: الأخرى.
[٩٩] كذا، والصحيح: وثانيتهما.
[١٠٠] كذا.
[١٠١] أي العلم بثبوت الأكوان، والعلم بحدوثها، والعلم بأن الجواهر لا تنفكّ منها.
[١٠٢] هنا ينتهي ما سقط من ص.
[١٠٣] ص: فيجب.

علماً ثالثاً عندما نعرف استحالة خلوّه من الحوادث، فيصير ما تقدّم من العلوم داعياً لنا[١٠٤] إلى فعل هذا الثالث، على ما نقوله في العلم بقُبح الظلم المُعيَّن[١٠٥]، ويخلص [م ١٦ أ] الداعي[١٠٦] فلا يمانعه صارف، فلهذا يقع لا محالة.

فصل [في وجه الدلالة على حدوث الجسم]

والذي يدلّ في التحقيق من هذه الحوادث على حدوث الجسم هو الحادث الأوّل الذي لا يصح إلا من جهة الله سبحانه، لأن استحالة تقدُّمه[١٠٧] له في الوجود هو الذي يقتضي أن حكم الجوهر حكمه. فأما الحوادث الأخر، فقد تقدّمها الجسم، فلهذا لا تدلّ على حدوثه. إلا أنه لما تعذّرت الإشارة إلى ذلك الحادث بعينه، راعينا في الدلالة استحالة خلوّه من الحوادث أجمع وامتناع تقدُّمه عليها، ليدخل ذلك فيه. وبهذا نُبطِل قول من قال[١٠٨]: «فإذا لم ينفكّ من حادث في الحال ولم يقتض حدوثه في الوقت، فكذلك لا ينفكّ من الحوادث أصلاً، ولم يدلّ على حدوثه»، لأنه إنما لم يدلّ على حدوثه في الوقت لأن تقدُّمه له حاصل. فإذا صُوِّر الكلام على ما ذكرنا[١٠٩]، لم يثبت تقدُّم للجوهر[١١٠] على الحادث الأوّل.

فصل [في إبطال القول بأن الحوادث لا أوّل لها]

اعلم أن من تمام الكلام في حدوث الأجسام أن نتكلم في أنه لا يصح حدوث حادث قبل حادث لا إلى أوّل، لأنه إذا لم يُجعَل لهذه الحوادث أوّلٌ، لم يثبت حدوث الجسم بامتناع خلوّه منها. وهذا هو الذي يعتمده أكثر الفلاسفة، لأنهم لم يجعلوا لحركات الفلك أوّلاً. وهو شُبهة ابن الروندي، ويزعم أنه إذا جاز حدوث حادث بعد حادث لا إلى آخِر، حتى لا يُشار إلى حال إلا ويصح من الله تعالى أن يفعل غير ما فعله، فكذلك يجوز حدوث شيء قبل شيء لا إلى أوّل، لأن الطريقة فيهما سواء. ومن هذا الموضع وقع للشيخ أبي الهذيل القول بتناهي حركات أهل الجنة وأنهم ينتهون إلى سكون دائم يلتذّون به، فمنع من

[١٠٤] ص: – لنا.
[١٠٥] انظر ص ٥٩٣.
[١٠٦] م: الدواعي.
[١٠٧] أي الجسم.
[١٠٨] م: يقول.
[١٠٩] م: ذكرناه.
[١١٠] م: للجوهر تقدُّم.

حدوث حادث لا إلى آخِر، حتى لا يلزمه القول بحدوث حادث قبل حادث لا إلى أوّل. وهذا مذهب قد رجع عنه، ولم يبق على القول به إلا يحيى بن بشر الأرّجاني[١١١].

والأصل في هذا الباب أن الحادث لا بدّ له من مُحدِث، ولا بدّ من تقدُّم كونه قادراً على حدوثه لِما ثبت من وجوب تقدُّم الاستطاعة[١١٢]. وإذا وجب ذلك، لم يكن بدّ من إثبات أوّل للحوادث لأنه، لو لم يكن لها أوّل، لم يكن ليلزم وجوب تقدُّم غيرها عليها. فإذا ثبت الكلام على هذه الأصول، صح ما نُريده. وقد حكى [م ١٦ ب] قاضي القضاة عن الشيخ إبي عبد الله أنه كان يرى أن الاعتماد في إبطال هذه المقالة هو على هذا الوجه. والمذكور في الشرح[١١٣] وغيره وجوه.

فمن ذلك أنه، إذا ثبت لكل واحد من هذه الحوادث أوّل[١١٤]، فلا يصح نفي هذه الصفة عن الجميع، ومن قال بثبوت ذلك للآحاد، ثم نفاه عن الجملة، فقد ناقض، كما أن من أثبت كل واحد من اليهود كافراً لم يصح له سلب هذه الصفة عن جملتهم. وكذلك[١١٥] الحال فيما يجري هذا المجرى. وليس يلزم على ذلك ما نقوله[١١٦] في التجويز، على ما نقوله في جواز الخطأ على كل واحد من الأمّة وارتفاعه عن جملتهم، لأن التجويز يفارق الإثبات، فالقوم قد أثبتوا الكل واحد أوّلاً، فيلزمهم مثل ذلك في الجملة، ونحن لم نقطع بكون كل واحد من الأمّة مُخطئاً، حتى يكون نفيُنا للخطأ عن جماعتهم نقضاً. ويُبيّن هذا أن القائل لو قال: «يجوز في الجسم أن يكون متحركاً[١١٧] ويجوز أن يكون ساكناً»، لم يلزمه أن يحصل[١١٨] متحركاً ساكناً. ولو قال: «يجب أن يكون متحركاً ويجب أن يكون ساكناً»، للزمه أن يثبت على الصفتَين جميعاً.

ولا يمكن أن يقال: «إنما يتناقض وصفنا للشيء الواحد بأنه مُحدَث وأنه لا أوّل له؛ فأما الأشياء الكثيرة، فلا يمتنع ذلك فيها»، لأنه إنما يتناقض هذان الوصفان لا لأنه واحد - فإن الإثنَين والثلاثة تشترك[١١٩] في ذلك - ولكن تناقُضهما لأنه مُحدَث، فإذا اشترك الجميع في ذلك، فالكلام الذي ألزمناهم لازم.

فأما القول بأن الموجودات التي قدر القادر عليها متناهية، والقول بأن ما يقدر القادر عليه لا يتناهى، فغير متناقض لأن الغرض بأنها لا تتناهى أن القادر لا ينتهي حاله إلى حدّ إلا وتصح منه الزيادة، والغرض بأنها متناهية أن الوجود قد عمّها وشملها، فليس في ذلك ثبوت صفة للآحاد وسلبها عن الجملة. وعلى أن ذلك ليس بصفة ترجع إلى الآحاد، بل إنما توصف بذلك الجملة كما أن قولنا «عشرة» توصف به الجملة،

[١١١] من أصحاب أبي الهذيل، راجع فضل الاعتزال ٢٨٥؛ طبقات ٧٨.

[١١٢] أي القدرة، انظر ص ٤٧٠-٤٧٦.

[١١٣] هو تصنيف أبي علي بن خلّاد، كما ذُكِر فيما بعد (ص ٣٥١) بصراحة.

[١١٤] أ: إذا ثبت أن لكل واحد... أوّلاً.

[١١٥] م: فكذلك.

[١١٦] م: يقولونه.

[١١٧] م: محتركاً، وكذلك فيما يلي.

[١١٨] ص: يكون.

[١١٩] ص، م: يشتركون.

فكل بعض[١٢٠] منها ليس بعشرة. وإنما أنكرنا ذلك في الصفة التي تثبت للآحاد، كيف يصح نفيها عن الجملة، كما قالوا إن لكل واحد أوّلاً ولا أوّل للجميع؟

وأحد ما يُبطَل به قولهم أن ذلك ينقض القول بأن الجسم كان متحركاً لم يزل[١٢١]، حتى يمكنهم أن يقولوا: «وُجدت فيه حركة قبل حركة لا إلى أوّل». وإنما قلنا هذا لأن حقيقة [ص ٥ ب] المتحرك هو[١٢٢] الكائن في مكان عقيب كونه في مكان آخر. وليس قبل ما لم يزل حالةٌ كان الجسم فيها كائناً في جهة، ثم انتقل عنها. فكيف يصح القول بوجود حركات لا إلى أوّل[١٢٣]؟

وأيضاً فإن هذا يوجب عليهم أن في هذه الحوادث ما هو قديم، لأنّا لو تصوّرناها باقيةً، لكان لا بدّ من أن يكون فيها ما يكون وجوده كوجود الجسم، وإلا عري عن المعاني. فإذا كان الجسم عندهم قديماً، فكذلك هذا المعنى[١٢٤]. فإذا كان بقاؤها يقتضي [م ١٧ أ] هذا الوجه، فتقضّيها يقتضيه[١٢٥] أيضاً، لأن تقضّي الشيء لا يُخرجه من أن يكون كان قديماً، وإنما نعلم استحالة العدم[١٢٦] عليه بوجه آخر، وإلا فالذي يوجبه قِدَمُه أن لا يكون لوجوده أوّل. فإذا صحت هذه الجملة، بطل وصفهم إيّاها أجمع بالحدوث، بل يجب أن يقسموها إلى مُحدَث وقديم.

ويُبيّن فساد ما قالوه أنهم إذا وصفوها بذلك، وبيّنّا أنه لا بدّ من أن يعتقد[١٢٧] في بعضها أنه قديم، ولا بدّ من أن يتّصل به الحادث ويقع عقيبه – لأنهم لا يُجوّزون خلوّ الأفلاك من اتّصال الحركات بها – فقد صار المُحدَث تالياً للقديم. وما يليه المُحدَث بلا فصل فهو أيضاً مُحدَث، لأن من حقّ القديم تقدُّمه للحادث بما لو قُدِّر أوقاتاً لكانت بلا نهاية. فقد لزمهم في الشيء الواحد أن يكون قديماً مُحدَثاً، وذلك مُحال.

وبعد فإن الذي نعلمه من أحوال الأفعال الآن عيارٌ على ما مضى. فإذا كان الآن لا يصح الفعل إلا من قادر، والمُحكَم لا يصح إلا من عالم، فكذلك فيما قبل. فإذا صحت هذه الجملة، وقد عرفنا أن إيجاد الفعل منا[١٢٨] بعد وجود ما لا نهاية له مُحال، فكذلك يجب في القديم تعالى، حتى لا يصح منه إيجاد الشيء بعد إيجاد ما لا يتناهى. والقول بحوادث لا نهاية لها يقتضي ذلك.

يُبيّن هذا أن ما مضى مُشارِك لِما يوجد الآن في أن له حال عدم وحال وجود. وإذا كان في أحد الموضعَين لا يصح وجوده بعد ما لا يتناهى، فكذلك في الآخر.

[١٢٠] ص: واحد.
[١٢١] ص: فيما لم يزل.
[١٢٢] أ: هي.
[١٢٣] ص: لا أوّل لها.
[١٢٤] كذا، والصحيح: هذه المعاني.
[١٢٥] ص: كان يقتضيه.
[١٢٦] كذا، والصحيح على الأرجح: القِدَم.
[١٢٧] كذا، ولعل الصواب: يعتقدوا.
[١٢٨] أ: من الواحد منا.

وليس لأحد أن يقول: «فعندكم أن كل ما يُقدَّر يُبنى على[١٢٩] المُحقَّق، ثم قلتم إن القديم يجب تقدُّمه للحادث بما لو قُدِّر تقدير الأوقات لكان غير منحصر. فإذا كان هذا التقدير لا يمنع من صحة حدوث الحادث، فكذلك عند التحقيق، حتى يصح وجود الشيء بعد وجود ما لا نهاية له، كما صح بعد تقدير أوقات بلا نهاية». وذلك لأن كل مُقدَّر لا يُبنى على[١٣٠] المُحقَّق، بل هاهنا ما يستحيل بناؤه على التحقيق ويصح مع التقدير. فإن تعليق مجيء زيد بتقدير الضدَّين يصح، ولا يصح تعليقه بثبوت الضدَّين.

وبعد فإن الوجود قد شمل هذه الحوادث وعمّها وحصرها وأتى عليها. ولو وُجد شيء آخر، لصارت[١٣١] زيادةٌ فيها. فكيف تُجعَل غير متناهية، والحال هذه؟ ولو ثبتت هذه القضية في المعدومات، لكُنّا نحكم بتناهيها، إلا أن الأمر فيها بخلاف ذلك. فهذه الجملة تُبطِل قولهم.

وأما وجود حادث بعد حادث لا إلى آخِر، فغير ممتنع لأنه لا يقدح في كونه حادثاً ولا في كون القادر قادراً. وما قالوه بخلاف ذلك، على ما تقدّم من وجوب كون بعضها قديماً، وأن لا يكون مُحدِثها قد تقدّمها.

فصل [في أن وجود ما لا يتناهى غير جائز]

وكما لا يجوز حدوث حادث قبل حادث لا إلى أوّل وإن تغيّر وتقضّى، فكذلك لا يجوز أن يعتقد معتقد وجود ما لا يتناهى في بعض الحالات، لأن كل ما دخل[١٣٢] في الوجود لا بدّ من كونه متناهياً منحصراً.

وقد حُكي عن مُعمَّر أنه جوّز وجود[١٣٣] ما لا نهاية له. ويلزمه على ذلك تجويز وجود قُدَر بلا نهاية[١٣٤]، فيصح منا ممانعة القديم. وكان يصح منا إحداث ما لا يتناهى، لأن قُدَرنا متعلِّقة به. وكان[١٣٥] لا يمتنع أن تُفرَّق[١٣٦] على الأوقات الماضية، بأن تقدّم الشيء منه قبل غيره، فيما يحصل [م ١٧ ب] فيه شرط التقديم والتأخير، ومتى كانت بلا نهاية، تفرّقت على أوقات غير متناهية، فيقتضي أن القديم لم يتقدمها، وذلك باطل.

وعلى هذه الطريقة حكمنا بتناهي العالَم، لأنه قابِل للزيادة والنقصان بالوصل والقطع، على ما نعلمه مَن حال حبل مُقدَّر بطول العالَم مُحيط به. فمتى قطعنا من وسطه أذرعاً ثم ضممنا بينهما، فلا بدّ من نقصان يوجد فيه. فإذا أعدناه إلى حالته الأولى، توجد فيه الزيادة. وما هذا سبيله فهو متناهٍ، فكذلك يجب في

١٢٩ أ، م: يُنبئ عن.
١٣٠ أ، م: يُنبئ عن.
١٣١ ص: لكانت.
١٣٢ ص: يدخل.
١٣٣ ص: حدوث.
١٣٤ أ: لا نهاية لها.
١٣٥ ص، م: فكان.
١٣٦ أي قُدَرنا ؟

العالَم المُقدَّر بهذا الحبل. ولا يمكن المنع من صحة ضمّ أحد الطرفَين إلى الآخر، لأنه لا مانع منه. هذا إذا قالت الثنوية بأن لا نهاية للعالَم من حيث المساحة. فأما من حيث العدد، فإثبات الجزء يُبطله. والأوائل تذهب إلى تناهي العالَم، لإثباتهم فلكاً مُحيطاً بالأفلاك.

وليس لأحد أن يقول: «قد أثبتّم المعدوم بلا نهاية، فهلا جاز مثله في الموجود؟»، لأن الوجود لم يحصر المعدومات. والذي به نعلم المعدوم، به نعلم أنه غير متناهٍ، لأنّا نعرف أنه لا حال يُشار إليها إلا ويصح من القادر أن يفعل، ولا يبلغ إلى حدّ يتعذر عليه الفعل مع ثبوت قدرته. فيجب كونه غير متناهٍ. ولولا ذلك، لكُنّا نحكم بأن عند عدم بعض الموجودات تزداد المعدومات. لكنه إذا ثبت أنه[١٣٧] بلا نهاية، فالزيادة عليه[١٣٨] مُحال.

فصل [في صحة الاستدلال على حدوث الأجسام من دون التعلُّق بحدوث الأعراض]

اعلم أن الكلام ظاهر في حدوث الأجسام إذا بنيناه على حدوث الأعراض. وقد منع أبو هاشم رحمه الله من صحة العلم بحدوث الجسم إلا من هذا الوجه، وقال في نافي العرض كالثنوية وكثير من المُلحِدة والأصمّ وهشام إنه لا يصح لهم العلم بحدوثها. والأقرب خلافه، وذلك بأن يقال: قد صح أن الجوهر لا يوجد إلا متحيّزاً، [ص ٦ أ] ولا يظهر تحيُّزه إلا بكونه كائناً في جهة. وليس يجوز في هذه الصفة – أعني كونه كائناً – إلا أن تكون متجددةً دون أن تكون ثابتةً أبداً، لأنها لو كانت مستمرّةً فيما لم يزل، لاستُحقّت للذات، فكان لا يصح انتقال الجوهر من جهة إلى أخرى. ولو كان كذلك، لعاد على حكم التحيُّز بالنقض. فإذا وجب في هذه الصفة أن تتجدد، فالتحيُّز أيضاً يجب تجدُّده[١٣٩]، لأنه لا ينفكّ عن كونه كائناً. ووجوب ذلك يقتضي تجدُّد الوجود على الجوهر، لأن وجوده لا ينفكّ عن تحيُّزه. فبهذا الضرب من التدريج يثبت حدوث الجسم.

وإن شئتَ قلتَ: لو كان الجسم قديماً، لكان كونه كائناً في جهة واجباً، وكان يجب أن يستحقّ هذه الصفة لنفسه، لأن استحقاقه[١٤٠] بالفاعل مع أنه قديم لا يصح، ووجوبها يُحيل أن تكون لمعنى. وعلى الوجهَين يلزم استحالة مفارقته لتلك الجهة. فإذا كانت الصورة كذلك، عاد على حكم[١٤١] التحيُّز بالإبطال، لأن من حقّه أن يُصحِّح كونه في كل جهة على البدل، وقِدَمه يقتضي الاختصاص بجهة فلا يصح انتقاله عنها، وذلك فاسد.

[١٣٧] م: أنها.
[١٣٨] م: عليها.
[١٣٩] م: + على الجوهر.
[١٤٠] كذا، ولعل الصحيح: + لها.
[١٤١] ص: حدّ.

وقد يُستدلّ على ثبوت صانع قديم مُخالِف لنا بالأعراض التي لا تدخل أجناسها تحت مقدورنا. ثم إمّا أن تَستدلّ بالسمع الوارد الدالّ على حدوث الأجسام، [م ١٨ أ] إن صح أن يُعلَم كون السمع حُجّةً مع الشكّ في حدوث[١٤٢] الأجسام. وإمّا أن تقول: إذا ثبت صانع قديم، فلو كان الجسم قديماً، لوجب مماثلته له من حيث القِدَم ومخالفته له من حيث الجسمية، لأن ذلك الصانع القديم لا يجوز كونه جسماً، وإلا لم يصح أن يكون قادراً لنفسه. وإذا بطل قِدَمه، ثبت حدوثه. وهذه أيضاً طريقة في حدوث الأجسام.

فأما استدلال الشيخ أبي علي رحمه الله – بأنه «لو كان قديماً، لتعلّق الإدراك به قديماً، لأن من حقّ الإدراك أن يتناول الشيء على أخصّ أوصافه، وكون القديم قديماً هذا حاله. ولو أُدرِك قديماً، لعُرِف عند الإدراك كذلك، فيجري كونه قديماً مجرى كونه متحيّزاً في تناوُل الإدراك له. يُبيّن هذا أنه، إذا استوت الصفتان في كونهما من أخصّ الأوصاف، لم يجز تعلُّق الإدراك به على إحداهما دون الأخرى، إذ لا مزيّة» – فقد اعتُرِض وقيل: لا يجب في كل صفة هي من أخصّ الصفات أن يتناولها الإدراك، بل لا يمتنع أن تستحقّ الذات صفتَين هما من أخصّ الصفات، ثم تُدرَك على إحداهما دون الأخرى، كما لا يمتنع أن تكون هاهنا ذاتٌ لا تُدرَك وإن كانت لها صفةٌ هي من أخصّ صفاته[١٤٣]. وإن أمكن أن يقال إن تلك الذات في نفسها غير مُدرَكة، فتفترقان.

ولكن لقائل أن يقول في الجوهر: لم يُدرَك متحيّزاً لكونه من أخصّ أوصافه، وإن كان الإدراك لا يتعلق إلا بما هذا سبيله. فإنه لو استُحقّ بالفاعل أو لمعنى، وجب أن يُدرَك. فإذا كان كذلك، لم تجب مُساواة حاله في كونه قديماً لحاله في كونه متحيّزاً، فجاز أن يتناول[١٤٤] الإدراك إحدى الصفتَين دون صاحبتها. وبعد فالإدراك لا يتعلق بالشيء على أنه كان. فالأقرب أنه كان يُرى موجوداً، مع علمنا[١٤٥] بأنه لا يُرى من حيث الوجود أصلاً. وعلى ما يقوله أبو هاشم رحمه الله من أن الرؤية تتناول ما يؤثّر في الخلاف، يبعد التعلُّق بذلك.

فصل [في ذكر الشُبَه التي أوردها نُفاة حدوث العالَم، والجواب عنها]

اعلم أن الشُبَه التي تُورَد في حدوث العالَم، وإن كثرت، فهي منفصلة لا قادحة. فإن عرف المرء الجواب عنها جاز، وإلا فلا تؤثّر في علمه الحاصل له عن الدلالة المتقدمة.

[١٤٢] أ: حدث.
[١٤٣] كذا أ، م. وص: أوصافها.
[١٤٤] ص، م: فجاز تناوُل.
[١٤٥] أ: + به ؟

فمن ذلك أن يقال: «لو كان العالَم مُحدَثاً، لاحتاج إلى من يُحدثه. وكان لا بدّ في ذلك المُحدِث من أن يحصل فاعلاً بعد أن لم يكن، فيحتاج إلى معنى. وذلك المعنى حادث بعد أن لم يكن، كما أنه فاعل بعد أن لم يكن فاعلاً، فتجب حاجته أيضاً إلى معنى آخر. وهذا يقتضي ما لا يتناهى[146] من المعاني.

«وبعد فإذا كان الذي يؤثّر فيه وفي[147] حدوثه كون ذلك الصانع قادراً، وهو قادر لم يزل[148]، فهلا وُجد لم يزل لحصول ما يؤثّر في حدوثه؟

«وبعد فلو استحال كونه فاعلاً لم يزل، لكان لا بدّ من [م ١٨ ب] شيء يُحيل. وذلك المُحيل إن كان أمراً راجعاً إلى المقدور، فيجب أن لا يصح من بعد وجوده، وإن كان أمراً راجعاً إلى ذات هذا الفاعل أو إلى وجود معنى قديم، فيجب استحالة أن يوجد[149] من بعد، لامتناع تغيُّره في ذاته وامتناع بطلان ذلك المعنى القديم. فيجب صحة كونه فاعلاً لم يزل ووجود العالَم لم يزل. وهذا يقدح في حدوثه.

«وبعد فلو أوجده ولم[150] يكن موجوداً من قبل، لتغيّرت حالته في كونه عالماً، فيقتضي أنه عالم بعلم مُحدَث، لأنه قد صار عالماً بوجود الدنيا، ولم يكن من قبل عالماً بوجودها».

وقد قال ابن زكريا[151]: «لو كان العالَم مُحدَثاً وله صانع، لكان إنما يوجده لداع وغرض، وليس ذلك إلا علمه بحُسنه وحصول النفع به. وهذا عندكم ثابت لم يزل، فكيف لم يوجده فيما لم يزل؟ وهذا يوجب نفي حدوثه».

وربّما يبنيه على مذهبه في أن اللذّة خروج من مُؤلم[152]، فيقول: «لو كان له صانع، يفعله[153] ليقع النفع به. وقد ثبت أن الالتذاذ والانتفاع لا يحصل إلا بعد أن يُؤلَم، ثم يقع الالتذاذ بالخروج عنه. وهذا يجري مجرى من يجرح غيره ثم يأسوه، وذلك بخلاف الحكمة».

والجواب أنه ليس للفاعل بكونه فاعلاً حال[154] ولا حكم، فيصح إيقاع التعليل عليه. وليس هو[155] أكثر من وجود ما كان قادراً عليه، ولهذا فعل [ص ٦ ب] أحدنا الأفعال ولم يكن فاعلاً لها من قبل. ثم لا يحتاج إلى معنى، وإلا لزم وجود ما لا يتناهى. فإذا لم تلزم هذه القضية في الشاهد، فكذلك في الغائب.

فأما كونه قادراً فهو، وإن أثّر في وقوع الفعل وكان ثابتاً لم يزل، فتأثيره هو على طريق الصحة لا على وجه الوجوب، فجاز ثبوته ولا يوجد ما يؤثّر فيه. وإنما كان يلزم ما قالوه لو كان التأثير الراجع إلى كونه قادراً على وجه الإيجاب، كما تقوله الجَبرية. وأما قولهم إنه لا بدّ من مُحيل، فليس كذلك لأنه غير واجب

[146] أ: ما لا نهاية له.
[147] ص: يؤثّر في.
[148] ص هنا ومراراً فيما يلي: فيما لم يزل.
[149] أي مقدور هذا الفاعل.
[150] ص: بعد أن لم.
[151] هو أبو بكر الرازي الطبيب الفيلسوف.
[152] انظر ص ١٦٣.
[153] كذا، ولعل الصحيح: لكان يفعله.
[154] ص: صفة.
[155] ص: هذا.

في كل ما يستحيل أن يُطلَب لاستحالته وجهٌ، كما نقوله في الحلول[١٥٦]، وكما يستحيل البقاء على كثير من الأجناس ويصح البقاء على كثير منها، ثم لا وجه يُعلَّل به. وعلى أنّا، لو جعلنا المُحيل أمراً راجعاً إلى المقدور، لجاز بأن[١٥٧] يمتنع وجوده لم يزل، لأن فيه إيجاباً لانقلاب جنسه، وهذا لا يوجد فيما لا يزال. وغير واجب في الشيء، إذا استحال وجوده أوّلاً، أن يستحيل من بعد، لأن العلم يمتنع وجوده عند وجود النظر في حاله، ويصح في الوقت الثاني وجوده.

ومتى اقتصر المُخالِف [م ١٩ أ] فقال: «لو لم يكن فاعلاً لم يزل، لكان لا بدّ من وجه لأجله لا يفعل»، فذلك بعيد، لأنه ليس للفاعل بكونه فاعلاً حال ولا حكم فيقع التعليل على ثبوته، فضلاً عن نفيه وزواله. ولو علّلنا أيضاً نفي كونه[١٥٨] غير فاعل لم يزل، لم يكن إلا أنه يقدح في إثبات الفعل فعلاً وفي تقدُّم كون الفاعل قادراً. وهذا لا يثبت فيما لا يزال.

وأما ادّعاؤهم تغيُّر حاله في كونه عالماً، فعلى خلاف ما قدّروه، لأن العلم بأنه سيوجِد الدنيا علم بوجودها إذا وُجدت. ولهذا الكلام موضع هو أحقّ به.

وقولهم إن «ما لأجله يفعل في وقت قائمٌ أبداً، فيجب كونه فاعلاً أبداً»، فجهالة لأنه ليس يجب إجراء الدواعي على نوع واحد في وجوب اختيار الفاعل عندها الفعل، بل يختلف حالها. ففيها ما يجب وجود الفعل عنده، وفيها ما لا يجب وإن كان إذا وقع فإنما يقع لأجله. وهذا كالعلم بحُسن الفعل، لأن أحدنا إذا تصدّق على مسكين بدرهم لعلمه بحُسنه، فلا يجب أن يكون متصدقاً عليه قبل هذه الحال، كما لا يجب إذا تصدّق على واحد أن يتصدق على غيره، وإن علم حُسن الصدقة في الحالَين. وهكذا في كل ما يفعله لنفع نفسه في وقت دون وقت. ومتى قال: «فلِمَ صار بأن يفعل أحدهما دون صاحبه لا[١٥٩] لمزيّة، إذا كانت الدواعي إليهما على سواء؟»، قلنا له: وقد يصح، مع تساوي الدواعي إلى شيئَين، أن يختار المرء أحدهما لأنه، لو خُيِّر بين دينارَين قَدْرُهما في الميزان والنفع[١٦٠] سواء، وقيل له «اخترْ أحدهما»، لكان إنما يختار ما يختاره لداعٍ، وهو اعتقاده النفع فيه، وذلك حاصل في الأمرَين على سواء. ومع هذا يختار[١٦١] أحدهما دون صاحبه، ولا يؤدّي إلى فساد. وأشباه ذلك كثيرة.

فأما ما ذكره ابن زكريا، فهو[١٦٢] مبنيّ على مذهب له فاسد، وهو أن اللذّة خروج من مُؤلِم أو راحةٌ من مُؤلِم. وليس كذلك، بل الإنسان يلتذّ وإن لم يكن قد تقدّم تلك اللذّة ألمٌ. وسنُبيّن الكلام عليه في باب الآلام والملاذّ[١٦٣]. فسقطت هذه الشُبهة.

[١٥٦] انظر ص ١٣٩–١٤٠.

[١٥٧] ص، م: أن.

[١٥٨] كذا، ولعل الصواب: – نفي.

[١٥٩] ص، م: إلا.

[١٦٠] ص: في الوزن وفي النفع؛ م: في النفع والوزن.

[١٦١] أ: اختار.

[١٦٢] م: فإنه.

[١٦٣] انظر ص ١٦٤–١٦٥.

ومن جملة ما يتعلق به ابن زكريا هو قوله إنه «قد ثبت في الشيء أن تقدُّمه لغيره لا يكون إلا بوقت ومُدّة، لأن خلافه لا يُعقَل. فإذا كان هاهنا صانع قديم، فواجب أن يكون تقدُّمه على غيره بوقت، وهذا يقتضي قِدَم المُدّة». وربّما قيل عند ذلك: «ففي قِدَمها قِدَم الأجسام التي يقف حصول الأوقات عليها».

وهذه دعوى منه، لأنّا نقول: قد يُعقَل تقدُّم الشيء لغيره ولا وقت هناك مُحقَّق [م ١٩ ب]، بل يُقدَّر حصول وقت. فكذلك نقول في تقدُّم القديم لهذه الحوادث إنه يُقدَّر بما لو كانت أوقاتاً[١٦٤] لكانت بلا نهاية. وإذا كان الوقت يُرجَع به إلى حركات الأفلاك، فكيف يلزم، إذا تصوّرنا عدمها، أن يكون هناك وقتٌ يتقدم الشيء على غيره لأجله؟ فقد صار كلامه مبنيّاً على ثبوت العالَم أبداً، وذلك لو ثبت لاستغنى عما أورده. وإذا كُنّا نعلم أن التوقيت بالباقي لا يصح، ففي القديم أولى، لأنك تقول «أُعطيك درهماً متى دخل زيد الدار»، ولا تقول «متى زيد» أو «إذا السماء».

هذا وقد ثبت تقدُّم الشيء على غيره من دون إمكان الإشارة إلى وقت به يتقدم عليه. فقد ذكر الشيخ أبو القاسم رحمه الله أن الجسم إذا توالت به الحركات ثم سكن[١٦٥]، فآخِر الحركات متقدم على سكون، وليس بينهما مُدّة. وكذلك يقال في اليوم، إذا انقضى[١٦٦] وتلاه غيره، إنه متقدم عليه، وليس بينهما مُدّة. فيقال، إذا خرج أحدنا من اليوم: «دخل في وقت ليس هو من اليوم ولا من الغد». وتُصوِّر مثل[١٦٧] هذا في شهر يتكامل وينقضي ويعقبه غيره من الشهور، لأن[١٦٨] التقدُّم حاصل، ولا وقت بينهما.

وأحد ما يتعلق به مَن يمنع من حدوث الجسم أن يقول: «لو كان مُحدَثاً، لوجب حاجته إلى الصانع في وجوده، حتى لولاه لكان لا يوجد، مع أنه لولا الجسم، لم يثبت الصانع أصلاً. وإذا احتاج كل واحد من الأمرَين [ص ٧ أ] إلى الآخر، وجب أن لا يثبت واحد منهما». وإنما تَبينُ هذه الجملة بأن يقال: «قد ثبت في صفة ذوات هذه الأجناس أنها لا تظهر إلا بالوجود أو بصحة الوجود. فلو استحال الوجود، لاستحالت الصفة المقتضاة عن صفة الذات، واستحالتها تقتضي استحالة المقتضي لها. فإذا كان وجودها بالحدوث، فقد افتقرت في صفة ذاتها إلى القديم. ومعلوم أن هذه الأجناس لو لم تثبت على ما هي عليه من الأوصاف، لم يجب كون القديم تعالى قادراً، وفي ذلك نفيُه».

والجواب أن كونه قادراً لا يثبت إلا وله مقدور، والعلم به يتضمن العلم بمقدوره، إمّا على جملة أو تفصيل. وقولنا في الشيء إنه مقدور لا يُفيد أكثر من أن القادر قادر عليه. فإذا كان كذلك، كان الواجب تعليل كونه مقدوراً بالقادر، لا أن يُعلَّل[١٦٩] كونه قادراً بمقدوره.

[١٦٤] م: أوقات.
[١٦٥] انظر ص ٢٧٧.
[١٦٦] ص، م: تقضّى.
[١٦٧] أ، ص: في مثل.
[١٦٨] م: أن.
[١٦٩] ص: لا تعليل.

وعلى أنه، لو ثبت احتياج كل واحد منهما إلى صاحبه - حتى لا يثبت كونه قادراً إلا إذا حصل المقدور على تلك الأوصاف، ولا يحصل المقدور على تلك الأوصاف ما لم يثبت كونه قادراً - لم يمكن أن يقال: «لا يوجد واحد منهما»، كما لا يُقتضى ذلك في الصفات المستحَقّة للعِلَل، لأنّا قد عرفنا أنه، لولا العلّة، لم يكن لتحصل الذات على هذا الوصف، ولولا ذات المعلول، لَماَ صح وجود العلّة، ثم لا يجب أن لا يثبتا. فإن قال: «إن بين الموضعَين فرقاً، لأن الأجناس في وجودها تفتقر إلى ذات القديم، والمعلول غير مفتقر في وجوده إلى العلّة»، قيل له: هذا فرق غير مؤثّر، لأنه [م ٢٠ أ] يستوي الحال بين أن يحتاج الشيء في مجرّد وجوده إلى غيره وبين أن يحتاج في صفة زائدة على الوجود، لأنه لولاها[١٧٠] لم تحصل هذه الصفة الزائدة على الوجود، كما لولا القادر لم يحصل الوجود، فلا فرق بين الأمرَين. فإذا لم يستحل في أحدهما ما ذكره، فكذلك في الآخر.

فأما الشُبهة التي ذكرها ابن الروندي في أوّل التاج، وإن كان غيره قد ذكرها، فهي ركيكة ضعيفة جدّاً. قال ابن الروندي: «أصحّ العلوم ما يُقدَّر[١٧١] في الوهم. وقد ثبت تقدُّر[١٧٢] قِدَم الجسم في الوهم، لأنه يجوز أن نعتقد أنه لا حال يُشار إليها في الأجسام إلا وقد كانت موجودةً قبلها، ثم كذلك لا إلى أوّل. فيجب كونها قديمةً». وقد قال له الشيخ أبو علي رحمه الله: «أخطأتَ في قولك "أصحّ العلوم". فإن العلم لا يكون أصحّ من علم آخر، لاشتراك الكل في اقتضاء سكون النفس وفي التعلُّق بالشيء على ما هو به، وإن كان بعضها أجلى من بعض. فأما الصحة، فالعلوم كلها متّفقة فيها. وعلى أن الوهم ظنّ مخصوص، فكأنه قال "أصحّ العلوم ما يُظَنّ"، وهذا تناقُض. وبعد فلا يجب، من حيث يصح ظنّ الظانّ لِقِدَم الأجسام، أن تكون قديمةً لأنه، كما يصح هذا الظنّ، يصح أن يُظَنّ حدوثها، فيجب أن تكون مُحدَثةً».

وقد قال الشيخ أبو الهذيل لمن أورد عليه هذه الشُّبهة: «إذا رأينا شخصاً جالساً على كرسي، فلا حال يُشار إليها إلا ويصح أن نعتقد أنه كان على هذه الصورة فيها، فيجب لأجل هذا أن نعتقد أنه كذلك لم يزل!».

وأما ما تتعلق به العامّة، من أنّا «لم نر دجاجةً إلا من بيضة ولا بيضةً إلا من دجاجة»، فهذيان لأن الرجوع إلى الوجود في مثل هذه المواضع مُحال، كما ليس للزنجي، إذا لم يشاهد إلا أسود، أن يحكم بأن الناس كلهم سود. ولا بدّ لكل واحد من أرباب المذاهب أن يُثبِت خلاف ما قد وجد، ولهذا قال قوم من الفلاسفة إنه «يجوز أن يكون في الأرض موضع لا يعيش فيه حيوان ولا ينبت فيه نبات، وأن تكون فيه ظلمة أبداً أو شمس أبداً»، ونظير هذا غير موجود. وأمثال ذلك، مما يُجوّزه الكل، كثيرة.

[١٧٠] كذا، ولعل الصحيح: لولاه، أي ذلك الغير.

[١٧١] كذا، والصحيح: ما تقرّر، راجع ص ٦٤٢.

[١٧٢] الصواب: تقرُّر.

وعلى أنّا نقول: إمّا أن تكون البيضة والدجاجة قديمتَين، أو مُحدَثتَين، أو البيضة قديمةً والدجاجة مُحدَثةً، أو الدجاجة قديمةً والبيضة مُحدَثةً. فإن كانتا[173] مُحدَثتَين، فهو الذي نقوله. وإن كانتا[174] قديمتَين، لم يصح أن يقال إن إحداهما من الأخرى. وإن جُعِل إحداهما قديمةً والأخرى مُحدَثةً دون الأخرى على أي وجه كان، بطل قولهم إن إحداهما لا تكون إلا من الأخرى، فإن القديم لا يكون من غيره.

فقد بطلت هذه الشُبَه[175] أجمع، وصح حدوث الأجسام.

فصل [في أن الجسم إنما يحدث من فعل الله، وذلك على طريق الابتداء]

اعلم أنه، إذا ثبت حدوث الجسم، فالوجه الذي يحدث عليه هو أن يقع مبتدأً على طريق الاختراع من قِبَل الله تعالى. والكلام في ذلك يدور على وجهَين، أحدهما أن نُبيّن أنه غير مقدور للقادرين بقُدَر، بل يختصّ تعالى بالقدرة عليه، والثاني أن ما يفعله مبتدأً[176] فلا يدخله طريق التوليد أصلاً.

أما الكلام في أن القدرة لا يصح بها فعل الجسم، فهو أن القدرة لا يصح بها الفعل إلا على أحد وجهَين، إمّا في محلّها ابتداءً أو [م ٢٠ ب] بسبب، أو في غير محلّها بسبب يتعدّى محلّ القدرة[177]. وإذا كان الحلول على الجوهر مستحيلاً، لم يصح فعله في محلّ القدرة، سواءً كان ابتداءً أو بسبب. وأما في غير محلّ القدرة، فالذي تعدّى به الفعل عنه هو الاعتماد، ولا [ص ٧ ب] حظّ له في توليد الجوهر، على ما سنُبيّنه[178] في بابه[179].

وبعد فمقدورات القُدَر متجانسة[180]. فلو صح فعل الجوهر[181] بها، لصح منا أن نزيد في الأجسام بما فينا من القُدَر، لأنه لا مانع يمنعنا[182] منها. وبيان هذه الجملة تجده مشروحاً في كتاب[183] الاعتماد وكتاب القُدَر.

وقد استدلّ الشيخ أبو عبد الله في ذلك بدلالة، وفي كل جنس يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه، فقال: لا يجوز أن يكون في الأجناس ما نقدر عليه ولا يكون لنا طريق إلى العلم بقدرتنا عليه، لأن التكليف يقتضي خلاف ذلك، من حيث أنّا نُجوِّز في كل جنس نقدر عليه أن يكون فيه ما هو قبيح وما هو حسن.

[173] أ، م: كانا.
[174] ص: كانا.
[175] ص، م: الشُبهة.
[176] ص: ابتداء.
[177] انظر ص ٤٥٨.
[178] ص: على ما يليه.
[179] راجع ص ٣٣٨-٣٤٣.
[180] انظر ص ٤٥٥-٤٥٦.
[181] م: الجسم.
[182] م: يمنعها.
[183] ص: باب.

فلا بدّ من أن يتميّز لنا القبيح من الحسن، وذلك لا يتمّ إلا بعد العلم بأنه مقدور لنا، لأنه فرع عليه. وليس لأحد أن يقول: «إن هذه القضية تثبت[١٨٤] فيما يدخل تحت تكليفكم، وليس كذلك حال هذه الأجناس»، لأن ما ذكرناه مما يقتضيه كمال العقل، فسواءً كان علينا فيه تكليف أو لم يكن علينا فيه تكليف، فما قلناه واجب. ولهذا وجب في أهل الجنة أن تحصل لهم هذه المعرفة، وإن كان التكليف عنهم زائلاً.

فبهذه الجملة نعلم أنه[١٨٥] مما لا يدخل تحت مقدورنا، وأن القديم جل وعز مخصوص بالقدرة عليه.

فأما وجوب وقوعه ابتداءً من دون سبب، فلأنه لا يمكن الإشارة إلى شيء يُولّده. وجملة الأمر أن كل سبب يُدّعى توليده له لا يخرج عن وجهَين. فإمّا أن يُولِّد لاختصاصه بجهة، فهو كالاعتماد، ولا حظّ له في توليده أصلاً[١٨٦]؛ وإمّا أن لا يختصّ بجهة فيُولِّد في محلّه، وهذا يقتضي صحة اجتماع جوهرَين في حيّز واحد.

فإن قيل: «هلا جاز وجود معنى لا في محلّ يُولِّد الجوهر؟»، قيل له: لأنه[١٨٧] إذا وُجد لا في محلّ، فقد زال الاختصاص فيه، فليس بأن يُولِّد الجوهر في جهة أولى من غيرها، فيجب أن يُولِّد في سائر الجهات. وبمثل هذا يُبطَل أن يُولِّد الجوهرُ جوهراً مثله، لأنه إذا لم يكن هناك اختصاص لتوليده، فليس بأن يُولِّد في جهة أولى من غيرها، بل الأولى – والحال هذه – أن يُولّده في جهة نفسه.

وعلى أنه كان يلزم توليده لِما لا يتناهى من الجواهر، لأنه يجب توليده لغيره في الحال، لأنه لا وجه يقتضي تأخيره إلى الوقت الثاني. فيقتضي ما ذكرناه. ولأن الذي يوجد لا في محلّ هو إرادته تعالى وكراهته والفناء. والإرادة والكراهة، لو ولّدا الجوهر، لولّداه من فعلنا أيضاً. والفناء هو ضدّ الجوهر، فكيف يُولّده؟ وكان يجب صحة وجود الفناء ويمنع مانع من توليده، ولا مانع إلا الجسم، فكيف يكون متولداً مانعاً[١٨٨]؟

فصل [في أن الجوهر، كما لا يتولد عن شيء، فلا يُولِّد شيئاً]

وكما لا يصح في الجوهر أن يتولد عن شيء من الأجناس، فلا يصح فيه أن يُولِّد غيره من الأجناس. أما المعاني التي يجوز خلوّ الجوهر منها، فتبعد الشُّبهة[١٨٩] في توليده لها. وإنما يقول قائل: «هلا كان مُولِّداً للكون؟». وهذا لا يصح لأنّا قادرون على الكون، فلو ولّده الجوهر، لقدرنا على الجوهر – لأن القادر على

[١٨٤] ص: إنما تثبت.
[١٨٥] أي الجسم أو الجوهر. وفي م: أنها.
[١٨٦] انظر ص ٣٣٨–٣٣٩.
[١٨٧] م: لا لأنه.
[١٨٨] ص: مانعاً متولداً.
[١٨٩] ص: الشُبَه.

مسبب السبب قادر على سببه – وقد أبطلنا أن نقدر على الجوهر. وبعد فكان يصح أن لا يُولِّده لمانع، فيخلو منه. وكان يلزم عند فقد الاختصاص أن لا [م ٢١ أ] يكون بتوليد بعض الأكوان أحقّ من توليد غيره.

فإن قيل: «كيف لا يكون الجوهر مُولِّداً للكون، مع أن وقوعه بحسبه؟»، قيل له: لأن من شرط توليد الشيء غيره أن يُعلَم حدوث ما هو سبب وحدوث غيره بحسبه، على وجه لولا حدوثه لَماَ حدث المسبب. ونحن نعلم استحالة خلوّ الجوهر من الكون مع الجهل بحدثه[١٩٠]، بل مع تجويز قِدَمه. فكيف يُجعَل سبباً له، والحال هذه؟ فصح أنه لا يُولِّد غيره، كما لا يتولد عن غيره، وأن حدوثه هو من عند الله تعالى ابتداءً.

فصل [فيما له استحال كون الجوهر في جهتَين والوقت واحد]

ليس يصح في الجوهر أن يحصل في مكانَين والوقت واحد. والحكم في ذلك معلوم ضرورةً، وإنما يقع الكلام في علّته. فالمُحيل[١٩١] له عندنا هو أن اجتماع الضدَّين لما استحال، وكان الكونان في مكانَين ضدَّين على ما سيجيء ذكره[١٩٢]، وجب أن يستحيل حصوله في جهتَين. وإن كُنّا متى حقّقنا، فالمُحيل هو استحالة كون الجوهر على حالَين[١٩٣] ضدَّين، لأن تضادّ الكونَين لا يُعلَم إلا بعد العلم باستحالة كونه في جهتَين، فكان الذي حقّقناه أولى وأقرب.

وقد يجوز أن يُعلَّل هذا الحكم بأنه، لو كان في جهتَين، لشغل أزيد من قَدْره. وإذا اختصّ بقَدْر، لم يجز أن يشغل مثلَيه[١٩٤]، لأنه ينقض ذلك.

ويصح الجمع بين العلّتَين، لأن كل واحدة منهما مؤثّرة في هذا الحكم. فإن كان هاهنا ما يقتضي أن الجمع بينهما لا يصح، منعنا من التعليل إلا بالأوّل. وإلا فالأمران صحيحان.

وقد ذهب أبو يعقوب البُستاني[١٩٥] إلى أن المُحيل هو التحيُّز، وذلك لِما منع من ثبوت التضادّ في الأكوان[١٩٦]. ونستقصي الكلام عليه من بعد[١٩٧].

[١٩٠] ص: بحدوثه.
[١٩١] ص: والمُحيل.
[١٩٢] راجع ص ٢٥٧–٢٥٨.
[١٩٣] ص: حالتَين.
[١٩٤] ص، م: مثله.

[١٩٥] من طبقة قاضي القضاة، ولعله من أصحاب أبي عبد الله، راجع فضل الاعتزال ٣٧٨، طبقات ١١٤.
[١٩٦] انظر ص ٢٥٥.
[١٩٧] راجع ص ٢٥٨.

فصل [في استحالة حصول جوهرَين في جهة واحدة، وبطلان قول النظّام بتداخُل الأجسام]

وكما يمتنع حصوله والوقت واحد في مكانَين، فكذلك يمتنع حصول جوهرَين في جهة واحدة. والذي خالف فيه هو إبراهيم النظّام، لأنه جوّز التداخُل على الجواهر. والمعقول من ذلك ليس إلا القول بأن أحدهما يصح أن يصير بحيث الآخر، وإلا فمتى أراد المجاورة، فذلك مُسلَّم له.

فأما الذي يدلّ على ما قلنا[198]، فهو أنه كان يجب أن يصح منا أن نجعل أحد الجوهرَين بحيث الآخر، لأنّا قادرون على الكونَين، وليسا [ص ٨ أ] بضدَّين فيمتنع اجتماعهما. وإذا امتنع ذلك ولا مانع، فقد بان أن المُحيل هو أمر راجع إليهما[199]، فيجب مثله في كل قادر.

وبعد فكان لا يجب على طريقة واحدة في الجواهر أن تتعاظم بانضمام البعض إلى بعض، بل كانت تتعاظم في حال دون حال، بأن تتداخل مرّةً ولا تتداخل أخرى.

وبعد فكان لا يمتنع دخول أحدنا في جبل أصمّ وخروجه من ورائه، بأن تتداخل الأجسام. وكان يجب صحة أن يرى أحدنا من وراء الجدار لمداخلة شعاعه له. وكان لا يصير سدّ يأجوج ومأجوج مانعاً لهم، بأن يحصلوا في مكانه بالمداخلة. ولا يمكن أن تُجعَل الكثافة مانعةً، لأنها تأليف مخصوص لا حظّ له في المنع.

وبعد فكان يجب زوال التحيُّز عن أحد الجوهرَين إذا صار قَدْرهما واحداً بالمداخلة. ولا يصح زوال صفة النفس.

وبعد فكان يجب وجود ما لا يتناهى من الجواهر، لأن هذا الجوهر يحلّ الجوهر ويحتاج إليه، ثم كذلك يحتاج كل جوهر إلى جوهر مثله. فيقتضي ما لا نهاية له من الجواهر.

وبعد فكان يجب، إذا اختصّ أحدهما بسواد والآخر ببياض، أن يُرى اللونان في جهة واحدة. وكان يلزم[200] أن يصير اللون في حال بقائه حالاً في محلّ [م ٢١ ب] بأن[201] يداخل محلُّه محلاً آخر.

فهذه الوجوه كلها تُفسِد تجويز المداخلة على الأجسام. وقد استُدلّ على ذلك بأنهما «إذا حصلا في جهة واحدة، صح وضع جزء آخر فوقهما، فيقتضي وجود هذا الجزء في مكانَين». وهذا معترَض، لأنهما إذا تداخلا فالجهة واحدة، فكذلك الجزء الموضوع موجود في مكان واحد. فالمعتمَد ما تقدّم.

[198] ص: قلناه.
[199] أي الجوهرَين.
[200] ص: يجب.
[201] كذا، ولعل الصحيح: ثانٍ بأن.

فصل [فيما له استحال حصول جوهرَين في جهة واحدة]

فأما العلّة التي[٢٠٢] استحال في الجوهرَين أن يحصلا في مُحاذاة واحدة، فهو التحيُّز عندنا. وذهب الشيخ أبو علي إلى أنها تضادّ الكونَين، ولا تقع الشُبهة إلا في هذا الوجه.

فأما أن يقال بتضادّ الجوهرَين، فبعيد لأن الدلالة قد دلّت على تماثُل الجواهر، ولأنهما لو تضادّا، لم يصح وجود جوهرَين في العالَم، لأن تضادّهما لو ثبت لكان على مجرّد الوجود. وليست المُحاذاة مما يمكن الإشارة إليه فيقال: «يتضادّان عليها». وعلى أنه كان يجب، إذا وُجد فيها أحدهما بعد وجود الآخر، أن يؤثّر في عدمه لا في نَقْله. وكان يجب أن يُدرَك أحدهما بالعكس من الآخر، كما نقوله في السواد وضدّه.

فأما الذي قاله الشيخ أبو علي، فغير سديد لأن الكونَين، إذا حصلا في مُحاذاة واحدة، فهما مثلان، فكان يجب، إن كانت العلّة هذه، أن يصح اجتماعهما. وعلى أنهما لو كانا ضدَّين، لكان[٢٠٣] عند تغايُر المحلّ بهما يكونان ضدَّين في الجنس لا في الحقيقة، فيصح اجتماعهما. وبعد فإنّا عند العلم بتحيُّزهما نعلم استحالة وجودهما في جهة واحدة، وإن لم نعلم سوى ذلك، ولا يصح العلم باستحالة حكم من الأحكام في ذاتَين إلا مع العلم بالوجه المؤثّر[٢٠٤] فيهما[٢٠٥]، إمّا على جملة أو تفصيل. وبعد فلو قدّرنا خلوّه من الكونَين، لثبت الحكم الذي قلناه، فكيف يُعلَّق بالكون؟ ولأن حكم التحيُّز ينكشف بالمنع، فتعليقه بغيره إخراج له عن حقيقته.

فثبت أن الوجه المُحيل هو تحيُّزهما لا غير.

فصل [في صحة حصول جوهرَين لا ثالث بينهما، وذلك لوجود الخلاء في العالَم]

اعلم أنه، كما يستحيل ما قدّمنا ذكره من اجتماع جوهرَين في جهة واحدة أو وجود الجوهر الواحد في مكانَين، فغير مستحيل حصول جوهرَين على وجه لا ثالث بينهما. وهذا هو القول بثبوت الخلاء في العالَم.

وقد أحال الشيخ أبو القاسم وجود الخلاء في العالَم[٢٠٦]. ونحن نقول إنه لا بدّ من أن تكون هاهنا مواضع خالية، لولا ذلك لتعذّر علينا التصرُّف. فإنه يكون هناك هواء مانع لنا من الكون في مكانه، فلا نتمكن من التحرُّك إلا بعد انتقال ذلك الجسم عن مكانه إلى مكان سواه، ثم كذلك أبداً، فيؤدّي إلى التعذُّر الذي قلناه.

[٢٠٢] كذا، والصحيح على الأرجح: + لها.

[٢٠٣] كذا.

[٢٠٤] ص: العلم بالمؤثّر.

[٢٠٥] كذا، وجلي أن الصحيح: فيها، أي في تلك الاستحالة.

[٢٠٦] راجع المسائل ٤٧.

ولا يمكن أن يقال: «إنما يتأتّى التصرُّف منا لأن أحدنا يصير في مكان الهواء في حال[٢٠٧] يحصل الهواء في مكانه»، لأن أحدنا يدفع في جهةٍ[٢٠٨] الهواءَ، فيجب أن يتحرك[٢٠٩] إلى مكان غير مكان أحدنا، فإن[٢١٠] انتقل إلى مكانه، فإنما يصح من بعد. وعلى أنه، لو صح هذا، لصح في كُوزَين مملوءَين أن يُصَبّ الماء من أحدهما في الآخر، بأن ينتقل الماء من أحدهما إلى الآخر في حال ما ينتقل الماء من الآخر إليه! وكان يجب في مضيق يلتقي فيه إثنان أن ينتقل أحدهما إلى مكان صاحبه في حال ما ينتقل الآخر إليه! وهو مثل أجسام كثيرة قد اكتنزت في ظرف صُلب، لأن حركة بعضها إلى مكان البعض متعذر، إذا لم يكن هناك مكان فارغ، إلا باتّساع الظرف أو بانقطاعه. وليس له أن يقول بانبساط الهواء أو انقباضه [م ٢٢ أ] فيصح عند الانقباض أن يحصل في مكانه، لأن مع القول بأن الأجسام أبداً تجتمع على وجه لا خلل بينها، لا فائدة في الانقباض والانبساط. فطريق تصحيح هذه الدلالة ما أشرنا إليه.

والذي يقرب منه أنه لا يصح[٢١١] في زقّ مُلِيءَ ريحاً[٢١٢] أن تُغرَز فيه إبرة، لأنه لا خلل هناك، وصحة الغرز فيه تقتضي حصول جوهرَين في جهة واحدة.

ويدلّ على ما قلناه أنّا لو أخذنا زقّاً وبذلنا الجهد في إخراج ما فيه من الهواء، ثم ألزقنا إحدى جلدتَيه [ص ٨ ب] بالأخرى، وسددنا رأسه على حدّ يمتنع[٢١٣] دخول الهواء فيه، لصح من بعد جذب إحدى الجلدتَين عن الأخرى. فيحصل هناك خلاء بينهما، لولا ذلك لتعذّر الرفع[٢١٤]. فإن زعم زاعم أن الهواء يدخله، لم يصح قوله وإلا لزم أن يصير بعد أوقات كالزقّ المنفوخ. وعلى أنه، لو دخل الهواء لِما فيه من الخلل، لجاز خروجه منه بعد ساعات، وإن كان منفوخاً فلا يبقى على حالته. وبمثل هذا يُبطَل قول من يقول إن عند الغرز في الزقّ يخرج من الهواء بقَدْره، لأنه كان يلزم خروج كل ما فيه في مُدّة يسيرة. هذا على أنّا إذا قيّرنا حواشيه، فذلك متعذر.

ويقرب من ذلك مَن طبّق بين راحتَيه، ثم يفرق ما بين الوسط منهما قبل أن يفرق ما بين الطرفَين. فتكون المُماسّة بين الطرفَين مانعةً من دخول الهواء، فيخلو الوسط من الهواء.

وقد استدلّ أبو إسحاق بن عيّاش وقال إنّا لو أخذنا قارورةً ضيّقة الرأس، فمصصنا الهواء منها وسددنا رأسها بالإبهام، ثم غوّصناها في الماء، لدخلها الماء من غير بقبقة تُسمَع. فلو كان هناك هواء، لحصل اصطكاك وتضاغُط، فكُنّا نسمع من الصوت ما نسمعه ولمّا جذبنا الهواء منها.

[٢٠٧] م: + ما.

[٢٠٨] ص: - في جهة.

[٢٠٩] أي الهواء.

[٢١٠] ص: فإذا.

[٢١١] كذا، والمعنى: كان لا يصح (لولا خلاء في العالَم)، راجع المسائل ٤٩.

[٢١٢] ص: مملوء ريحاً؛ م: مُلِيءَ فيه ريح.

[٢١٣] م: يمنع.

[٢١٤] أ، ص: الدفع.

وما يدلّ على ذلك أنّك إذا قدّرتَ خطّاً من ستّة أجزاء، فلا شُبهة في صحة نقل هذه الأجزاء التي بين الطرفَين كما يصح نقلها لو فقد الاتّصال. فلو نقلتَ هذه الأجزاء، لم يخلُ حال الطرفَين من وجهَين: إمّا أن يلتقيا في الحال فيؤدّي إلى الطفر، أو لا يلتقيا في الحال فيثبت في العالَم خلاء. وعلى مثل هذا، لو أفنى الله الأجسام التي بين السماء والأرض – على مذهبهم خاصّةً في أن الباقي باقٍ ببقاء[٢١٥]، وبقاء أحد الجوهرَين لا يفتقر إلى بقاء غيره – لكان إمّا أن يبقى بينهما خلاء فلا يلتقيان، أو يلتقيان في الحال فيؤدّي إلى الطفر على ما قدّمناه. وبعد فكان يصح في الأصل أن يوجِد الله السماء والأرض وليس بينهما هواء، لأنهما لا يحتاجان إليه ولا القديم تعالى يحتاج إليه في خلقهما. وإذا منع[٢١٦] من ذلك بأنه يؤدّي إلى الخلاء، فقد أتى عليه دليلنا وهو تعليل الشيء بنفسه.

فأما الاستدلال على ذلك بأن هذه الآبار العميقة إذا بلغ الإنسان قعرها مات، وإذا أُنزِل إليها سراج انطفأ، ولم تكن العلّة في ذلك إلا عدم[٢١٧] الهواء هناك، فضعيف لأن لقائل أن يقول: «بل الهواء هناك حاصل، ولكن الذي يُحتاج إليه لبقاء الحياة هو الهواء اللطيف الرقيق دون الهواء الكثيف. فالذي عُدِم هو صفة الهواء لا نفسه، فلأجل ذلك يموت من ينزل إليها».

فأما قولهم «إن وجود الخلاء في العالَم يقتضي أن لا يصح وصف ما بين جوهرَين بأنه أقلّ مما بين غيرهما، ولا أن يصح وصف ما بينهما بشيء من المقادير كالذراع والباع، لأن هذه الأوصاف إنما تنطلق على أجسام ثابتة»، فالجواب أنه ليس يجب أن يكون على كل حال بين هذَين الجوهرَين أجسام ثابتة يُعبَّر عنها بالذراع وغيرها، بل يصح على حدّ تقدير أن يقال ذلك بمعنى أنه[٢١٨]، لو كانت هناك أجسام، لكانت تستحقّ لمسافتها هذه التسمية، أو كان الذي بين بعضها[٢١٩] وبين البعض [م ٢٢ ب] أزيد مما بينهما وبين غيره أو أنقص. بل هذا هو الأقرب وإلى الأوهام أسبق، لأنه ليس يعرف إلا العددُ القليل أن بين هذَين الجسمَين هواء يتقدر بالذراع والباع ويوصف بالقلّة والكثرة. وإنما الذي يعتقده العقلاء أن بينهما ما لو كان هناك جسم مُقدَّر بهذه المقادير، لشغل المكان.

ويُبيّن صحة ما قلناه أن الله تعالى لو خلق جسماً ثم خلق بعده من دون فاصلة جسماً آخر ثم خلق ثالثاً بلا فاصلة، لكان يصح أن يقال إن بين الأوّل والثالث أكثر مما بين الأوّل والثاني على ضرب من التقدير، وإن كُنّا نعلم أنه ليس بين الأوّل والثاني شيء. ولكن، لو كان هناك وقت، لكان في أحد الموضعَين أكثر من الآخر.

[٢١٥] انظر ص ٧٠.
[٢١٦] أي المُخالِف.
[٢١٧] ص: انتفاء.
[٢١٨] أ: أن.
[٢١٩] م: بينها.

فإن ادّعوا أن «إدراكَ جوهرَين لا يصح إلا بعد مشاهدة ما بينهما من الخلل إذا كانا مفترقَين»، فذلك غير مُسلَّم لهم لأنّا، إذا جوّزنا كونهما ولا ثالث بينهما، فقد جوّزنا إدراكهما ولا يُدرَك الخللُ الذي بينهما. فصار من ادّعى ذلك كمن ادّعى استحالة وجود الخلاء في العالَم.

فإن[٢٢٠] قالوا: «إنّا نمصّ الهواء من القارورة، فإذا قلبناها على الماء، دخلها الماء مع أن من حقّه النزول. فإذا صعد إليها فلا بدّ من علّة، وهي استحالة الخلاء في العالَم، لأنّا بإخراج الهواء من القارورة قد أحميناها بما فعلنا فيها من النَفَس، ومن شأن الحارّ أن تخفّ حركته وتسرع. والهواء الحارّ يخرج من القارورة، فلا بدّ من شيء يخلفه، وهو الماء، ولولا ذلك لم يصح تصاعُد الماء إليها[٢٢١]»، قيل لهم: هذا عكس الواجب، لأن المصّ يُخرِج الهواء لا أنه يُدخلها[٢٢٢]، وإنما الذي يقتضي حصولها[٢٢٣] في القارورة [ص ٩ أ] هو النفخ. وقد بيّنّا أنه، لو كان هناك هواء، لضاغط الماء فسُمِعت بقبقة. والعلّة في ذلك عندنا هي أن القارورة إذا أُحمِيَت، فتلك الأجزاء الحارّة التي فيها ناريةٌ تذهب سفلاً بقلب القارورة، ثم تتراجع فتجذب الماء. وعلى مثل هذا يتصاعد البخار عن الأرض لوقوع الشمس عليها، على ما نذكره من بعد[٢٢٤]. ولأجل ذلك، لا يدخل الماء في القارورة وإن أُحمِيَت بالنار، لأن ما فيها من الهواء لم يخرج بعد.

قالوا: «إن المحجمة إذا رُكِبت على الأخدعَين ومصّ الحجّام منها الهواء، نتا اللحم. وإنما يكون كذلك لاستحالة الخلاء في العالَم، فيعود اللحم إلى مكان الهواء الذي قد مُصّ». قيل لهم: هذه دعوى منكم، فمن أين أن العلّة ما ذكرتم؟ بل لو استُدلّ بذلك عليكم لجاز! فإنها لو رُكِبت على حجر ومُصّ منها الهواء، لم يكن لينتو الحجر، ولا شيء يخلف الهواء المستخرَج بالمصّ من المحجمة. والعلّة في ذلك هي[٢٢٥] مخالطة الهواء لأجزاء اللحم، فإذا جُذِب الهواء بالمصّ انجذب اللحم معه، كما أن الماء قد اتّصل به الهواء فإذا جذبنا بالأنبوبة انجذب معه الماء.

قالوا: «إن المُجبّر إذا جبر[٢٢٦] العظم الكسير، وضع قطعةً من العجين عليه، ثم وضع عليه قطعةً من النار، ثم أكبّ عليه قَدَحًا. وعند هذا يُحمى الهواء، فيخرج من خلل القَدَح. وبخروج الهواء منه ترتفع النار، وبارتفاعها يرتفع العجين، وبارتفاعه يرتفع العظم ويرجع إلى مكانه. ولم تكن العلّة في ذلك إلا وجود الملاء في العالَم». قيل لهم: وهذا لو جُعِل دليلاً عليكم لجاز، لأن ما وضعتم لو وُضِع على حجر، لم يستوِ الحال فيه بينه وبين وضعه[٢٢٧] على العظم الكسير. ولو كانت العلّة ما ذكرتم، لم يجز افتراق الحال

[٢٢٠] ص: وإن.
[٢٢١] ص: إليه.
[٢٢٢] كذا، وجلي أن الصحيح: يُدخله، أي الهواء.
[٢٢٣] كذا أيضاً، والصحيح: حصوله، أي الهواء.
[٢٢٤] راجع ص ٥١.
[٢٢٥] ص: فهي.
[٢٢٦] ص: إذا أراد جبر.
[٢٢٧] م: ما وضعه.

فيهما. والعلّة فيه عندنا هي أنّا بوضع النار نفعل اعتماداً سفلاً مجتلَباً، فإذا بطل ذلك في الثاني، عادت النار باعتمادها صعداً فجذبت اللحم والعظم، وعادا إلى مكانهما. فهو كالشمس الواقعة على أرض نَديّة، فإن البخار يرتفع عنها لما كانت الشمس تتراجع [م ٢٣ أ] بما فيها من الاعتماد صعداً بعد نفوذها في الأرض، فتخرج معها بالجذب الأجزاء التي خالطتها. وهذا هو العلّة في ارتفاع الخلّ المصبوب على الأرض، وما يحصل فيه من النشيش، لأن في الخلّ نارية، وكلما كان أعتق وأرقّ هو في ذلك أدخل.

قالوا: «إن سُرّاقة الماء إذا جُعِل فيها الماء ثم سُدّ رأسها بالإبهام، لم ينزل من تلك الثُّقَب لما لم يكن هناك ما يخلفه، من حيث امتنع دخول الهواء إليها لأجل ما حصل من السدّ. فلو نزل الماء، لخلت السُّرّاقة، وحيث لم ينزل عرفنا استحالة الخلاء في العالَم». والجواب أن هذا لو استُدلّ به عليهم لجاز. فإنه لو كان بدل الماء زئبقاً، لنزل لا محالة وإن لم يخلفه شيء. وكذلك فلو وسعت الثُّقَب لنزل، ولا شيء يقوم مقامه. وإنما لم ينزل الماء منها لأن الهواء ربّما منع اليسير من الماء عن النزول، فإذا رُفِع الإبهام عنها، دخلها هواء زائد فأعان على النزول.

قالوا: «قد ثبت في الجرّة، إذا جُمِد ما فيها من الماء، أنها تنشقّ. وليس إلا لامتناع الخلاء في العالَم، لأنه إذا جُمِد الماء، اجتمعت أجزاؤه بالجمود وانقبضت، فاحتيج إلى هواء يخلف ذلك الماء، فتنشقّ الجرّة ليدخلها الهواء». والجواب أن، مع القول بأن الأجزاء أبداً تجتمع على وجه لا خلل بينها، لا فائدة لانقباض أجزاء الماء واجتماعها بالجمود. فإنها، مائعةً كانت أو جامدةً، فلا خلل بينها. هذا وعلى ما قالوه يلزم في الآنية، لو جُمِد الماء فيها وهي من حديد أو صفر، أن تنشقّ، وقد عرفنا خلافه. فالعلّة في انكسار الجرّة أن اعتماد الماء يتزايد بالجمود ويُلاقي موضعاً من الجرّة، فتنشقّ إذا لم يصادف صلابةً مانعةً عن تأثير الاعتماد فيها بالتفريق.

قالوا: «إن القارورة إذا كُبَّت[228] على هاوُن، وأُلزِقت القارورة بالطين أو غيره حواليه، ثم أنها رُفِعت، ارتفعت[229] الهاوُن. والعلّة أنّا، بإلزاق أحدهما بالآخر[230]، منعنا الهواء عن أن يتخلله، فلا بدّ من انجذاب الهاوُن بجذبها». وعندنا أن ذلك إن صح، فارتفاع الهاوُن هو لأن هواء القارورة يتشبث بالطين الملتزق، فانجذب الهاوُن بأخذ القارورة؛

وجملة الأمر في كل[231] ما يوردونه أنه وجود محتمَل، وما قدّمناه[232] لا يُحتمل. فثبت صحة وجود الخلاء في العالَم.

[228] م: أُكِبّت.
[229] كذا، والصحيح: ارتفع.
[230] ص: إلى الآخر.
[231] ص: جميع.
[232] ص: قلناه.

فصل [في أنِ الجوهر يصح خلوّه من جميع الأعراض، ما عدا الكون]

اعلم أن الجوهر الذي هو محلّ الأعراض يجوز خلوّه من جميع ما يصح وجوده فيه، من لون وطعم ورائحة وغيرها. وإنما نُحيل وجوده عارياً عن[٢٣٣] الكون، لا لأمر يرجع إلى أنه يحتمله حتى يصح قياس غيره عليه، بل لأنه لا يجوز وجوده غير متحيّز، ولا يجوز وجود المتحيّز إلا في جهة، ولا يحصل كذلك إلا بكون. فصار من هذا الوجه وجوده مُضمّناً بوجوده، وهذا غير موجود في المعاني الأخر.

وقد أوجب الشيخ أبو علي أن لا يخلو الجوهر مما يحتمله أو من ضدّه إن كان له ضدّ، فإن لم يكن له ضدّ لم يخلُ منه أصلاً. فاقتضى هذا من طريقته أن يقول بامتناع خلوّ الجوهر من اللون ومن غيره من الأعراض. وهذا هو طريق الشيخ أبي القاسم في الجملة[٢٣٤]، وإن لم يكن [ص ٩ ب] عنه التفصيل الذي ذكرناه.

والذي يختاره أبو هاشم وأصحابه جواز خلوّه من هذه المعاني في الأصل. فإن وُجد فيه لون، لم يصح من بعد خلوّه منه، ما دام موجوداً، إلا إلى ضدّ يشارك حاله حال الأوّل في صحة البقاء عليه وأن لا ينتفي إلا بضدّ، وإنما يصح عدمه أصلاً بعدم المحلّ. وكذلك القول في الطعوم وغيرها. فإذا عُدِمت[٢٣٥]، جازت إعادته خالياً من المعاني كلها، ما عدا الكون على ما تقدّم. فإن وُجد بقُربه جوهر آخر، وجب وجود التأليف بينهما وفي كل واحد منهما، لا لأمر يرجع إلى امتناع خلوّه من التأليف، [م ٣٢ ب] لكن لأنهما يتجاوران مجاورةً تُولِّد التأليف لا محالة. وإذا وُجد في الجوهر رطوبة، فلا بدّ من وجود اعتماد سفلاً، وإن وُجدت يبوسة، فاعتماد صعداً، لأمر يرجع إلى تضمُّنهما لهذَين[٢٣٦] الاعتمادَين المختلفَين.

ومتى دللنا على جواز خلوّ المحلّ عن هذه المعاني وتعرّيه عنها، فقد ثبت لنا جواز خلوّ المحلّ من دون أن يوجد فيه ما يحتمله لا محالة، وإن كُنّا نقول إن هذا المذهب[٢٣٧] يوجب أن يوجد ما لا يتناهى من السواد وغيره في المحلّ الواحد لاحتماله له، لأنه لا قَدْر إلا وتصح الزيادة عليه، ووجود هذا الزائد في المحلّ على حدّ وجود الأصل في الصحة. وكذلك يلزم في قلب أحدنا أن يوجد فيه من الاعتقادات والإرادات ما لا حصر له. وإنما لزم ذلك لأن الغرض باحتمال المحلّ هو أن المحلّ في وجود ذلك الحالّ فيه لا يفتقر إلى أزيد مما عليه من التحيُّز، فإن امتنع وجود غيره فيه، فالمانع إليه يرجع، لا إلى تحيُّز الجوهر. ونحن، لما أوجبنا استحالة خلوّه من الكون، لم نجعل العلّة أن المحلّ لا يخلو مما يحتمله، فكان لقائل أن يُلزمنا مثل ما ألزمناهم، وإنما جعلنا العلّة ما تقدّم القول فيه.

[٢٣٣] ص: من.

[٢٣٤] راجع المسائل ٦٢.

[٢٣٥] كذا، والصحيح: عُدِم، أي الجوهر.

[٢٣٦] لعل الصحيح: تضمينهما بهذَين.

[٢٣٧] يعني القول بأن الجوهر لا يخلو مما يحتمله، وهو مذهب أبي علي.

فأما الدليل على جواز خلوّه من اللون وغيره، فهو ما قد ثبت أن اللون غير الجوهر، ولا يسأل السائل عن هذه المسألة إلا وهو مُسلِّم لذلك. وإذا تغايرا ولم يكن بينهما تعلُّق، وكان القادر عليهما مختاراً، فيجب، كما يصح أن يجمع بينهما في الوجود، أن يصح منه إفراد أحدهما عن صاحبه. ويقع الكلام هاهنا في موضعَين[٢٣٨]، أحدهما بيان عدم تعلُّق بينهما، والثاني أنه، إذا لم يكن بينهما تعلُّق، فلا بدّ من صحة وجود أحدهما منفصلاً عن الآخر.

[١. الكلام في أن الجوهر واللون لا تعلُّق بينهما]

أما الفصل الأوّل، فالذي يصح أن يشتبه هو أن يُدّعى بين الجوهر واللون تعلُّق الحاجة أو تعلُّق الإيجاب. ولا نذكر في ذلك تعلُّق الفعل بفاعله، لأن الشُبهة في هذا الباب زائلة عن الجوهر واللون. وتعلُّق الحاجة إمّا أن يكون في نفس الوجود، أو في بعض الصفات الثابتة للجوهر، أو في بعض الأحكام له. والإيجاب، إن ثبت بينهما، فهو إمّا إيجاب السبب للمسبب، أو إيجاب العلّة للمعلول. وقد يقال في الشيء إنه مُوجِب لغيره على غير هذَين الوجهَين، مثل ما يقال في إيجاب السواد نفي البياض؛ إلا أن كلامنا فيما يؤثّر في أمر ثابت، لا في انتفاء ما ينتفي، وليس في الإيجاب على هذا الوجه إلا الطريقة التي بيّنّاها. فإذا بطل وجها التعلُّق بين الجوهر واللون، فقد تمّ الفصل الأوّل.

ليس يجوز أن تُجعَل الحاجة بينهما في الوجود نفسه. فإن اللون قد ثبت حاجته إلى الجوهر، فلا يجوز في الجوهر أن يحتاج إلى اللون، لأن الشيئَين لا يجوز احتياج كل واحد منهما إلى صاحبه في وجه واحد، لأنه يقتضي حاجة الشيء إلى نفسه من حيث يحتاج إلى أمر هو محتاج إليه. وهذا يبين بثلاثة أشياء يحتاج الأوّل إلى الثالث، والثالث إلى الثاني، والثاني إلى الأوّل. فيعود الأمر إلى أنه محتاج إلى نفسه، حتى كأنه لو لم يوجد لم يوجد، وهذا ظاهر الفساد. وليس ينقلب هذا علينا، إذا قلنا في الجوهر إنه محتاج إلى الكون والكون يحتاج إليه، لأن الوجه مختلف: فالكون يحتاج في وجوده إلى ذات الجوهر، والجوهر في كونه كائناً يحتاج إليه.

ولا يمكن أن يقال: «إنّا نجعل وجه الحاجة في الجوهر واللون مختلفاً، فنقول إن اللون محتاج إلى تحيُّز الجوهر، والجوهر يحتاج إلى وجود اللون»، لأنه إذا احتاج إلى تحيُّز الجوهر، فقد احتاج إلى وجوده، من حيث يحتاج في التحيُّز إلى الوجود. فثبتت الحاجة إلى وجود الجوهر، وإن كانت بواسطة، فيعود الأمر إلى حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه في وجه الوجود. وليس كذلك الكون، لأنه ليس يحتاج وجود الجوهر إلى كونه كائناً في جهة مخصوصة، حتى يحتاج إلى الكون بواسطة فيقال [م ٢٤ أ] «فقد[٢٣٩] احتاج إلى

[٢٣٨] ص: فصلَين.
[٢٣٩] ص: قد.

الكون والكون محتاج إليه»، بل الكون يحتاج إلى وجود الجوهر، والجوهر لا يحتاج إلى أن[٢٤٠] يكون كائناً في جهة مخصوصة حتى يفتقر إلى الكون، فافترقا.

وبعد فاللون[٢٤١] يقع على الشيء وضدّه. فلو احتاج الجوهر في وجوده إليه، لكان قد احتاج إلى ضدَّين، وذلك لا يصح لأن ما أحال الشرط أحال المشروط. فأحد الضدَّين، كما يُصحِّح وجود المحتاج، يُحيل وجود الضدّ الآخر، وهو شرط!

ونحن لا نجعل التأليف محتاجاً إلى المجاورة، بل نُراعي حال المحلَّين وأن يكونا في حكم المحلّ الواحد، حتى لو صح ذلك بلا كون، لم يحتج إليه. وكما لا يحتاج إلى هذَين الكونَين الضدَّين، فكذلك لا يحتاج إلى هاتَين الصفتَين [ص ١٠ أ] المتضادّتَين[٢٤٢] للمتجاورَين، حتى لو لم تكن للكائن بكونه كائناً صفةٌ، لكفى في وجود التأليف تجاوُرُهما. ولا يحتاج في كونه التزاقاً إلى الرطوبة واليُبس، وإنما المرجع بكونه التزاقاً إلى وجوده وفي أحد محلَّيه رطوبة وفي الآخر يبوسة.

ولا تحتاج الإرادة إلى أضداد من علم وظنّ واعتقاد، وإنما الواجب أن لا يكون المُريد في حكم الساهي عن صحة حدوث المُراد فقط، لا أنّا نصفها بالحاجة في وجودها إلى وجود أحد هذه الأضداد[٢٤٣].

وبعد فلو احتاج الجوهر في وجوده إلى اللون، لوجب أن يصح وجود اللون من دون الجوهر، لأن من حقّ المحتاج إليه صحة وجوده مع عدم المحتاج، كالعلم والحياة، وكالحياة وما تحتاج إليه من البِنية. ولولا ذلك، لم ينفصل المحتاج من المحتاج إليه، لأنه كان لا يصح وجود المحتاج إليه من دون المحتاج، كما لا يصح وجود المحتاج من دون المحتاج إليه. وفي وجوب الفرق بين المحتاج والمحتاج إليه دليل على ما قلناه. فهذه الجملة تُبطِل حاجة الجوهر إلى اللون في الوجود.

فأما حاجته إليه في بعض صفاته، فلا تصح لِما[٢٤٤] ذكرنا أن اللون إسم يقع على الشيء وضدّه. وهذا مستمرّ في أي صفة قالوا إن الجوهر يحتاج في كونه عليها إلى اللون.

على أن صفات الجوهر تختلف. فكونه جوهراً إذا لم يفارقه في العدم، فكيف يُحكَم بحاجته في كونه عليها إلى اللون، مع ثباتها ولا لون؟ وبعد فهو[٢٤٥] مستحَقّ للذات، فكيف يفتقر إلى معنى؟ وأما تحيُّزه، فالحال فيه كالحال في كونه جوهراً، فإنه واجب لِما عليه في ذاته، فلا يصح أن يحتاج في ثبوته للجوهر إلى معنى. على أن اللون محتاج إلى تحيُّزه، فكيف يقف التحيُّز عليه؟ وكان يلزم صحة وجود اللون من دون حصول التحيُّز ومن دون كونه جوهراً، لأن من حقّ ما يُحتاج إليه ما قلناه. وبعد فلا بدّ من تعيين الحاجة

[٢٤٠] أ، م: – إلى.

[٢٤١] يعني إسم اللون، انظر أدناه.

[٢٤٢] أ، م: المتضادَّين.

[٢٤٣] انظر ص ٤٧٢ و ٥٢٦. إلا أن المصنّف قال أكثر من مرّة في كتابه بحاجة الإرادة – أو افتقارها – إلى الاعتقاد، انظر ص ٢٩، ١٧٠، ٣٣٩.

[٢٤٤] م: لمثل ما.

[٢٤٥] أي كونه جوهراً.

بجنس من أجناس اللون[٢٤٦]، فيجب عند عدمه أن يُعدَم الجوهر ويزول تحيُّزه. وأما في كونه كائناً، فإنما يفتقر إلى الكون دون اللون، والصفة الواحدة مُحال استحقاقُها لأمرَين مختلفَين. ويُبيّن هذا صحة تنقُّله في الجهات ولونه واحد، ويثبت[٢٤٧] في الجهة الواحدة واللون يتعاقب عليه فيها. وكان يلزم، والجهات غير منحصرة، أن لا تنحصر الألوان كما لا تنحصر الأكوان.

فأما حاجته إلى اللون في بعض أحكام الجوهر، فلا تصح لأن ذلك الحكم، إن كان المرجع به إلى احتماله للأعراض، فهو لتحيُّزه، لا لأجل اللون. وبعد فهو حكم واحد، ومن المُحال استحقاقه لأمور متضادّة. على أن ذلك العرض[٢٤٨]، إن أُريد به اللون نفسه، فلو احتاج إليه لاحتماله له، وهو يحتمل ما لا نهاية له، لوجب حاجته إليه ولوجب وجوده فيه. وإن أُريد به عرض آخر، فليس بأن يحتاج إلى اللون لاحتماله لذلك العرض أولى من أن يفتقر إلى ذلك العرض لاحتماله اللون.

وإن أُريد بذلك الحكم منعُه غيره من أن يكون بحيث هو، فهذا الحكم أيضاً لتحيُّزه. وعلى أنه حكم واحد، فلا يجوز احتياجه إلى أضداد.

وإن أُريد بذلك الحكم صحة إدراكه بالحاسّتَين[٢٤٩]، فهو لتحيُّزه يُدرَك لمساً ورؤيةً. يُبيّن هذا أنه، إذا كان إدراكه لمساً، هو لتحيُّزه. فكذلك يجب في إدراكه بالعين، لأن الإدراك يتعلق بالشيء على ما يقتضيه أخصّ أوصافه. ولا يمكن أن يقال «يُدرَك لمساً للونه»، وإلا وجب في الضرير، إذا أدركه [م ٢٤ ب] لمساً، أن يعرف لونه. فإذا وجب في إدراكه بأحد الطريقَين ما ذكرنا، فكذلك في الطريق الآخر. فبهذه الجملة يُبطَل تعلُّق الحاجة من كل وجه.

فأما الإيجاب، فإن جُعِل إيجاب علّة لمعلول، لم يصح لأن تأثيرها هو في إيجاب الأحوال والأحكام للذوات، لا في وجودها، لولا ذلك للزم خروج الحوادث عن تعلُّقها بالقادر. فلا يجوز أن يكون الجوهر علّةً في اللون. وبعد فلو أوجب اللون، لم يكن بإيجابه بعض الألوان أولى من بعض[٢٥٠]، وهذا يوجب وجود المتضادّات. وبعد فالعلّة لا تختصّ بمعلولها إلا إذا وُجد المعلول أوّلاً. فكيف يترتب وجوده على وجود العلّة؟ على أنه كان لا يصح أن يوجب إلا جنساً مخصوصاً، لأن العلّة لا توجب الشيء وضدّه، وهذا يقتضي أن لا يصح وجود أجناس اللون أجمع مع الجوهر، بل إنما يوجد معه جنس مخصوص، حتى إذا عُدِم عُدِم الجوهر. ويلزم – إن كان بعض الجواهر، لأمر يرجع إليه، يوجب وجود هذا اللون المخصوص فيه، وهي[٢٥١] متّفقة متماثلة – أن يقتضي وجود ذلك اللون في كل الجواهر.

[٢٤٦] م: الألوان.

[٢٤٧] كذا، ولعل الصحيح: وأن يثبت.

[٢٤٨] يعني العرض – أيّاً كان هو – الذي من حكم الجوهر أن يحتمله.

[٢٤٩] ص: بحاسّتَين.

[٢٥٠] ص: من البعض.

[٢٥١] أي الجواهر.

وإن جُعِل إيجاب السبب للمسبب، لم يصح لأنه يعود بالنقض على القول باستحالة خلوّ الجوهر من اللون، لأنه كان يجوز أن يوجد ولا يوجد ما يتولد عنه لعارِض، لأن هذا من حقيقة السبب والمسبب. وبعد فكان لا يختصّ بتوليد بعض الألوان المتضادّة دون بعض. وهكذا لو جُعِل اللون مُولِّداً للجوهر، لأنه كان لا يختصّ بتوليده إيّاه في جهة أولى من غيرها. ويفارق في ذلك توليد الاعتماد، لأنه يُولِّد في أقرب المُحاذيات من مُحاذاة محلّه، حيث استحال الطفر على المحالّ. وكان يلزم، لو[252] ولّد [ص ١٠ ب] اللون، أن يزداد لونه على ممرّ الأوقات. وكان يجب أن يُولِّد جنساً واحداً من اللون، لأنه لا يصح توليده لشيء وضدّه، وهذا يوجب[253] أن لو زال ذلك اللون، أن يُعدَم الجوهر لأنه لا يصح توليده لغيره من بعد. وبعد فكان يجب أن تكون الجواهر، لتماثُلها، متلوّنةً بهذا اللون المخصوص، وأن لا يجوز اختلاف اللون بها، وقد عُرِف فساده.

فصح لك بهذه الجملة زوال وجوه التعلُّق بين الجوهر واللون.

[٢. الكلام في أنه، إذا لم يكن بينهما تعلُّق، صح وجود الجوهر عارياً من اللون]

وأما[254] الكلام في أنه، إذا لم يكن بينهما تعلُّق، صح وجوده عارياً من اللون، فظاهر لأنه يحلّ، والحال هذه، محلّ جوهرَين في جواز انفكاك أحدهما من الآخر وانفراده منه. وليس لأحد أن يقول: «فأنتم تُحيلون وجود بعض أجزاء الحياة إلا مع بعض، من دون تعلُّق بينهما»، لأنّا نوجب وجهاً من التعلُّق نذكره في باب الحياة[255].

وأشكلُ ما قيل في ذلك هو «أن أحدنا لا يمكنه أن يفعل حركةً مبتدأةً في نفسه إلا ويفعل اعتماداً يُولِّد الحركة في عظمه وشعر يده[256]، ولا يصح أن يفعل هذه الحركة من دون أن يُضيف إليها اعتماداً يُولِّد حركةً أخرى. وليس بينهما تعلُّق، ومع هذا فالانفصال مستحيل. ولا يمكنكم أن تقولوا إنه يفعل الحركة أوّلاً في اللحم، ثم يتحرك من بعد العظم باعتماد آخر يفعله، لأن هذا لا يُسقِط الإلزام، من حيث لم يصح أن يخلو من فعل الاعتماد كما يفعل الحركة، ولا تعلُّق بينهما. هذا على أنه، لو تحرّك اللحم كله ابتداءً، والعظم والشعر ساكنان، لكان قد باينهما، لأن هذا سبيل الجسمَين إذا تحرّك أحدهما وبقي الآخر ساكناً».

وقد قيل إن الأولى في الجواب عن هذا السؤال أن يقال: إن الحركة لا يصح منا أن نفعلها إلا متولدةً عن الاعتماد. فنفعل الاعتماد أوّلاً في اللحم، ثم تتولد عنه الحركة فيه وفي العظم والشعر، إذ لا يمتنع وجود

[252] ص: أن لو.
[253] ص: ولهذا لوجب.
[254] ص: فأما.
[255] راجع ص ٣٩٢-٣٩٣.
[256] م: يدَيه.

المسببات الكثيرة عن السبب الواحد في المحالّ. ويكون وجود الحركة في الثاني، على ما ثبت من توليد الاعتماد[257]. وتلحق الحركة، على هذا المذهب، بالأجناس التي يتعذر علينا فعلها إلا عند سبب، مثل الصوت والتأليف والألم، ويفارق حالها حال السكون. [م ٢٥ أ] وما لم نقُل بهذا المذهب، فالإلزام متوجه.

وقد يصح أن نُجيب عنه من دون ارتكاب المذهب، فنقول: إنما تعذّر فعلنا للحركة في اللحم دون العظم والشعر لأن اليد، بالاتّصال، قد صارت في حكم الشيء الواحد، وتجري مجرى الثقيل الملتزق، فإن تحريك بعضه دون بعض لا يصح. ولا يمكن تحريك ما عدا محلّ القدرة إلا بالاعتماد، فلهذا الوجه ما وجب[258] فعلهما[259]. ولا يمكن بيان مثله في الجوهر واللون.

وليس الذي ذكرناه بمُشبِه لِما نذكر في[260] ثاني الله عز وجل، لأنهما لو ثبتا قديمَين، لم يصح أن يكون لأحدهما تعلُّق بالآخر، من حيث كان وجود كل واحد منهما لذاته. وإنما صوّرنا الكلام في مقدورَين يقدر القادر عليهما، فنقول: إذا لم يكن بينهما تعلُّق، صح أن يختار إفراد أحدهما عن الآخر، كما يصح أن يجمع بينهما. فهذه جملة الكلام في بيان هذه الدلالة.

وقد استدلّ أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأن في الأجسام ما قد خلا من الطعم والرائحة، كالهواء والماء وكظاهر العنبة والإجاصّة، لأنّا نُجاوِر بينها[261] وبين المحلّ الذي نُدرِك به الطعم أو الرائحة، فلا نجد واحداً منهما. ولو كانا موجودَين، لأدركناهما مع صحة الحاسّة وزوال الموانع. فإن قال: «قد ألِفنا هذه الأجسام، فلهذا لا نُدرِك ما فيها»، قيل له: لا تأثير للألف فيما يجب عند الإدراك أن نجده. فإن قال: «إن فيها طعوماً مختلفةً»، أو قال: «إن الذي فيها من الطعم يسيرٌ»، قيل له: إن اختلاط[262] الطعوم لا يمنع من إدراكها، فإنّا قد نُدرِك الطعوم المختلفة في كثير من الأجسام. فأما ادّعاء القلّة، فهو أيضاً غير مانع من الإدراك، لأن القليل كالكثير في صحة الإدراك. وإن كانت هذه الأجسام قد تعظم وتكثر، فيجب لو اختصّت بهذه المعاني أن تكثر أيضاً، فيجب إدراكها. فإذا ثبت جواز خلوّ الجوهر من الطعوم والرائحة، فكذلك من اللون لأن العقل غير فاصل بين الأمرَين.

وأحد ما استدلّ به شيوخنا أن في الأجسام ما قد خلا عن[263] الصوت، مع احتمال المحلّ له. والكلام في ذلك أظهر من جميع ما تقدّم، وإنما كان ينبغي بيان احتمال المحلّ للصوت، وسنذكر القول في استغنائه عن كل ما زاد على المحلّ[264]. وإذا صح ذلك، وقد خلا المحلّ من العرض الذي يحتمله، فيجب مثله في اللون لأن الطريقة في الموضعَين واحدة.

[257] انظر ص ٣٣٢-٣٣٣.
[258] كذا، ولعل الصحيح: – ما.
[259] م: فعلها.
[260] ص: في نفي.
[261] ص، م: بينهما.
[262] كذا.
[263] ص: من.
[264] راجع ص ١٨٥-١٨٧.

[٣. الجواب عن شُبَه المخالفين]

فأما الشُّبَه[٢٦٥] التي تُذكَر في هذا الباب، فوجوه.

منها أن يقال: «إن الجوهر لا يُرى إلا على هَيئة، ولا يكون كذلك إلا بلون». وهذا استدلال بالشيء على نفسه، فإن الهَيئة واللون سواء، فمن أين أنه لا يُدرَك إلا كذلك؟ ثم إن كان على ما قدّروه، فالواجب جواز وجوده ولا يُرى، لا أنه يجب امتناع خلوّه من اللون.

ومنها أن يقال: «قد ثبت الفصل بين إدراك الجوهر رؤيةً وإدراكه لمساً، على ما ثبت في التفرقة الحاصلة بين الضرير والبصير إذا أدركا [ص ١١ أ] الجوهر. وهذا الفصل لا يتمّ إلا لأن البصير يراه مع اللون لا محالة». والجواب أن الفصل لا يجب رجوعه إلى ما ذكرتم، بل يرجع إلى اختلاف طريقَي الإدراك. وقد يقع الفصل في الشيئَين المثلَين لاختلاف الطريق. فإن أحد العلمَين قد يكون مثلاً للآخر، ويتبيّن الفصل بينهما لحصول أحدهما عند نظر وحصول الآخر عند خبر.

ومنها أن يقال: «إذا كان، بعد وجود اللون فيه، لا يجوز خلوّه منه، فكذلك في الابتداء». وهذا باطل، لأن العلّة في استحالة خلوّه منه بعد وجوده فيه هو أنه[٢٦٦] يبقى ولا ينتفي إلا بما هو باقٍ، حتى أنّا[٢٦٧] لو قدّرنا أنه لا يبقى أو ينتفي بما لا يبقى، لكان يصح خلوّه منه بعد وجوده فيه. وهذه العلّة غير حاصلة في الأوّل.

ومنها أن يُقاس حال الخلوّ على حال الاجتماع، فيقال: «إذا استحال وجود هذه الألوان في الجوهر، استحال خلوّه منها». وهذا[٢٦٨] قياس فاسد. فإن المُحيل للاجتماع هو التضادّ، وهذا إنما يثبت في حال [م ٢٥ ب] الوجود دون حال العدم، ولهذا يصح عدم الضدَّين وإن لم يصح وجودهما.

ومنها أن يقال: «إن عند حدوث اللون يُرى على هَيئة مُخالِفة لِما تقدّم. فيجب أن يكون في الأوّل على ضدّ هذا اللون». وهذا دعوى، لأن الفصل إن وقع بين هاتَين الحالَين، فليس لأجل أنه كان فيه معنى يُضادّ ما قد حصل الآن، بل هو لوجود معنى لم يكن فيه من قبل.

فهذه جملة ما يقال في الشُّبَه[٢٦٩] التي تُورَد في هذا الباب.

[٢٦٥] أ، م: الشُّبهة.
[٢٦٦] أي اللون.
[٢٦٧] ص، م: – أنّا.
[٢٦٨] م: فهذا.
[٢٦٩] أ، م: الشُّبهة.

فصل [في أنه لا يصح القطع في جسم على أن لا لون فيه]

قد بيّنّا أن القطع ممكن في كثير من الأجسام على أن لا طعم له ولا رائحة. وبمثل هذا لا يصح القطع على أن لا لون فيه. فإن قال: «فهلا جاز أن تكون الأجسام الغُبر كالأرض والماء والنار لا لون فيها؟»، قيل له: لأن ما نجد من تناقُص إدراكنا لها يجوز صرفه إلى خلوّها من اللون، ويجوز صرفه إلى اختلاط بعض هذه الألوان ببعض، كما يقال في النِقس المخلوط باللبن، وكالقميص الأسود إذا لُبّس فوقه قميص أبيض رقيق. والأصل في ذلك أنه، متى خلص اللون في الجوهر، فهو أقوى على الإدراك منه عند الاختلاط، فإذا كان للاختلاط هذا الحظّ، جاز أن يُصرَف تناقُص الإدراك إليه.

وقد قطع الأوائل على خلوّ الماء والنار عن اللون، وقالوا: «إنما[٢٧٠] يتلوّنان بلونِ غيرهما، فإن الماء يتلوّن بلون الآنية، والنار تتلوّن بلون الوقود، فإن ما يتّقد بالزئبق يُرى كأنه أبيض، ويُرى ما يتّقد بالكبريت على شبيه من لونه». وهذا إذا أرادوا به انتقال الألوان، فمُحال، وما عداه فغير معقول. والعلّة فيما قالوه أنّا عند رؤيتنا الماء نرى الآنية، فيلتبس[٢٧١] للتجاوُر؛ وفي الوقود، تختلط أجزاؤه بالنار. وغير ممتنع فيما يُرى أن يختلف إدراكنا له بحسب ما يجاوره، كاللبن إذا ديف فيه الزعفران لأنّا نُدركه بلون الزعفران. والقوم قد قطعوا في الأرض والهواء بمثل ذلك، ولا أعرف فيهما شُبهةً. فأما الذي قاله أبو هاشم من أن الجسم لو خلا عن اللون، لوجب أن يُرى كما يُرى الأغبر، فلم يُرِد بذلك أن الأغبر لا لون فيه، وإنما أراد انتقاص الإدراك. وإذا كان هذا غرضه، بطل قول من قال[٢٧٢]: «فيجب أن يكون في كونه أغبر أن يكون صفةً ذاتيةً، لأنه يتناوله الإدراك عليه»، لأن المُراد ما قلناه.

فصل [في أن الجواهر كلها متماثلة]

اعلم أن الجواهر جنس واحد لا اختلاف فيها. وقد ذهب أبو القاسم إلى أن فيها[٢٧٣] متماثلاً ومختلفاً[٢٧٤]. ورجع بالتماثُل إلى أنه إنما يثبت بالمعاني المتماثلة الموجودة في الجواهر[٢٧٥]، فإذا اتّفق الجوهران في ذلك، فهما مثلان. ورجع بالاختلاف إلى اختلاف هذه المعاني، فإذا اختلف الجوهران فيما يوجد فيهما من المعاني، فهما مختلفان. وعندنا أنه لا يقع التماثُل ولا الاختلاف إلا بصفات الذوات والمُقتضى عنها.

[٢٧٠] م: إنهما.
[٢٧١] ص: فيلبس.
[٢٧٢] ص: يقول.
[٢٧٣] م: إلى أنها.
[٢٧٤] راجع المسائل ٢٩.
[٢٧٥] أ، م: الجوهر.

وقد حُكي عن عبّاد أنه قال في الأعراض إنها لا تُخالِف غيرها، بناءً على قوله إن المُخالِفَ مُخالِفٌ[٢٧٦] بخلاف، والعرض لا يحلّه عرضٌ. وهذا منه خطأ، لأن الخلاف والمخالفة سواء، فإذا قيل في الشيء إنه بخلاف ذلك[٢٧٧]، قيل فيه إنه مُخالِف له. فكيف يجوز أن يقول إن المُخالِف مُخالِفٌ[٢٧٨] بخلاف؟

وإنما قصرنا[٢٧٩] بالخلاف[٢٨٠] على ما ذكرناه لأن الصفة التي ترجع إلى الفاعل هي الوجود، ولا حظّ له في إيجاب التماثُل والاختلاف. ونفس الفاعل لا يؤثّر في مخالفة الشيء لغيره، لأن ذلك لو وقف على الاختيار، للزم أن يصح منه أن يجعل السواد غير مُخالِف للبياض، وقد عرفنا خلافه.

ولا يجوز وقوع المخالفة بعلّة[٢٨١] من العِلَل، لأن العلّة أيضاً تُخالِف غيرها فتحتاج إلى علّة أخرى، ثم يقتضي هذا التسلسُل. وكان لا تثبت المخالفة في العدم، لتعذُّر اختصاص المعنى به. وبعد فكان يلزم صحة خروج الجوهر عن مخالفته لِما يخالفه لزوال تلك العلّة، وكذلك في سائر الأجناس. وكان يلزم في الأعراض أن تُخالِف مُخالِفها لعِلَل، كما قيل في الجواهر. ويلزم في القديم تعالى[٢٨٢] أن يخالف مُخالِفه بعلّة[٢٨٣] قديمة، [م ٢٦ أ] لأن المخالفة ثابتة لم يزل. ثم يلزم، إذا وُجد في أحد الجوهرَين مثل ما وُجد في الجوهر الآخر وما يخالفه، أن يكون مثلاً له ومُخالِفاً له، حتى يكون، عند طروء الضدّ، ينتفي من وجه ويبقى من وجه.

وكما لا يصح أن تقع المخالفة بالعلّة، فلا يصح وقوعها بالصفة التي تتبع [ص ١١ ب] العلّة. فإن الجوهر لا يستحقّ صفةً تتبع العلّة إلا كونه كائناً، وبذلك لا يقع الخلاف وإلا لزم، إذا انتقل في الجهات، أن يصير مُخالِفاً لنفسه لخروجه عن مماثلة ما ماثله[٢٨٤]. وبعد فلو وقفت المخالفة على الصفة التي تتبع المعاني، للزم في الأعراض أن لا تثبت مُخالِفةً للجواهر، لأن المعاني لا تختصّ بها[٢٨٥]. ولكان جميع صفات العِلَل يستوي في ذلك، فكان يخالف أحدنا بكونه عالماً غيره، وإن كان ذلك راجعاً إلى الجملة، مع أن من حكم المخالفة أن تختصّ الآحاد.

فثبت أن المخالفة والمماثلة تابعتان لصفة الذات أو للمقتضى عنها. فأما المُضادّة، فالأقرب أن لا تثبت إلا لأجل الصفة المقتضاة عن صفة الذات دون نفس صفة الذات، وإلا وجب أن يثبت الشيء ضدّاً لغيره في العدم. وبهذا يخالف حال المُضادّة حال المخالفة، فإنها قد تثبت في العدم[٢٨٦].

[٢٧٦] م: يخالف.
[٢٧٧] أ: ذاك.
[٢٧٨] ص: يخالف.
[٢٧٩] م: اقتصرنا.
[٢٨٠] ص: الخلاف.
[٢٨١] ص: لعلّة.
[٢٨٢] ص: أيضاً.
[٢٨٣] ص: لعلّة.
[٢٨٤] ص: ما يُماثله.
[٢٨٥] أي الأعراض.
[٢٨٦] ص: للعدم.

فأما دليلنا على تماثُل الجواهر، فهو أن الكل قد اشترك فيما يصير[٢٨٧] سبباً للاتّفاق من صفة الذات والمقتضى عنها، لأن ما عدا هاتَين الصفتَين قد بيّنّا أنه لا حظّ له في وقوع الخلاف والوفاق عنده. ولو كانت الجواهر مختلفةً، لم يصح اشتراكها فيما يوجب الاتّفاق.

فإن قال: «كونه جوهراً مختلف في الذوات، وكذلك تحيُّزه، وكذلك الوجود، فلا يجب، لأجل الاشتراك فيما ذكرتم، أن نقضي بالتماثُل»، قيل له: إن هذه الصفات لو اختلفت، لكان إلى اختلافها طريق. والطريق التي بها يُعرَف اختلاف الصفات إمّا الإدراك، أو[٢٨٨] الوجدان من النفس، أو اختلاف الأحكام. وليس يتناول الإدراك كونه جوهراً ولا موجوداً، حتى يصح أن يُحكَم باختلافهما على الإدراك. والتحيُّز، فليس يختلف على المُدرِك في الجوهرَين. وأما وجود هذه الصفات من النفس، فأبعد من الاشتباه. والوجود هو[٢٨٩] صفة واحدة في الذوات. وما به نعلم أنه لا يدخل في صفة الوجود اختلافُ الأحكام الراجعة إليها، بمثله نعلم أن التحيُّز وكونه جوهراً لا يختلف حكمهما في شيء من الجواهر. فإذا ثبت[٢٩٠] ذلك، صح أنه لا اختلاف في هذه الصفات أصلاً، فيجب بالاشتراك فيها وقوع التماثُل.

فهذه طريقة في إيراد هذه الدلالة. ويقرب منها أن تقول: إن صفات الجوهر محصورة على ما تقدّم. والجواهر أجمع إمّا أن تكون مشتركةً فيها، أو يصح أن تكون مشتركةً. ولو اختلفت، لَماَ ثبتت الشركة ولَماَ صحت أصلاً، ولوجب أن تثبت لبعضها صفة تستحيل تلك الصفة على غيرها. فهذه أيضاً طريقة في إيراد هذه الدلالة.

وقد تُورَد على طريقة أخرى، وهي أن يقال: لو كان في الجواهر اختلاف، لكان يجب فيما خالف غيره أن يفارقه في حكم يكشف عن الاختلاف. ولا تصح الإشارة إلى حكم يفترقان[٢٩١] فيه، فيجب ارتفاع الخلاف بينهما. وزواله يقتضي ثبوت الوفاق.

والذي يمكن من السؤال على ذلك أن يقال: «إن أحدهما يحتمل من الأعراض ما لا يحتمله الآخر، فافترقا من هذه الجهة». ونحن لا نُسلِّم ذلك، بل نقول إن احتمال الجوهر للعرض هو لتحيُّزه، وصار هذا الحكم حقيقةً لهذه الصفة، فلا جوهر إلا ويحتمل من الأعراض مثل ما يحتمله الآخر أو غير[٢٩٢] ما احتمله الآخر. وغرضنا من ذلك هو أن كل ما يصح وجوده في هذا الجوهر من الأعراض، فلا يحتاج الجوهر مع تحيُّزه إلى أمر آخر. هذا معنى قولنا إنه يحتمل العرض. فإذا كان كذلك وامتنع في بعض الأعراض وجوده في محلّ، فذلك ليس لشيء[٢٩٣] يرجع إلى أن المحلّ لا يحتمله، بل[٢٩٤] المانع [م ٢٦ ب]

[٢٨٧] ص: يكون.
[٢٨٨] ص: وإمّا.
[٢٨٩] ص: فهو.
[٢٩٠] ص: صح.
[٢٩١] أي جوهران.
[٢٩٢] ص: أو يحتمل غير.
[٢٩٣] م: بشيء؛ ص: –.
[٢٩٤] م: لأن.

راجع إلى العرض نفسه. فيصير ذلك كاحتمال المحلّ للحركة، ثم يقال: «لا يصح وجودها فيه من جهة العاجز». فالمنع هاهنا يرجع إلى غير الجوهر، لا إلى ذاته. فكذلك ما قلنا. ولهذا، لو نُقِل هذا الجزء إلى تضاعيف أجزاء القلب، لصح أن يوجد فيه العلم كما صح في غيره وحاله لم يتغيّر، وإنما يحتاج العلم في وجوده إلى بِنية مثل بِنية القلب. وكذلك نقول إن كل محلّ يحتمل الحياة، لأنه إذا وُجدت المعاني التي تحتاج الحياة في وجودها إليها، فقد كفى في صحة وجود الحياة ما عليه المحلّ من التحيُّز والوجود. ويُبيّن صحة ما قلناه[٢٩٥] أن التأليف عندنا هو معنى واحد، ووجوده في كل واحد من المحلَّين لا على جهة التجزّي، فقد صار عين الموجود في محلّ موجوداً في محلّ آخر. فإذا ثبتت هذه الجملة، وصح أن الجوهرَين لم يفترقا في هذا الحكم، فيجب القول بتماثُلهما.

وليس يلزمنا على هذه الطريقة أن يقال: «فيجب أن تحكموا بتماثُل القدرتَين، لأنهما لا تفترقان في شيء من الأحكام»، لأن إحدى القدرتَين قد فارقت الأخرى في صحة إيجاد المقدور المُعيَّن بها، وهذا يُنبئ عن اختلاف صفة ذاتَيهما. ونحن قد قلنا إن احتمال الجواهر للأعراض أجمع هو لصفة واحدة، حتى قلنا إن عين ما يوجد في أحدهما يصح وجوده في الآخر. فكيف يُشبِه ما قالوه، مع أن المفعول بإحداهما مُحال أن يفعله بالأخرى [ص ١٢ أ] أصلاً؟

وأحد ما يُستدلّ به على تماثُل الجواهر والأجسام أن الجسمَين إذا اتّفقا في اللون والقَدْر والصورة، فإذا[٢٩٦] رأيناهما ثم غبنا عنهما وأدركناهما ثانياً، فإنه يلتبس علينا أحدهما بالآخر، مع العلم بتغايُرهما وزوال التعلُّق بينهما[٢٩٧]، حتى نُجوِّز في هذا أن يكون هو[٢٩٨] الذي كان في الجهة الأخرى، وفي بعض أجزاء أحد الجسمَين أن يكون قد انتقل إلى الجسم الآخر وتبدّل مكانَه أجزاء منتقلة من ذلك الجسم إليه. فلا بدّ من وجه يُصرَف هذا الاشتباه والالتباس إليه. وإذا كان العلم بتغايُرهما قد تقدّم، فارق حالهما حال ما يلتبس على المُدرِك بغيره إذا كان بينهما تعلُّق حلول أو مجاورة، كالسواد ومحلّه، والخِضاب والشعر. فيجب أن لا يكون في الالتباس وجهٌ إلا تماثُلهما، حتى يكون أحدهما كأنه الآخر.

فإن قال: «فهذا اللبس لا يثبت في الجوهرَين إذا كانا مختلفَي اللون، فيجب أن تحكموا باختلافهما. وكذلك فلا يثبت الالتباس بين الجوهرَين إذا كان أحدهما موجوداً والآخر معدوماً. وعندكم أن الجواهر كلها متجانسة على جميع الوجوه!»، قلنا: إن فيما ذكرناه لا وجه يقتضي اللبس إلا تماثُلهما. وفيما سألتَ عنه قد يصح أن تُصرَف التفرقة إلى غير الاختلاف، وهو أن ترجع إلى أنّا نُدرِك مع أحدهما السواد ومع الآخر[٢٩٩] البياض، فلا يقتضي ذلك الاختلاف. هذا على أن الذي قلناه من التجويز قائم هاهنا، لأن المُدرِك

[٢٩٥] ص، م: قدّمناه.
[٢٩٦] ص: و.
[٢٩٧] ص: عنهما.
[٢٩٨] ص: هذا.
[٢٩٩] ص: ومع أحدهما.

يُجوِّز أن الذي كان أسود هو الذي قد صار أبيض، والذي قد كان أبيض قد صار أسود. وغير ممتنع في التجويز، وإن كان ظنّاً واعتقاداً[٣٠٠]، أن يصير طريقاً لحصول العلم، فنختار عند الظنّ العلم بتماثُلهما، حتى إذا تقدّم علمنا بأنه لا وجه يقتضي ثبوت الاشتباه إلا ما ذكرناه. وبعد فليس فيما قالوه أزيد من ثبوت الحكم، ولا تلك العلّة. وهذا غير ممتنع، فيثبت لنا تماثُل الجوهرَين المتّفقَي اللون بدلالة، وتماثُل غيره[٣٠١] من الجواهر بدليل آخر. وبعد فإن مختلفَي اللون إذا أدركناهما لمساً، فالفصل لا يقع. ولا فصل بين أن نُصوِّر الكلام في الإدراك لمساً وبين أن نُصوّره في الإدراك بالعين. وبعد فالجوهران لو عريا من اللون وأدركناهما على الحدّ الذي بيّنّاه، لوُجد[٣٠٢] الالتباس. فإذا اقتضى تماثُلهما والحال هذه، فوجود المعاني لا يُغيِّر حالهما في وجوب التماثُل، لأن التماثُل راجع إلى ذات الجوهر.

فهذه طريقة في إيراد هذه الدلالة. وإن شئتَ، ذكرتَ وجوب[٣٠٣] التباسهما على المُدرِك في الوقت الثاني، [م ٢٧ أ] ثم قلتَ: والإدراك[٣٠٤] يتناول الشيء على ما يقتضيه أخصّ أوصافه، إذا كانت الذات[٣٠٥] مُدرَكةً. وإذا اتّفقا الذاتان في أخصّ الأوصاف، وجب تماثُلهما. فتكون الدلالة مبنيّةً على هذا الأصل. وتصحيح ذلك هو أنّا نرى الجوهر، فلا يخلو: إمّا أن نراه لكونه جوهراً، فيلزم أن يُرى[٣٠٦] وهو معدوم؛ ويلزم أن نعرف كونه جوهراً عند إدراكه فلا نفتقر إلى الدلالة عليه. وإمّا أن نراه لوجوده، فيلزم أن نرى كل موجود، لأن الوجود صفة واحدة؛ وكان يلزم اتّفاق كل المُدرَكات للاتّفاق في الوجود، واختلافها لاختلاف صفة ذواتها. وإمّا أن يتناول كونه كائناً، فيلزم وقوع الفصل بين كونه في جهة وبين كونه في أقرب المُحاذيات إليها، لأنه يحصل على صفة تُضادّ الأولى. فخلص أن تناوُل الإدراك له هو لتحيُّزه فقط.

وبعد فلا شُبهة في أنه يُدرَك متحيّزاً، وإنما يقع الإشكال في هل يتعلق الإدراك بغير هذه الصفة أم لا. فنقول: لو تعدّى الإدراك تحيُّزه، لتعلّق بكل صفة[٣٠٧] ولحلّ محلّ العلم. فيجب أن يكون مقصوراً عليه، ولهذا[٣٠٨] جعلنا الإدراك طريقاً لمعرفة التماثُل والاختلاف، لما كان تعلُّقه بالصفة التي تتميّز بها الذات من[٣٠٩] غيرها. وهذا يُبطِل أن يتعلق بالوجود.

ويمكن أن يقال: إذا كانت الجواهر مُدرَكةً، فلو اختلفت، لأُدرِك أحدها على صفة مُخالِفة لِما يُدرَك الآخر عليه. فإن هذه[٣١٠] سبيلُ المُدرَكات المختلفة.

[٣٠٠] ص: أو اعتقاداً.
[٣٠١] كذا.
[٣٠٢] ص: لوجدنا.
[٣٠٣] ص، م: – وجوب.
[٣٠٤] ص: فالإدراك.
[٣٠٥] ص: الذوات.
[٣٠٦] م: نراه.
[٣٠٧] ص: + منه.
[٣٠٨] ص: فلهذا.
[٣٠٩] ص، م: الذوات عن.
[٣١٠] م: هذا.

فهذا تمام القول في تماثُل الجواهر. وقد دخل في الجملة التي قدّمناها[٣١١] الجواب عما يُورَد من الشُبَه، لأنه إذا قيل «إن الفصل ثابت بين الجوهرَين إذا كان أحدهما أسود والآخر أبيض»، فقد بيّنّا أن هذا الفصل يصح صرفه إلى غير اختلافهما. وما ذكرناه من اللبس لا يمكن صرفه إلا إلى تماثُلهما. وإذا ادّعى أن بعض الجواهر يحتمل من الأعراض ما لا يحتمله غيره فيجب اختلافهما، فقد[٣١٢] بيّنّا أن الحال في الكل واحدة في باب احتمال الأعراض.

فصل[٣١٣] [في أن الأجسام، مع تماثُلها، تختلف أسماؤها لاختلاف المعاني التي فيها]

وهذه الأجسام وإن تماثلت، فالأسماء تختلف عليها لوجود معانٍ مختلفة فيها، وليس يصح أن يُجعَل اختلاف الأسماء دلالة اختلاف المُسمّى بها. فنحن نصف بعض الأجسام بأنه «جماد» إذا اختصّ بصلابة وكثافة وعُدمِت عنه الحياة واللحمية. ونصف البعض بأنه «هواء» لحصول رِقّة مخصوصة فيه. ونُسمّي بعضه «ريحاً» إذا حصل فيه، مع الرِقّة التي ذكرنا[٣١٤]، حركات واعتمادات. وإذا [ص ١٢ ب] اختصّ برِقّة وضياء، فهو «نور»، وإن كان مع الرِقّة داخلته أجزاء سُود، فهو «ظلمة». وإذا لم تقع الشمس على موضع، لمانع قد منع شعاعها من الوقوع عليه، يُسمّى «ظلّاً»، ولهذا لا يكون الليل ذا ظلّ. وعلى مثل ما تقدّم، نُسمّي بعضه «شمساً» وبعضه «قمراً»، ثم كذلك، وتعديده يطول، والطريقة ما نبّهنا عليه.

فصل[٣١٥] [في أن النار كامنة في بعض الأجسام]

ومما يصلح اتّباع ما تقدّم به هو أن بعض الأجسام مختصّ بكمون النيران فيه، كالحديد والحجر والخشب، فلهذا تحصل النار منها بالقدح، وكالأجسام التي تدفأُ كالقطن وغيره، لأن فيها أجزاءً ناريةً، ولهذا تزداد النار بها اشتعالاً كما تزداد بزيادة الحطب. وكذلك القول في الأدهان التي تشتعل بها السُرُج[٣١٦].

وقد أنكر الشيخ أبو القاسم أن تكون النار كامنةً في هذه الأجسام[٣١٧]. ودليلنا في ذلك هو أن النار الخارجة بالقدح لو لم تكن كامنةً في هذه الأجسام، لكان الله عز وجل يفعلها بالعادة، وكان يصح في الحجر، وإن

[٣١١] ص: ذكرناها.
[٣١٢] أ، م: وقد.
[٣١٣] م: -.
[٣١٤] ص: ذكرناها.
[٣١٥] أ، م: -.
[٣١٦] ص: السراج.
[٣١٧] راجع المسائل ٥٦.

دُقِّق وقُدِح بحديدة مموَّهة، أن لا تخرج منه النار، وأن تخرج من الجليد إذا حُكّ بعضه ببعض. فلما عرفنا فساد ذلك، دلّ على كمونها في هذه الأجسام. وليس يقدر أحدنا على الحرارة، فتُجعَل متولدةً عن القدح الذي يفعله، على ما نُبيّنه في باب الحرارة[٣١٨].

فإن قال قائل: «هذا الذي ذهبتم إليه يقتضي في الخشب أن يحترق لِما[٣١٩] فيه من النار، أو نتبيّنه عند اللمس»، قيل له: لا يجب ذلك إذا كانت أجزاء النار قليلةً [م ٢٧ ب] متفرقةً في مواضع وفيها صلابة غالبة تمنعها من التأجُّج. ولهذا لا نجدها عند اللمس، لغلبة الأجزاء التي لا نار فيها على ذلك الجسم. وبمثل هذا لا يجب ظهورها وإن سحقنا ذلك الجسم، فإنها تتبدد لقلّتها. وسمعتُ قاضي القضاة يقول: «ليس يمتنع أن يكون سبب ذلك أن[٣٢٠] الله تعالى قد أجرى العادة أن لا ينبت الشجر إلا عندما تقع عليه الشمس، فتتشبث بذلك أجزاء نارية، حتى لو صح ما يقال من أن هاهنا مواضع لا تطلع عليها الشمس، جاز أن لا يشتعل الحطب». والله أعلم.

وفي الناس من أوجب وجود النار في الهواء فقط، دون غيره من الأجسام. وعندنا يصح وجودها في الهواء، ولكن لا تكون مقصورةً عليه دون غيره من الأجسام. فصار سبيل من قال بذلك[٣٢١] سبيل من يمنع في الكلام أن يوجد إلا في الهواء دون اللهوات[٣٢٢]، ونحن نُجيز وجوده في كل جسم. فكذلك الحال هاهنا، والكلام في ذلك بيّن.

فصل[٣٢٣] [في إبطال القول باستحالة الهواء ماءً]

ومما يصلح ذكره في هذا المكان هو ما يُحكى عن الشيخ أبي القاسم في الهواء أنه يستحيل ماءً[٣٢٤]. قال ذلك في بخار القِدْر إذا لاقى الطبق. وعندنا أن البخار هو هواء تُجاوره أجزاء رطبة فيها مائية، فلهذا تظهر أجزاء الماء على الطبق، لا أن الهواء يستحيل ماءً. يُبيّن هذا أنه، إن كان الله تعالى يفعله كذلك بالعادة، صح خلافه؛ وإن كان يتولد عن مجاورة الماء، فلا جهة لها، فكيف تُولِّد في غيرها؟ ثم كان لا يكون بأن يقتضي استحالة الهواء إلى طبع الماء أولى من أن يستحيل الماء هواءً. فكيف لا يصير الهواء ماءً إذا لاقى ماء الأنهار؟ فبطل قولهم بانقلاب الهواء ماءً، والصحيح في علّة بخار القِدْر، إذا لاقى الطبق، هو ما ذكرناه.

[٣١٨] راجع ص ١٦٠-١٦١.
[٣١٩] ص: بما.
[٣٢٠] ص: + يكون.
[٣٢١] ص: ذلك.
[٣٢٢] هو قول عزاه المصنّف إلى أبي علي بن خلّاد (ص ١٨٧) وسيجيء إبطاله ص ١٩٠-١٩١.
[٣٢٣] أ، م: -.
[٣٢٤] راجع المسائل ٥٧.

فصل [في أن الجواهر باقية]

الجواهر عندنا باقية. والمُخالِف في ذلك إمّا أن يزعم أنها لا تبقى أصلاً، ويوجد في كل حال مثل ما كان موجوداً في الأوّل، والأوّل ينتفي ويُعدَم. أو لا يقول بأنها تفنى على الحقيقة بطريقة العدم، ولكن بطريقة التفرُّق، وعَوْدِ ما كان من الهواء إليه ومن النار إليها، ثم كذلك. وتكون عندهم هذه الأجسام بمنزلة السيّالات، ويُشبّه ذلك بمن جعل رجله في ماء جارٍ أنه يمرّ به في كل حال غيرُ ما كان في الأوّل. وهذا محكيّ عن بعض الأوائل. وإمّا أن لا يقول بحدوث الجواهر في كل حال حتى يحدث في الثاني مثل ما حدث في الأوّل، ولكنه يقول إن الذات تكون واحدةً والحدوث يتجدد عليها في كل حال، كتجدُّد الإرادات على أحدنا والأوّل منها لا يبقى. وهذا هو أقرب ما يُصرَف إليه خلافُ النظّام، إذا قال بحدوث الشيء[325] حالاً بعد حال.

أما القول الأوّل، فقد يمكن ادّعاء العلم الضروري في خلافه، لأن بديهة العقل تقضي أن الأجسام التي نشاهدها هي التي كانت موجودةً من قبل، فالمُخالِف فيه مُكابِر.

وبعد فهذا يقتضي أن لا يثبت أحدنا متحيّراً في كونه في الأماكن، لأنه يحصل فيه[326] بكونٍ يفعله الله تعالى - فإن ما يحصل في الجوهر عند حدوثه هو من فعل فاعله - وإذا خرج أحدنا من الاختيار، زالت أحكام أفعاله عنه.

وبعد فإن ذلك يقتضي أن لا يصح من أحدنا الفعل أصلاً، لأنّا إمّا أن نفعل الفعل مُباشِراً أو متولداً، وعلى كل حال فتقدُّمُ كوننا قادرين لكوننا فاعلين واجب. وإذا كان هذا الفاعل لا يبقى في الثاني من حال وجوده، فكيف يصح أن يفعل في الحال، وكونه قادراً يجب تقدُّمُه من قبل؟ ويُبيّن هذا أنّا إذا فعلنا الشيء مُباشِراً، فيجب أن يكون حالاً فينا؛ وإذا فعلناه متولداً عن سبب، فيجب في ذلك السبب أن يوجد فينا، وإن كان حال المسبب يختلف فمرّةً يوجد فينا ومرّةً يوجد في غيرنا. وعلى الحالات كلها، يلزم تقدُّم القدرة ليصح الفعل بها في الثاني. فإذا كان في الثاني من وجود القدرة قد عُدِم المحلّ، فكيف يصح الفعل بها، وهل هذا إلا إيجاب لصحة الفعل في محلّ معدوم؟ ولا يبطل هذا بما نُجوّزه في المتولد أنه [م ٢٨ أ] يوجد بعد موت الفاعل، لأن موته لا يُخرِج المحلّ من أن يصح وجود الفعل فيه، لأنه باقٍ. والقول [ص ١٣ أ] بوجوب تقدُّم القدرة اقتضى أن نقول بصحة وجود الفعل وإن مات، كما اقتضى أن يلزمهم صحة وجود الفعل في محلّ معدوم.

[325] م: الأجسام.

[326] كذا، والصحيح على الأرجح: فيها.

وبعد فلو لم تبق هذه الأجسام، وكان الله تعالى يُحدثها حالاً فحالاً، لَماَ وجب، إذا وضع أحدنا يده على مِخَدّة ثم أُزيلت من تحت يده، أن تهوي على طريقة واحدة، بل كان يجب أن تذهب مرّةً في جهة العلوّ وأخرى في جهة السفل بأن يُحدثه[٣٢٧] الله تعالى في هذه الجهات. بل كان يلزم أن لا يتأتّى منا رفع اليد، فإنها تحدث في كل حال من جهة الله تعالى، وما يفعله من الكون فهو بالوجود أحقّ.

وبعد فكان يصح من الله عز وجل أن يُحدِث أحدنا في الوقت الثاني من كونه ببغداد بالبصرة، فيحصل فيها لا على وجه قطع الأماكن، وهذا[٣٢٨] قول بالطفر. ولا يُشبِه هذا تجويزنا أن يُعدمه الله تعالى في الثاني، ثم يُعيده في الثالث بالبصرة، لأن هاهنا حالةً قد تخللت يُعدَم فيها، ثم في الثالث يعود حاله إلى ما كان[٣٢٩] في الأوّل. وما ألزمناهم هو أن يكون موجوداً لا يَرِد عليه عدمٌ، وينتقل من بغداد إلى البصرة من دون قطع ما بينهما.

وبعد فقد صح أن التأليف باقٍ، لا يحتاج إلى تجديد الفاعل أمثاله في كل حال. فلهذا، إذا وُجد من أحدنا التأليف، بقي ولم يؤثّر فيه عدم الفاعل أو عجزه. فإذا كان التأليف باقياً، فالجسم بذلك أحقّ لأنه محلّه، ومن المُحال بقاء الحالّ مع عدم المحلّ. وإذا قال إن التأليف من فعلنا لا يبقى، ولكن الله تعالى يُحدثه حالاً فحالاً، أدّى إلى صحة ارتفاعه عن المحلّ من دون تفريق، وذلك باطل.

والقول الثاني الذي حكيناه عن النظّام يبطل بما قدّمنا من زوال التخيُّر في التنقُّل في الأماكن، وغير ذلك من الوجوه. والذي يختصّ الكلام عليه هو أن الذات إذا كان يستمرّ بها الوجود، فوصفُها بالحدوث في كل حال مُحال، لأن حقيقة الحادث هو الموجود عن عدم، فأما ما يستمرّ به الوجود فهو باقٍ. وبين الحادث والباقي تنافٍ من جهة الوصف، وإن كان صفة الوجود واحدةً، كما أن بين المُحدَث والقديم تنافياً، وإن كان صفة الوجود لا تختلف. فأما إذا أقرّ بأن الذات هي التي كانت أوّلاً، فكيف يصح وصفها بالحدوث؟ وعلى أن الموجود، بما حصل له من الوجود، يخرج عن تعلُّقه بالقادر كالقديم، على ما تكلّم به المُجبِرة. فكيف يجوز تعلُّق كونه تعالى قادراً بالموجود على أن يوجده؟ وبعد فإذا كان الوجود صفةً تصح عليه في الثاني ولم يكن هناك مانع، فيجب أن يستمرّ به في الوقت الثاني، كغيرها من صفاته من تحيُّزه وكونه كائناً في جهة.

وقد ألزم الشيخ أبو هاشم في **الجامع** فقال: «لو جاز وجود الموجود حالاً بعد حال، للزم مثله في القديم، فإذا لم يصح في القديم، فهكذا في المُحدَث. وارتكاب هذا الإلزام في القديم لا يصح، لأن الذي يقتضي فيه الوجود هو ذاته، فكان يجب أن تقتضي في حال[٣٣٠] واحدة هذه الصفات كلها. ثم يقتضي ذلك

[٣٢٧] كذا، والصواب: يُحدثها، أي اليد.
[٣٢٨] م: وهو.
[٣٢٩] م: + عليه.
[٣٣٠] م: حالة.

وقوع التزائد في هذه الصفة». إلا أن لقائل أن يقول: «إنما صح ذلك في الحادث لتعلُّقه بالقادر، ويصح تجدُّد[٣٣١] تأثيره. وهذا مفقود في القديم، لأن وجوده لا يستند إلى مؤثّر يصح أن يتجدد تأثيره، وافترقت[٣٣٢] الحال فيهما». فالمعتمَد هو الوجوه المتقدمة.

فإن قال قائل: «إذا كان الحادث يحتاج في وجوده إلى أن يُحدثه الفاعل أوّلاً، فهلا تثبت هذه الحاجة في كل حال، وأن تجري صفة الوجود مجرى الصفة الصادرة [م ٨٢ ب] عن علّة، أنها إنما تثبت[٣٣٣] ما دامت العلّة موجودةً؟»، قيل له: إن الفعل احتاج إلى فاعله في إيجاده، لا في وجوده، فإذا وُجد، فقد حصل الغنى عنه. فلهذا، لو عجز أو مات، لم يؤثّر في وجود فعله، كما ثبت في التأليف الذي يفعله الباني والكاتب وغيرهما. والصفة المُوجَبة عن العلّة هي كالحقيقة والحكم لتلك العلّة، فلا يصح ثبوت حقيقتها وهي غير ثابتة، فافترقا.

فإن قال: «فإذا صح أن يوجد في الثاني وصح خلافه، فلا بدّ من أمر، فإذا لم يكن هناك معنى، فليس إلا الفاعل»، قيل له: إذا جاز أن يوجد في الثاني ولا منع، فوجوده واجب، فلا يحتاج إلى غيره.

فإن قال: «فقد يفزع الناس إلى الله تعالى في تبقيتهم، وتبقية أموالهم وأولادهم. وهذا من أدلّ الدلالة على أن هذه الأجسام لا تبقى»، قيل له: إن كل ما يُبنى على الفزع فهو مدخول بما سنذكره في موضعه[٣٣٤]. وغرض الناس بهذه المسألة أن لا يفعل الله تعالى فيها ما يؤدّي إلى تلف ومرض.

فصح بهذه الجملة بقاء الجواهر. وكما يستمرّ الوجود بها، فتحيُّزها أيضاً مستمرّ لأن المقتضي له ما عليه في ذاته[٣٣٥] بشرط الوجود، وهما حاصلان في كل حال، فيجب حصول صفة التحيُّز مستمرّاً. ثم ما به نعلم استمرار الوجود بالجوهر – وإلا اقتضى زوال الأحكام التي تقدّمت – به نعلم وجوب استمرار التحيُّز به، لأن الطريقة واحدة.

فصل [في حقيقة الباقي]

اعلم أنه، إذا صح لنا استمرار الوجود بالجوهر، فتسميته بأنه «باقٍ» حقيقةٌ. هذا هو الذي اختاره أبو هاشم. والاستعمال والاطّراد مُساعِدان على ذلك، لأن حقيقة الباقي هو «الموجود الذي لم يتجدد وجوده في حال الخبر عنه بأنه موجود». فصار الموجود بالحدوث له حالان، أحدهما[٣٣٦] أن يكون وجوده متجدداً

[٣٣١] ص: تجديد.
[٣٣٢] م: افترق.
[٣٣٣] ص: أنها لا تثبت إلا.
[٣٣٤] سيذكر المصنّف الفزع ص ٦٥٩، لكن بغير تحقيره.
[٣٣٥] كذا، ويعني الجوهر.
[٣٣٦] أ، ص: إحداهما.

في حال الخبر[٣٣٧]، فهو الحادث، والثاني أن لا يكون وجوده متجدداً، فهو باقٍ. وأُجرِيَت هذه التسمية عليه فرقاً بين هاتَين الحالتَين.

ولا يصح تحديد الباقي بأنه «الموجود وقتَين»، لأن [ص ١٣ ب] القديم جل وعز باقٍ لم يزل ولا وقت أصلاً. وكذلك فلا يصح تحديده بأنه «ما توالى عليه الوجود»، لأنه يقتضي مرور الأوقات عليه، وقد منعنا من ذلك. فثبت أن حقيقته ما ذكرناه. وإذا رجعنا بحقيقته إلى «الموجود الذي لم يتجدد وجوده في حال الخبر عنه»، وكان القديم تعالى بهذا الوصف، صح أن نُسمّيه باقياً. فنعرف فائدة اللفظ من الشاهد، ثم نُجريه على الغائب، اعتباراً بسائر الأسماء.

فأما الشيخ أبو علي، فقد حدّ الباقي بأنه «الموجود بغير حدوث». واقتضى هذا أن غير القديم جل وعز لا يُسمّى باقياً على الحقيقة بل يكون مجازاً، وحقيقته فيه تعالى. وصارت هذه الطريقة عكس الواجب، لأنه يقتضي[٣٣٨] ثبوت الإسم في الغائب أوّلاً، ثم يُجرى على الشاهد تشبيهاً به. وقد يجوز أن يظنّ الشيخ أبو علي أن تحديد الباقي بغير ما ذكره لا يستقيم ولا يطّرد، وقد بيّنّا أن الحال بخلافه فيما حددناه به، وأنه سليم من الطعن.

فإن قال: «إن الجوهر لو وُصِف باقياً على الحقيقة، لوجب أن يكون هناك ما ترجع هذه التسمية إليه. فإذا لم يجز أن يكون باقياً لنفسه ولا لمعنى، فكيف يصح وصفه بالبقاء، والحال هذه من عدم ما يصح صرف التفرقة إليه؟»، قيل له: قد يجوز أن ترجع التفرقة في الإسم إلى غير ما قدّرتَه، وهو استمرار الوجود بها[٣٣٩] وتجدُّدها في حال، لأنه ليس كل التفرقات تُعلَّل بالنفس أو بالمعنى. فإذا كان كذلك، صح في الفصل بين الإسمَين[٣٤٠] أن يثبت لِما قلناه، فتكون تسميته باقياً حقيقةً.

فصل [في أن الجوهر لا يحدث لمعنى]

اعلم أن وجود الجوهر لا يستند إلى معنى أصلاً، سواءٌ كان حال حدوثه أو حال بقائه. وقد ذهب عبّاد [م ٢٩ أ] وهشام الفُوَطي إلى أنّ المُحدَث مُحدَث بإحداث. وحُكي عن أبي الهذيل أنه يجعل الإحداث مُعلَّقاً من الله تعالى بقول وإرادة. وقريب منه قول الكرّامية إذا جعلوا الجوهر وغيره متولداً عن قوله «كُن».

أما نفي حدوثه وحدوث سائر الحوادث أن يكون لمعنى، فلأن ذلك المعنى إن[٣٤١] كان معدوماً أو موجوداً قديماً، اقتضى حدوث هذه الحوادث أبداً، وهذا يقدح في حدوثها. فما أحال معلول العلّة يُحيل

[٣٣٧] ص: + عنه.
[٣٣٨] ص: لأنها تقتضي.
[٣٣٩] يعني الجواهر.
[٣٤٠] أي «حادث» و«باقي».
[٣٤١] ص: إذا.

وجودها على الوجه الذي يجب الحكم عنها[٣٤٢]. وإن كان لمعنى مُحدَث[٣٤٣]، لم يصح لأن اختصاصه به إنما يصح بعد وجوده. فلو وقف وجوده على حدوث ذلك المعنى، ووقف حدوث ذلك المعنى على حدوثه، وتعلّق كل واحد منهما بصاحبه، اقتضى أن لا يوجد واحد من الأمرَين. وعلى أنه كان يصح وقوع التزايُد في ذلك المعنى، فيقتضي تزايُد حدوثه. وبعد فكان يخرج من تعلُّقه بالقادر المختار، لأن ما يستند إلى علّة لا يُضاف إلى الفاعل.

وبعد فكان يلزم وجود ما لا يتناهى من المعاني المُحدَثة، لأن الجوهر إن احتاج إلى معنى مُحدَث لحدوثه، فذلك المعنى قد شارك الجوهر في علّة الحاجة إلى معنى مُحدَث، فيجب أن يحدث لمعنى آخر، ثم كذلك حتى يتسلسل بما لا يتناهى. ولا يلزم على ذلك، إذا احتاج في كونه متحركاً إلى علّة، أن يقتضي وجود ما لا نهاية له[٣٤٤] من العِلَل، لأن الحركة غير مُشارِكة للمتحرك في وجه الحاجة إلى حركة أخرى؛ وذلك المعنى المُحدَث قد شارك ذات الجوهر في الحاجة إلى معنى، فافترقا من هذه الجهة. ومن هاهنا احترز الشيخ أبو الهذيل بعبارة فقال: «إن ذلك المعنى ليس بحادث، كما أن الحركة غير متحركة». وهذا بعيد من جهة المعنى. وقد أوجب مُعمَّر أن يحدث المُحدَث لمعنى، وقال في ذلك المعنى إنه يحدث بمعنى آخر، فارتكب ما لا يتناهى، فلذلك سُمّي هو ومن تبعه «أصحاب المعاني». وقد تقدّم فساد قوله[٣٤٥].

فأما القول، فلو كان له تأثير في وجود[٣٤٦] الجوهر، لوجب تأثيره وإن حدث من جهة أحدنا، وقد عرفنا[٣٤٧] خلافه.

فصل[٣٤٨] [في أن الجوهر لا يبقى لمعنى، وأن البقاء ليس بمعنى]

وكما لا يحدث لمعنى، فكذلك لا يبقى لمعنى هو بقاء، على ما ذهب إليه أبو القاسم[٣٤٩]. فإنه أثبت البقاء معنىً يبقى به الجسم، وقد خالف أبا الحسين الخيّاط في ذلك، فإنه نفى البقاء. وخالفه من أصحابه أبو حفص[٣٥٠] فنفى أيضاً البقاء. وفي أصحابه ممن تأخّر من أثبت الطارئ طارئاً لمعنى، وما تقدّم يُبطِل ذلك خاصةً.

فأما إبطال كون البقاء معنىً، فالطريق إليه أن الباقي ليس له في الوجود إلا الصفة التي كانت[٣٥١] من قبل حالَ الحدوث. وإذا لم يكن حدوثه أوّلاً لعلّة، فكذلك في كل حال. والدليل على أنه ليس له إلا الصفة التي

[٣٤٢] انظر ص ٢٥.
[٣٤٣] م: إن كان المعنى مُحدَثاً.
[٣٤٤] ص: ما لا يتناهى.
[٣٤٥] راجع ص ٣٦.
[٣٤٦] م: إيجاد.
[٣٤٧] ص: عُرِف.
[٣٤٨] ص، م: –.
[٣٤٩] راجع المسائل ٧٤.
[٣٥٠] هو القرمسيني، راجع أعلاه ص ١٢.
[٣٥١] ص: + له.

كانت من قبل أنه، لو ثبتت له صفة زائدة على الوجود، لصح في الموجود المتوالي الوجود أن لا يكون باقياً، وفي الباقي أن لا يكون مستمرّ الوجود، لأنه كان لا يثبت بينهما تعلُّق من وجه معقول. والطريقة في نفي التعلُّق بين هاتَين الصفتَين هي مثل ما تقدّم[٣٥٢] في غير موضع. وقد عرفنا أنه من المُحال أن يكون موجوداً مستمرّ الوجود إلا وهو باقٍ، أو باقياً إلا ووجوده متّصل[٣٥٣]، فيجب أن تكون الصفة واحدةً.

ويُبيّن ذلك أنه، لو كان له بكونه باقياً صفة زائدة، لصح أن نعلم كونه على إحداهما دون الأخرى، إمّا في هذه الذات أو في[٣٥٤] غيرها من الذوات. فلا يكون لأحد أن يقول: «أليس لا تعرفون تحيُّز الجوهر إلا مع الوجود، ولا الوجود إلا مع التحيُّز؟»، لأنّا قد نعرف وجود غير الجوهر ولا نعرف تحيُّزه أصلاً، بل يستحيل أن يتحيّز. وإذا صُوِّر الكلام في الجوهر، فقد يصح العلم بوجوده بخبر صادق أنه تعالى قد أوجد ذاتاً، ولمّا عرفنا تحيُّزه إلا من بعد. فإذا صحت هذه الجملة، وكُنّا لا نعرفه قط [م ٢٩ ب] باقياً إلا[٣٥٥] مستمرّ الوجود، ولا مستمرّ الوجود إلا وهو باقٍ، فقد أبنّا عن كون الصفتَين واحدةً.

وبعد فالصفة إذا لم يكن إلى إثباتها طريق، فإثباتها يقتضي كل جهالة. [ص ١٤ أ] والاختلاف في الإسم لا يقتضي تغايُر الصفة، كما لم يلزم في المُعاد أن يكون له بكونه مُعاداً صفة زائدة على الوجود، وإن استحقّ إسماً لا يستحقّه غيره.

وبعد فكان يلزم في الفاني أن تكون له صفة زائدة على عدمه تُضادّ صفة البقاء. فكان، إذا افتقرت صفة البقاء إلى توالي الوجود، يفتقر الفاني أيضاً إلى توالي الوجود لأن ذلك من حكم الضدَّين. فصح بهذه الجملة أن الصفة ليست إلا واحدةً. فكما لا يجب في حدوثه أن يكون لمعنى، فكذلك في بقائه.

وأحد ما يدلّ على نفي البقاء معنىً أنه، لو ثبت معنىً، لكان جنس الفعل، فكان يصح حدوثه في حال حدوث الجوهر، لأن المحلّ محتمل له. فيقتضي ذلك أن يكون حادثاً باقياً. ولا يمكن أن يقال: «إن في حال الحدوث منعاً، وهو استحالة الصفة على الموصوف، فيصير هذا مُحيلاً لوجود العلّة»، لأن استحالة الصفة تابعة لاستحالة وجود العلّة، لا أن استحالة وجود المعنى تابعة لاستحالة الصفة، لأن الصفة تترتب على العلّة دون أن تترتب العلّة على الصفة.

ولا ينقلب علينا هذا[٣٥٦] في الحركة أنها لا توجد حالَ حدوث الجوهر، لأنّا نقول إنه يوجد ما في معناها[٣٥٧]، وإن كان لا يُسمّى بذلك. على أنها ليست جنس الفعل، بل هي كونٌ واقع على وجه. ونحن إنما ألزمناهم ذلك لأن البقاء، لو ثبت، لم يكن إلا جنس الفعل. فإن قال: «إنّي[٣٥٨] أُجريه مجرى الحركة،

---

[٣٥٢] أ: ما قد تقدّم.
[٣٥٣] م: إلا وهو متّصل الوجود.
[٣٥٤] ص: – في.
[٣٥٥] م: + وهو.
[٣٥٦] ص: هذا علينا.
[٣٥٧] وهو الكون بحصر المعنى، انظر ص ٢٣٧.
[٣٥٨] أ: فإنّي.

ولا أجعله جنس الفعل»، قيل له: وكان[٣٥٩] يصح وجوده مرّةً فيُسمّى بقاءً ومرّةً فلا يُسمّى بقاءً، وأن يوجد في حال[٣٦٠] حدوثه ما هو بصفة البقاء فيكون باقياً، أو يوجد في الوقت الثاني في الجوهر، ولا يكون بقاءً بأن لا يقع على وجه. ولا يلزم مثله في الحركة، لأن الذي تقتضيه الحركة هو إيجابها كون الجوهر كائناً في جهة، وذلك قد أوجبناه حال الحدوث. والقوم لا يُثبتون له صفة البقاء في حال الحدوث.

فإن قال: «إن في حال الحدوث معنى يُضادّ البقاء، وهو الطروء»، قيل له: قد أبطلنا في حدوثه أن يستند إلى معنى، فضلاً عن أن يمانع وجودُه[٣٦١] وجود غيره! وإن كان يوجب عليه صحة معاقبة الطروء للبقاء كمعاقبة البقاء للطروء، فيكون طارئاً في حال البقاء! فإن قال: «إن البقاء في وجوده يحتاج إلى استمرار الوجود بالجوهر، فلهذا لا يصح وجوده حال الحدوث»، قيل له: كيف تقول ذلك، وعندك أن الجوهر يحتاج في استمرار وجوده إلى البقاء؟ فكيف يفتقر البقاء إلى استمرار وجوده، وهل هذا إلا تعليق لكل واحد من الأمرَين[٣٦٢] بصاحبه؟ وكذلك إذا جعلتَ حاجة كل واحد منهما إلى الآخر في مجرّد الوجود.

وأحد ما يدلّ على المسألة أن نبني الكلام فيها على بقاء كثير من الأعراض، ثم نقول: ولا يصح قيام المعنى بالمعنى. فإن قالوا: «إنه يقوم بمحلّه»، قيل لهم: فيجب عدم الاختصاص، فلا يكون بأن يقتضي بقاء بعض الأعراض أولى من بعض، حتى يلزم بقاء الصوت وغيره. وهكذا الجواب لو قالوا: «إن العرض إنما يبقى لبقاء المحلّ»، لأن هذا يُزيل الاختصاص، فلا يكون بقاء المحلّ بأن يقتضي بقاء هذا المعنى أولى من غيره.

ومما يدلّ على نفي البقاء أنه إمّا أن يكون[٣٦٣] باقياً أو حادثاً.

فإن كان باقياً، فقد شارك الجسم في حاجته إلى بقاء، وهذا يقتضي وجود ما لا يتناهى من المعاني. وبعد فكان يجب أن لا ينتفي إلا بضدّ، وضدّه لا يصح أن ينفيه وينفي الجسم أيضاً معه، لأنهما مختلفان. فإن نفاه فقط، وجب صحة وجود الجوهر في الثاني وهو غير باقٍ. وإن زعم زاعم أنه «ينفي البقاء، ثم ينتفي الجوهر لفقد ما يحتاج في الوجود إليه، وهو البقاء»، لزم أن يُعدَم في الأوّل لفقد هذا المعنى. على أن البقاء محتاج في وجوده إلى الجسم، فكيف يحتاج الجسم [م ٣٠ أ] في وجوده إليه؟ وهذا يقتضي حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه في وجه واحد.

وإن كان حادثاً، لزمه حدوث الجوهر حالاً بعد حال، على ما قال إبراهيم النظّام. فإن قال: «هلا صح أن يكون حادثاً ويقتضي بقاء الجسم، كما أن سكون الأرض يبقى ويتجدد[٣٦٤] سكون ما يتمكن عليه[٣٦٥]؟»،

[٣٥٩] م: فكان.
[٣٦٠] م: حالة.
[٣٦١] ص: بوجوده.
[٣٦٢] م: لأحد الأمرَين.
[٣٦٣] م: يوجد.
[٣٦٤] أ: سكون الأرض يتجدد ويبقى.
[٣٦٥] كذا، والصواب: عليها، أي الأرض.

قيل له: إنّا لا نجعل سكون الأرض علّةً في سكون المتمكن عليها، فلهذا يسكن هذا الجسم عند تعليقه بمعلاق، وقد يتحرك والأرض ساكنة. وأنتم قد جعلتم هذا البقاء علّةً في بقاء الجسم، فكيف يوجب بقاءَه[٣٦٦] وهو حادث؟

وبعد فهذه المعاني تتضادّ لامتناع كونه باقياً في الثاني والثالث حالةً واحدةً، ولو كانا مثلَين أو مختلفَين لصح ذلك. وإذا تضادّت، صح أن يعاقب البقاء في الخامس البقاء في الثاني، فيكون باقياً في الخامس من دون وجوده ثالثاً ورابعاً، وقد ثبت بطلانه. وهذا الوجه ذكره[٣٦٧] في **الفعل والفاعل**.

فهذه جملة ما يدلّ على ما قلناه. فأما قولهم: «إذا بقي بعد أن لم يكن باقياً، وجب أن يكون كذلك لمعنى»، فغير مستقيم لأنه ليس في ذلك إلا تغيُّر الإسم، وإلا فالصفة واحدة. ولو تغيّرت الصفة أيضاً، لاحتيج في دلالتها على المعنى إلى شرط غير ما قالوه. ومتى اعتبروا الجواز في البقاء وخلافه، فكأنهم قد استدلّوا بالفرع على الأصل، لأنه ما لم يثبت البقاء، لا يصح القول بجواز العدم على الجوهر على أصلهم. ومتى قالوا: «فكان يجب فيمن عرفه موجوداً أن يعلمه باقياً»، قيل له[٣٦٨]: إن البقاء إذا كان استمرار [ص ١٤ ب] الوجود، لم يلزم ذلك، لأن العلم بأن الشيء على صفة في وقت غير العلم بأنه عليها في وقت ثانٍ[٣٦٩].

[٣٦٦] أ: يوجد بقاؤه.
[٣٦٧] يعني القاضي عبد الجبّار.
[٣٦٨] كذا.
[٣٦٩] انظر ص ١٨٨٢.

الكلام في إثبات الجزء وفروعه

الجسم ينتهي في التجزّي عندنا إلى حدّ لا تصح فيه القسمة والتجزّي من بعد، وهو أصغر المقادير. وقد ذهب النظّام ومن نحا نحوه إلى أنه لا يبلغ إلى حدّ إلا ويصح فيه التجزّي.

والأوائل مختلفون، ففيهم من يذهب مذهبنا في ذلك، وفيهم من يخالف. وقد حكى الشيخ أبو القاسم عنهم أنهم يقولون: «قد تكون هاهنا زاويةٌ لا شيء أضيَق منها حتى لا يصح إخراج الخطوط عنها»، وهذا يدلّ على إثباتهم للجزء، وإلا كان يلزم أن تستوي الزوايا أجمع في صحة أن تُخرَج منها الخطوط. وذكر أقليدس في كتابه أن النقطة لا جزء لها[1]، وأن بُعد مركز الدائرة من قُطرها بُعدٌ واحد من سائر الجوانب، ولو كان الجزء يتجزّى، لكان هناك أبعادٌ غير متناهية. وذكر أرسطاطاليس في السماء والعالَم أن الخطّ ينقسم طولاً ولا ينقسم عَرْضاً، وأن السطح ينقسم في الجهتَين، والجسم ينقسم في الجهات الثلاث. وحُكي عنه وعن غيره أن الخطّ له بُعد واحد، والسطح له بُعدان، والجسم له ثلاثة أبعاد. فقال أبو هاشم إن هذا موافقة لِما نقوله في الجزء، وإلا فلو لم يقف على حدّ، لوجب أن يكون الخطّ والسطح كالجسم في أن لهما أبعاداً بلا نهاية، ولم يثبت بين بعضها وبين بعض فصل.

فأما من زعم أن الجزء[2] منقسم، فقد اختلفوا. ففيهم[3] من قال إنه ينقسم[4] بالفعل، بمعنى أنه في نفسه غير متناهي العدد. وفيهم من قال: «ينقسم بالقوّة»، على معنى أنه، وإن كان شيئاً واحداً، فإن الفاعل يصح أن يجعله أشياءً كثيرةً. ويبعد في قائل هذا القول الثاني أن لا يكون معتقداً فيه أن أجزاءه بلا نهاية، فيصير قوله والقول الأوّل سواءً. يُبيّن هذا أنه لا بدّ من أن يعتقد صحة خروجه إلى الفعل، ليجوز أن يقال إن القادر قادر عليه. وكذلك إذا قالوا إنه متوهَّم[5] لأنه، إن لم يصح وجوده، [م ٣٠ ب] لم يصح توهُّمه، وإلا

[1] أ: له.
[2] م: الجسم.
[3] م: فمنهم.
[4] أ: منقسم.
[5] ص: يُتوهَم.

فلو جاز أن يُتوهّم ما لا يصح وجوده، جاز توهُّم اجتماع الضدَّين. وإذا دللنا على أنه يبلغ إلى حدّ لا يصح أن ينقسم، بطل قول كل المخالفين في ذلك.

والأصل فيه[٦] أن هذه الأجسام مؤلَّفة بتأليف، سواءً كان المرجع به إلى معنى يوجد في محلَّين، أو يُرجَع به إلى المجاورة. وإنما يصح تجزّيها لثبوت التأليف فيها، فإذا بطل تأليفها بالتفريق الذي هو في[٧] حكم المُضادّ له، فقد بَقِيَت أعياناً لا يصح تجزّيها لزوال التأليف عنها. وسواءً قيل بأن تأليفها متناهٍ أو غير متناهٍ، فالكلام مستقيم لا يمنع مما أردناه[٨] لأنه، إن صح أنه بلا نهاية، فيجب فيمن قدر عليه أن يقدر على إيجاد ضدّه على ذلك الحدّ، فيقتضي زواله وبطلانه. هذا والجزء الواحد، لو طرأ على محلّ وفيه ما لا يتناهى مما يُضادّه، نفى الكل.

والذي يجب أن يختصّ هذا الموضع بيان الكلام فيه، هو أن التجزّي مُعلَّق بالتأليف فقط. ولك في بيان ذلك أن تقول: إذا كان لا يصح رجوعه[٩] إلى كونه ذاتاً وما يختصّ به من الصفة، ولا إلى وجوده، ولا إلى عدمه، ولا إلى الفاعل، فليس إلا أنه يرجع إلى وجود معنى هو الافتراق، وعدم معنى هو[١٠] التأليف، لأن ما عدا ذلك مما لا يؤثّر في هذا الحكم. يُبيّن هذا أن التأليف متى زال عنه، فقد انقسم وتجزّى وإن ثبت[١١] كل المعاني، ولو وُجدت المعاني كلها فيه غير التفريق، فلا تجزّي ولا انقسام. فيجب أن يكون التجزّي والانقسام راجعَين إلى التأليف وزواله. ومتى كان المرجع بالتجزّي إلى رفع التأليف، بطل قول من قال: «هو متجزٍّ بالقوّة دون الفعل». وبعد فإذا ثبت استحالة التجزّي على الأعراض والمعدوم والقديم، وصح الانقسام على الأجسام، فلا شيء يمكن الإشارة إليه فيُجعَل علّةً لصحة التجزّي إلا حلول التأليف فيها، وامتناع حلوله في غيرها.

فإن قال: «إن صحة تجزّي الجسم هو[١٢] لأجل تحيُّزه، وهو مفقود في غيره»، قيل له: قد ثبت[١٣] التحيُّز، والتجزّي والقسمة مستحيلان. فإنّا لو ضممنا إلى الجسم أجساماً ستّةً من جميع جهاته، ثم فرّقنا بينه وبينها بأن أعدناه ونقلناه إلى جهة أخرى، فتحيُّزه[١٤] قائم، والتفريق بينه وبين غيره مُحال. ولم تكن العلّة فيه إلا عدم التأليف في هذه الحال، فامتنع التجزّي والتفريق، وصح في الأوّل التفريق لثبوت التأليف، وإلا فالتحيُّز في الحالَين حاصل. فيجب أن تكون العلّة غير ما قالوه.

[٦] ص: في ذلك.
[٧] ص: – في.
[٨] ص: أوردناه.
[٩] أي تجزّي الجسم.
[١٠] ص: وهو.
[١١] ص: ثبتت.
[١٢] كذا.
[١٣] أ: يثبت.
[١٤] م: فالتحيُّز.

فإن قال: «إنكم بنيتم كلامكم على صحة إخلاء الله تعالى الأجسام عن التأليف، ونحن لا نُسلِّم ذلك بل نُحيل القدرة عليه، لكونه مُضمّناً بالتأليف كتضمُّنه[١٥] بالكون، أو لغير ذلك من وجوه الحاجة بين الموصوفَين[١٦]. فإذا لم يصح خلوّه من الكون، فكذلك من [ص ١٥ أ] التأليف. ويبطل ما بنيتم الكلام عليه»، قيل له: إن تضمُّن[١٧] الجوهر بالكون واجب لأنه لا يوجد غير متحيّز، ولا يكون متحيّزاً إلا وهو في جهة، ولا يحصل كذلك إلا بكون[١٨]. فهذا هو الذي أوجب كونه مُضمّناً به. وهذا غير ثابت في التأليف، لأنه لو كان مُضمّناً به، لَماَ صح تنقُّله في الجهات وتأليفه واحد، كما لا يصح تنقُّله والكون الذي فيه واحد، فإذا وجب بطلانه وجب بطلان التأليف. وقد عرفنا خلافه. وكان يجب، على تقدير ثبوت الجزء الواحد، أن لا يخلو من التأليف، وهذا يقدح في حاجته إلى محلَّين. وبعد فالتأليف جنس واحد، وكون الجوهر في الجهات يتضادّ، فكيف يصح أن تصدر هذه الصفة[١٩] عنه؟ وعلى أنه، إذا ثبت استحقاق هذه الصفة للكون، لم يصح استحقاقها للتأليف، لأن أحدهما مُخالِف في الجنس للآخر، والصفة الواحدة لا يصح أن تُستحقّ لمعنيَين مختلفَين.

فأما حاجة الجوهر إلى التأليف في الوجود، فمُحال لأن التأليف محتاج إلى الجوهر في وجوده، فكيف يحتاج هو إلى التأليف؟ وهذا يقتضي حاجة كل واحد منهما إلى صاحبه في وجه واحد، وذلك فاسد. وأبعد من هذا [م ٣١ أ] أن يقال بحاجته في صفة ذاته إلى التأليف، مع أن من حقّ صفة الذات أن لا تُستحقّ لعلّة.

فيجب، إذا صحت هذه الجملة، أن لا يكون بين الجوهر وبين التأليف ضرب من التعلُّق يُحيل تعرّيه عنه، ويستقيم ما قدّمناه.

فإن قال: «فهذا الجسم لو زال عنه التأليف الذي فيه، لم يوجب ذلك أن يصير أعياناً، لأن هذه الأجزاء تتّصل بأجزاء الهواء، فيعود الحال إلى صحة تجزّيه لمُلاقاته لغيره وثبوت التأليف فيه»، قيل له: إذا صح خلوّه عما فيه من التأليف، فليس من الواجب مُلاقاته للهواء. أرأيتم، لو لم يُلاقه، أليس كان بحيث لا يتجزّى؟ على أنه، لو لم يوجد إلا جسم واحد فزال عنه التأليف الذي فيه، لبقي أعياناً لا تتجزّى. ويكفينا بيان ذلك في موضع واحد.

فإن قال: «فهَبْ أنه يزول عنه التأليف ويبقى شيئاً واحداً. هلا جاز أن يصير الشيء الواحد أشياءً كثيرةً، فلا يمنع ذلك من صحة تجزّيه من بعد؟ وعلى هذا يقول بعض الأوائل إن العالَم كان جوهراً واحداً وشيئاً واحداً، ثم صار أشياءً كثيرةً»، قيل له: هذا[٢٠] مذهب فاسد، لأنه قد ثبت في كل ذات وجوب اختصاصها

[١٥] كذا، ولعل الصواب: كتضمينه.
[١٦] يعني الجوهر والتأليف.
[١٧] تضمين؟
[١٨] انظر ص ١٥٢.
[١٩] أي كون الجوهر كائناً في جهة مّا.
[٢٠] ص: إن هذا.

بصفة بها تتميّز عن غيرها، وثبت أن هذه الصفة يجب أن تكون مستمرّةً دون أن تكون متجددةً، وثبت أن الذات الواحدة لا يصح[٢١] استحقاقها أزيد من صفة واحدة للنفس. وإذا وجبت هذه الجملة، كان القول بأن الشيء الواحد يصير أشياءً كثيرةً يعود على بعض الأصول[٢٢] بالنقض.

وبيان ذلك أنها[٢٣] إذا صارت أشياءً كثيرةً، لم يخلُ، إمّا أن تختصّ كل ذات منها بصفة، أو لا تكون كذلك. فإن لم تكن كذلك لم يصح، فإن من حقّ كل ذات أن تكون لها صفةٌ تتميّز بها. وإن أوجبنا ثبوت هذه الصفات المتماثلة قبل أن صار[٢٤] أشياءً كثيرةً، فقد استحقّ أكثر من صفة واحدة للنفس، وهذا يقتضي أن يكون مثلاً لنفسه إن تماثلت تلك الصفات، أو مُخالفاً لنفسه إن اختلفت، لأن إحدى هاتَين الصفتَين[٢٥] لو ثبتت لغيره، لماثله بها أو خالفه بها، فإذا استحقّها، فيجب أن يكون مثلاً لنفسه أو مُخالفاً. وإن قلنا إن هذه الصفات حصلت بعد أن لم تكن حين صار أشياءً كثيرةً، فقد أوجبنا تجدُّدها، وصفة الذات لا يصح تجدُّدها أصلاً. فيجب أن يستحيل في الشيء الواحد أن يصير أشياءً كثيرةً.

وبعد فإمّا أن يصير أشياءً كثيرةً مع جواز أن لا يكون كذلك، أو مع وجوب أن يصير كذلك. فإن صار الشيء الواحد أشياءً كثيرةً مع الوجوب، فلا وجه يقتضي الوجوب إلا ذاته وما عليه في ذاته، وهذا يوجب أن يكون أشياءً كثيرةً أبداً. وإن كان مع الجواز قد صار أشياءً كثيرةً، فلا بدّ من استناده إلى الفاعل أو إلى العلّة.

ولو كان بالفاعل[٢٦]، لكان إمّا أن يؤثّر فيه أنه فَعَلَه فقط، أو يصير كذلك لأجل أنه قصد إلى أن يجعله أشياءً. فإن كان الأوّل، لزم في كل ما يفعله، وإن كان واحداً، أن يصير أشياءً كثيرةً لوجود المؤثّر، وفي كل الأشياء الكثيرة أن تصير واحداً. وكذلك يجب في الوجه الثاني، حتى يصير كل شيء يفعله، وإن كان واحداً، أشياءً كثيرةً لمكان أنه يقصد إلى ذلك، وفي الأشياء الكثيرة أن تصير واحداً لأجل قصده. وهذا يقتضي في العلّة الواحدة، إذا وُجدت، أن تصير عِلَلاً فتوجب صفات مختلفةً. ويقتضي في الحركة الواحدة أن تصير حركات، وفي الفعل الواحد أن يصير أفعالاً مُرتَّبةً. وذلك يُزيل حكم القادر والعِلَل[٢٧]، ويُبطِل تغايُر الأشياء.

وإن صار[٢٨] كذلك لأجل معنى، فلا بدّ من اختصاصه به بطريق[٢٩] الحلول. وإن كان، وهو معنى واحد، يحلّ في الجميع، لم يصح. وإن كان يحلّ بعضها، فكيف يوجب الحكم لغيره؟ فبطل هذا القول أيضاً، وصح ثبوت الجزء.

[٢١] ص: لا يجوز.
[٢٢] أ، ص: الأحوال (؟).
[٢٣] أي الذات الواحدة.
[٢٤] أي الشيء الواحد.
[٢٥] كذا، والصحيح على الأرجح: هذه الصفات.
[٢٦] ص: إلى الفاعل.
[٢٧] ص: والعلّة.
[٢٨] ص: كان.
[٢٩] ص: بطريقة.

وأحد ما يُستدلّ به ما أورده أبو الهذيل على النظّام. والأصل فيه أن القاطع لشيء له نصف لا يصح أن يقطعه إلا بعد أن يقطع نصفه. وإذا [م ٣١ ب] كان ذلك النصف له نصف آخر، فكذلك. فإذا صح هذا، فالنملة إذا دبّت على النعل، يجب أن لا [ص ١٥ ب] تقطعها[٣٠] أصلاً، لأن أجزاء النعل بلا نهاية، وهي لا تصير قاطعةً لبعض إلا وله نصف تحتاج إلى[٣١] قطعه، ثم تصير كذلك أبداً. ويصير تعلّق قطعها للبعض بقطعها لغيره، في أنه يؤدّي إلى أن لا تصير قاطعةً أصلاً، كمن تعلّق دخوله داراً بدخوله أخرى قبلها أنه لا يدخل شيئاً من الدور.

فقال النظّام عند ذلك بالطفر، وزعم أنها تقطع البعض وتطفر البعض. وحُكي أن هشاماً كان يذهب في الجزء مذهب النظّام، فلما التجأ إلى القول بالطفر، قال هشام: «إن كان لا يُثبَت[٣٢] تجزّي الجزء إلا بارتكاب القول بالطفر، فيجب أن يكون ذلك قولاً فاسداً!»، وترك مذهبه.

وجرى الكلام بينه[٣٣] وبين الشيخ أبي الهذيل في الطفر، فقال: لو كانت النملة إنما تقطع البعض وتطفر البعض، لوجب، إذا لطخنا رجلها بالمداد، أن لا يظهر الخطّ على الاستواء، بل يكون موضع الطفر خالياً عن السواد. وكذلك يجب فيما يُقطَع بالسكّين وغيره. على أن القَدْر الذي اعترف بقطعه يجب أن لا تصير النملة قاطعةً له، لأنه غير متناهٍ، فما لزم في الجسم كله لازم في البعض، لأن الجميع على سواء عنده في أنه غير متناهٍ. فإن قال: «إذا قُطِع البعض بسكّين أو غيره، أو كان كلاماً في دبيب النمل، فإن الباقي يتهافت، كما ثبت[٣٤] في الفأس إذا شُقّ به[٣٥] رأس الخشبة، انشقّ الباقي»، قيل له: إن في ذلك علّةً تخصّه، وهو أن اعتماد الفأس يُولِّد الشقّ في الجميع. وهذا لا يوجد في قطع النملة، وإلا وجب أن يحصل القطع في جهة الاعتماد سفلاً، كما يحصل في الشقّ مثله، وذلك باطل.

قال ابن الروندي: «إذا كانت النملة أيضاً غير متناهية الأجزاء، كما أن النعل غير متناهٍ، فليس يُستنكر قطعها له لأن الذي يُنكَر هو قطع المتناهي ما لا يتناهى. أما ما لا يتناهى، إذا قطع ما لا يتناهى، فصحيح!». وصار بهذا السؤال مؤكِّداً للكلام على نفسه، لأنه في الأوّل لزمه استحالةٌ ترجع إلى المقطوع، فقد أورد ما يقتضي استحالته فيه وفي القاطع معاً، لأن النملة، إذا كانت بلا نهاية، فهي لا تقطع بنصفها إلا بعد أن تقطع بنصف آخر، ثم كذلك، فلا تحصل هي قاطعةً، ولا يحصل النعل مقطوعاً، فيتأكد الإلزام وتقوى الاستحالة.

وأحد ما يُستدلّ به ما أورده الشيخ أبو علي، لأنه قال: «إن الفراغ قد أتى على الجزء، والوجود قد حصره، وما هذا حاله لا بدّ من تناهيه، لأن حدوث ما لا يتناهى قد بيّنّا أنه لا يصح». وقال أيضاً: «إذا كان الصغر والكبر[٣٦] يُعتبران بقلّة الأجزاء وكثرتها، وكان[٣٧] عند القوم أن الخردلة كالجبل العظيم في باب أنه

[٣٠] كذا، والصحيح: تقطعه، أي النعل.
[٣١] أ، م: في.
[٣٢] أ: لا يمكن إثبات.
[٣٣] يعني النظّام.
[٣٤] ص: يثبت.
[٣٥] م: إذا اشتقّ.
[٣٦] ص: الصغير والكبير.
[٣٧] ص: فكان.

لا ينتهي واحد منهما إلى حدّ إلا ويصح من بعد أن يتجزّى، فقد استويا في العدد واستويا في أن كل واحد منهما لا نهاية له. وما [م ٣٢ أ] لا يتناهى لا يزيد على ما لا يتناهى ولا يكون أكثر منه، ومعلوم ضرورةً أن الجبل أعظم وأكبر من الخردلة. وقد أفضى بهم مذهبهم إلى دفع[٣٨] ما قد عُرِف ضرورةً». وألزمهم هو وغيره أن يصح أن يوجد من الخردلة الواحدة ما يُستَر به وجه الأرض، أو يوجد منها من الأجزاء ما إذا وُضِع البعض فوق البعض بلغ به عنان السماء. وكل ذلك معلوم خلافه، لأنه قد ثبت فيما يستر غيره ويصير صفيحةً له أن يصير مثله في العظم والقَدْر، فما دفع ذلك فهو باطل. وبعد فلو كانت القسمة تصح فيه إلى ما لا حصر له ولا غاية، لوجب أن يكون الذي فيه من الأكوان غير متناهٍ، وإلا فبالكون الواحد لا يصح تحرُّك ما لا نهاية له. وهذا يقتضي امتناع تحريكنا لشيء من الأجسام لاحتياجه إلى إحداث ما لا نهاية له من الكون. ولو قدرنا عليه، لم يفترق الحال بين الخفيف والثقيل، ولزال التفاضُل بين القادرين. فهذه الجملة تُبطِل قول من خالف في الجزء.

فصل[٣٩] [في أن القول بنفي الجزء يقود إلى القول بقِدَم الجسم]

إن سأل سائل فقال: «هل يقدح القول بتجزّي الجزء في القول بحدوث الجسم، حتى لا يصح فيمن يعتقد تجزّيه أن يعرف حدوثه؟»، قيل له: إن الدعاوي التي بُنِي عليها حدوث الجسم لا تفتقر صحة شيء منها إلى أن يُعلَم ثبوت الجزء، فيصح العلم بحدوث الجسم لكل من عرفها وإن لم يعرف سواها. إلا أن القائل بتجزّي الجزء إلى ما لا غاية له يلزمه القول بقِدَم الجسم، من حيث أن ما لا يتناهى لا يصح وجوده، فكيف يعتقد حدوثه، ثم يعتقد أنه بلا نهاية؟ وهذا يقوده إلى اعتقاد قِدَمه. ويوشك أن يكون من قال بقِدَم الأجسام ذهب إلى نفي الجزء لتقارُب الاعتقادَين. ويلزم هذا الكلام من وجه آخر، وهو أن يعتقد أن الحركات[٤٠] التي[٤١] فيه غير متناهية، وهذا يقود إلى اعتقاد قِدَمه وامتناع استمرار العلم بحدوثه[٤٢]، لأنه يُبنى على حدوث هذه[٤٣] الأعراض وتناهيها، فالمنع من تناهيها يُلزِم ما قلناه. ويَلزم مثل ذلك إذا اعتقد أن ما فيه من التأليف غير محصور بعدد، لأنه إذا كان التأليف محصوراً، لزم مثله في المؤلَّف، فإذا كان المؤلَّف غير منحصر، فكذلك التأليف غير محصور. ثم يلزم في الافتراق الذي ينفيه مثل ذلك، وهذا يمنع من حدثهما، وقِدَمُهما يمنع[٤٤] حدوث الجسم.

٣٨ أ: رفع.
٣٩ أ، م: –.
٤٠ م: الحوادث.
٤١ م: + هي.
٤٢ أ: بحدثه.
٤٣ أ: على حدث.
٤٤ ص: + من.

فصل [في أن الجزء يصح أن يُلاقي ستّة أمثاله، ولا تصح مُلاقاته لأزيد من ذلك]

اعلم أن للكلام في إثبات الجزء شُعَباً وفروعاً، فمن[٤٥] جملتها أن نُبيّن صحة مُلاقاته لستّة أمثاله، وأن مُلاقاته [ص ١٦ أ] لِما زاد عليها [م ٣٢ ب] لا تصح.

والقول في أنه[٤٦] يلقى ستّة أمثاله مبنيّ على أنه، إذا شُبِّه الجزء بشيء من الأشكال، فهو بالمُربَّع أشبه، ونعني به أن هذا الشكل هو المختصّ من بين سائر الأشكال أن[٤٧] تتساوى جوانبه وأطرافه حتى لا تتفاوت. فكذلك الجزء يجب تساويه من أي جهة نظر إليها الرائي، لأنه قد صح كونه شيئاً واحداً، فتشبيهه بما ذكرناه هو الواجب. يُبيّن هذا هو[٤٨] أنه، لو شُبِّه بالمُثلَّث، لرُئِيَ من أحد[٤٩] الجوانب كأنه أكبر[٥٠] من الجانب الآخر، فإن هذا حال المُثلَّث، وكان لا تتركب الأجسام إلا على وجه التضريس دون الاستقامة. ولو شُبِّه بالمُدوَّر، لكان يجب أن لا يصح تأليف الأجزاء على حدّ الاكتناز، حتى لا يقع بينها خلل. فإن المُدوَّرة إذا ضُمّت إلى مثلها، حصلت بينهما فرجة، فيؤدّي إلى أن هاهنا ما هو أصغر مقداراً من الجزء.

فإذا صح أنه شبيه[٥١] بالمُربَّع، فلا شُبهة في صحة مُلاقاة الأجزاء الستّة له، فإن هذا سبيل المُربَّع أنه تلقاه[٥٢] ستّة أمثاله من الجهات المعروفة[٥٣].

ويدلّ أيضاً على صحة مُلاقاته لستّة أمثاله أنه ما من جوهر إلا وهو محتمل لسائر أجناس الأعراض. ومن جملتها الاعتمادات على اختلاف أجناسها، وهي محصورة بحسب الجهات الستّة[٥٤]. ومن حقّ الاعتماد صحة توليده في محلّه وفي غير محلّه، فلو لم يصح في الجزء مُلاقاته لستّة أمثاله، لَماَ صح وجود أي جنس من الاعتماد[٥٥] كان فيه، أو كان يبطل ما يثبت[٥٦] من حكم الاعتماد من صحة توليده في محلّه وفي غير محلّه، لأن هذا إنما يتمّ بعد أن يكون الجوهر يصح مُلاقاته للأجزاء الستّة في الجهات الستّ.

ونحن، إذا صحّحنا مُلاقاته لستّة أمثاله، فلسنا نجعله مكاناً لها، لأن المكان قد تقدّم معناه[٥٧]، وتلك الحقيقة غير موجودة في هذا الموضع.

[٤٥] م: من.
[٤٦] ص: بأنه.
[٤٧] كذا، ولعل الصواب: بأن.
[٤٨] كذا، ولعل الصواب: - هو.
[٤٩] أ: إحدى.
[٥٠] م: أكثر.
[٥١] ص: يُشبّه.
[٥٢] ص: يلقى.
[٥٣] ص: المعلومة.
[٥٤] كذا!
[٥٥] ص: الاعتمادات.
[٥٦] أ: ثبت.
[٥٧] وهو «ما يقلّ الثقيل ويمنع ثقله من توليد الهُويّ»، راجع ص ١٦.

وقد حُكي عن عبّاد أنه منع من صحة تلاقي الأجزاء، وقال إن الجزء لا يُلاقي غيره. فقال له الشيخ أبو هاشم: «إن من زعم أن الجسم مُركَّب من الأجزاء لم يصح له أن يمنع من مُلاقاة بعضها لبعض، وإلا كان في حكم المُناقِض[٥٨]!».

وإنما منعنا من صحة مُلاقاتها[٥٩] لأزيد من ذلك لأنه ليس يُعقَل هاهنا جهة سابعة يصح أن يحصل فيها جوهر، حتى يوصف هذا الجزء بصحة مُلاقاته[٦٠] أو أن[٦١] لا يصح، لما كانت الجهات محصورةً على ستّة. وبعد فإنك إذا قدّرتَ أربع [م ٣٣ أ] مُربّعات بينها جزء وعلى طرف كل مُربّعة جزء، فليس يصح في الجزء الذي بين المُربّعات أن يُلاقي الأجزاء التي هي على الأطراف، لأنه إن لاقاها بطوله، ففي هذه المُربّعات ما قد استوعب طوله، وإن لاقاها بعَرْضه، ففيها ما[٦٢] استوعب عَرْضه. فبأي شيء يُلاقيها؟ وكما لم[٦٣] يصح فيه أن يُلاقيها، لا يصح فيها أن تُلاقيه، لأنها إن لاقته بطولها أو عَرْضها، ففي هذه المُربّعات ما قد استوعب الجهتَين.

وقد ذهب كثير ممن نفى الجزء إلى صحة مُلاقاة الجوهر لأزيد من ستّة أمثاله، وما ذكرناه قد أبطل مذهبهم. وحكى الشيخ أبو القاسم أن أبا بكر الزُبَيري[٦٤] أورد هذا على قوم من الفلاسفة، فلم يكن لهم عند هذا كلام. قال: «وكُنّا نُسمّي ذلك المُسكِتة، ثم سمّيناه المُخرِسة».

فصل[٦٥] [في هل يصح في الجزء وقوعه على موضع الاتّصال من جزئَين]

ومن جملة مسائل الجزء الكلام في صحة وقوعه على موضع الاتّصال من جزئَين. وقد وقع فيه خلاف بين مشايخنا. والذي يختاره أبو هاشم جواز ذلك، وتابعه عليه من المتأخرين الشيخ أبو أحمد بن أبي علّان[٦٦]. وظاهر كلام الشيخ أبي علي المنع من ذلك، وهو مذهب أبي القاسم[٦٧]، وإليه ذهب الشيخ أبو إسحاق وقاضي القضاة.

ويُنصَر هذا المذهب بوجهَين.

٥٨ ص: المتناقض.
٥٩ أي الأجزاء.
٦٠ ص: + له.
٦١ ص: وأن.
٦٢ ص: + قد.
٦٣ أ: لا.

٦٤ قال القاضي عبد الجبّار: «كان [أبو بكر الزبيري] أخذ العلم عن يحيى بن بشر الأرّجاني فقد كان ورد عليه، وكانت طريقته في الأكثر طريقة أبي الهذيل خاصّةً» (فضل الاعتزال ٢٩٨؛ طبقات ٩٠).
٦٥ م: –.
٦٦ من أصحاب أبي عبد الله، راجع فضل الاعتزال ٣٧٨؛ طبقات ١١٤.
٦٧ راجع المسائل ٩٦.

أحدهما أنّا إذا قدّرنا خطّاً من أربعة أجزاء ووضعنا على كل واحد من طرفَيه جزءاً، فإن صح وضع جزءٍ على حدّ لا يُلاقي واحداً من الطرفَين حتى يكون على موضع الاتّصال من الجزئَين، أوجب أن الخلل الحاصل بين الطرفَين[٦٨] يصغر عن الجزء، وقد بيّنّا أنه أصغر المقادير.

والثاني أنه، لو وقع على موضع الوصل منهما، لكان الاعتماد الذي فيه لا يكون بأن يُولِّد كوناً يصير به آخِذاً قسطاً من هذا الجوهر أولى من قسط، وكذلك في الجوهر الآخر، لأنه لا مُخصِّص يُخصّصه ببعض دون بعض، فيصير كما نقوله في الاعتماد، لو ولّد اللون، إنه ليس بعضه أحقّ من بعض[٦٩]. وهذا يقتضي صحة وجود أكوان متضادّة في ذلك المحلّ، وأن يصير هذا الجزء آخِذاً بجميع الجوهرَين. وليس لأحد أن يقول: «أنا أُجري هذا مجرى ما تقولون في توليد الاعتماد والكون[٧٠]، فكما لا يجب أن يقال "ليس بأن يُولِّد الكون في الثاني أولى من الثالث"، [م ٣٣ ب] فهكذا ما أقوله»، وذلك لأن[٧١] هناك اختصاصاً حاصلاً لاستحالة الطفر على محلّه، فلم يكن بدّ من توليده في الثاني. وليس هكذا الحال هاهنا.

فأما مذهب أبي هاشم، فينصره[٧٢] بوجوه، فيها[٧٣] ما يقرب وفيها[٧٤] ما يبعد ويضعف.

فقد قيل: «إن ضلع المُربَّعة يُرى أقصر من قُطرها، وإن استوت الأجزاء فيهما، وليس ذلك إلا لأن القُطر يُلاقي الأركان، ولا يُلاقي على هذا الحدّ إلا والجزء على موضع الاتّصال منهما». وهذا يضعف، لأنّا سنُبيّن العلّة في اختلاف الضلع والقُطر على المنظر عند الكلام على شُبَه النافين للجزء[٧٥].

وقيل أيضاً: «إنّا لو [ص ١٦ ب] وضعنا جزءاً على رأس خشبة مغروزة في الأرض، لوجب، كما تحجب الخشبةُ عينَ الشمس من سقوط الشعاع على موضعه[٧٦] ويحصل هناك ظلّ، أن يكون كذلك حال هذا الجزء. فإذا تقلّص ظلّ الخشبة إلى النصف، فيجب أن يقال في ذلك الجزء إنه يستر بما يتقدر تقدير النصف، ولا يكون كذلك إلا وهو على موضع الاتّصال من الجزئَين». إلا أن هذا الوجه ضعيف، لأن الجزء الواحد لا حظّ له في سقوط الظلّ عنه، ولا للأجزاء الكثيرة إلا أن تكون كثيفةً، ولأجل هذا لا يسقط عن الهواء ظلّ. فالجزء الواحد بهذا أولى.

وأشقّ ما يمكن نُصرة هذا المذهب به أنه «يصح حصول الجزء على حدّ، لو كان تحته جزآن، لكان على موضع الاتّصال منهما، لأنه إذا كانت هناك جهة فارغة وليس تحته جوهران، فحصول الجزء في هذه الجهة صحيح، وإلا اقتضى أن لا يصح وجوده في شيء من المُحاذيات. فإذا كان هذا صحيحاً، فكذلك

٦٨ كذا، والصحيح على الأرجح: بينه وبين الطرفَين.
٦٩ انظر ص ٣٣٨.
٧٠ كذا، والصحيح على الأرجح: – و.
٧١ أ: أن.
٧٢ لعل الصحيح: فيُنصَر.
٧٣ أ: منها.
٧٤ أ: منها.
٧٥ راجع ص ٩٢.
٧٦ كذا، والصحيح على الأرجح: موضعها، أي الخشبة.

يجب وإن كان تحته جوهران. وفي هذا صحة حصوله على موضع الاتّصال». وقد يُورَد هذا على طريقة أخرى، وهي تقدير خطّ من أربعة أجزاء، فإذا أُزيل جزآن من وسطه، صح وضع الجزء في الفرجة التي بين الطرفَين على حدّ لا يُلاقي واحداً من الطرفَين. ولا يكون كذلك إلا وهو على موضع الاتّصال منهما.

إلا أن لمن ينصر المذهب الأوّل أن يقول: لو صح ذلك، لكان قد حصل في تلك الفرجة ما هو أقلّ مقداراً من الجزء، وقد بيّنّا أنه أصغر المقادير. فيجب المنع من صحة وضعه على حدّ لا يُلاقي واحداً من طرفَيه لهذا المانع، وإن كانت الجهة فارغةً، على ما استدللنا به أوّلاً. فكذلك القول في الطريقة الأولى.

وقد أُلزِم من يقول بجواز وقوعه على موضع الاتّصال من الجزئَين وجوهاً من الإلزام، وإن كان يمكن الانفصال عنها.

منها أن قيل: «إن هذا القول يؤدّي إلى تجزّي الجزء، لأنه يصير مُلاقياً لأحد الجزئَين بقسط، ومُلاقياً للآخر بقسط سواه». وله أن يُجيب فيقول: «ليس وقوعه على موضع الاتّصال من الجزئَين بأعظم من صحة مُلاقاته لستّة أمثاله. وإذا جاز هذا ولم يقتض تجزّيه، فكذلك ما أقوله».

ومنها أن قيل: «إن هذا يقتضي أن يحصل في الجوهر الواحد كونان ضدّان، لأنه يوجد فيه كونٌ يصير به آخِذاً قسطاً من هذا الجزء، وكونٌ مُضادّ له يأخذ به قسطاً آخر من الجزء الآخر». وله أن يقول: «إن المُحاذاة إذا كانت واحدةً، فلا تضادّ في الكون وإن تغاير».

ومنها أن أُلزِم كون الجوهر الواحد في مكانَين. وله أن يقول: «إن المُحاذاة هي واحدة، لأنّي لستُ أجعله شاغلاً لحيّز الجوهرَين ولا ساتراً لهما حتى يكونا[77] مكانَين له. وإنما أُجوِّز وقوعه على موضع الوصل، وليس ذلك بعبارة عن مكانَين». [م ٣٤ أ]

فصل[78] [في هل يصح في الجزء أن يتحرك في مكانه]

اعلم أن مذاهب مشايخنا على أن الجزء لا يصح أن يتحرك في مكانه، لأن المتحرك إنما يُعقَل متحركاً إذا حصل في مكان عقيب كونه في مكان آخر، وهذا، إذا لم يزايل مكانه، لم يصح أن يكون متحركاً. وعلى مثل هذا تُعقَل حركة الجسم، حتى يتعذر تحريكه وهو في مكانه ما زايله، فكذلك الجوهر. ولأن هذه الحركة لا بدّ من كونها ضدّاً للكون الذي كان فيه، ومع كون المُحاذاة واحدةً لا يصح تضادّ الأكوان لأنه يُبطِل طريق العلم بتماثُلها.

[77] ص: + في.
[78] م: -.

وقد ذهب في المتأخرين أبو محمد البزّاز[٧٩] إلى صحة حركته في مكانه، وأثبت له وجهَين، وزعم أنه إذا صح حصوله على أحد وجهَيه دون الآخر احتاج إلى معنى، كما إذا حصل في جهة دون أخرى احتاج إلى معنى. ويستدلّ على ذلك بأنّا لو ركّبنا صفيحةً من أجزاء لا تتجزّى، ثم غُطِّيَت بشيء وزَيدٌ أعلاها وعمرو أسفلها، لكان مَن هو مُغطّىً[٨٠] له لا يراها، ومَن قد كُشِفت له يراها، كما لو كان هاهنا جسمٌ مُغطّىً وصورته ما ذكرنا. فما اقتضى أن للجسم وجهَين، فكذلك يجب في الجزء مثله. وذلك إذا صح لم يقتض تجزّي الجزء بتغايُر الوجهَين، لأن الرائي له يرى كله، لا أن رؤيته تتبعض، ولكن إنما رآه أحد الرائيَين دون الآخر لأنه لتحيُّزه يحول بينه وبين غيره، كما يلقى ستّة أمثاله لتحيُّزه.

فصل[٨١] [في أن الجزء يصح وجوده وإن كان منفرداً]

وقد حُكي عن عبّاد المنع من صحة إيجاد الله تعالى الجزء منفرداً عن غيره، وقال: «لا يجوز إلا عند مُضامّة غيره له». وهذا خلاف ساقط لأنه، إذا لم يصح إثبات تعلُّق بين الجوهرَين، حلّا محلّ الجوهر واللون، فكما يصح انفراد الجوهر عن اللون فكذلك الجوهران.

فصل [في أن الجزء يصح أن يكون مكاناً لغيره]

ويصح في الجزء أن يكون مكاناً لغيره. هذا[٨٢] ظاهر كلام الشيخ أبي علي وغيره من مشايخنا. ومنع الشيخ أبو هاشم من ذلك، لما اعتبر في المكان أن تكون أجزاؤه أكثر من أجزاء المتمكن. وعندنا لا اعتبار به لأنه، إذا حصل في الجزء الواحد من السكون ما يمنع ثقل المتمكن من توليد[٨٣] الهُوِيّ فيه، فقد صار مكاناً له – وكذلك[٨٤] القول في الأجزاء القليلة – وإن كان المتمكن أكثر أجزاءً منه، بعد أن يختصّ المكان بسكونات كثيرة[٨٥]، لأنه لا يصير مكاناً بكثرة أجزائه وإنما يصير بما ذكرناه من المعنى. [ص ١٧ أ]

وقد قال[٨٦] أبو هاشم: «إن يد أحدنا يصح أن تكون مكاناً للذُبابة لما كانت أجزاؤها أقلّ من أجزاء اليد، ولا يصح فيها أن تكون مكاناً للحجر الثقيل لما كانت أجزاؤه أزيد من أجزاء اليد. فدلّ أن من حقّ المكان

[٧٩] لم يُذكَر هذا المتكلم فيما لدينا من طبقات المعتزلة، ولعله من أصحاب قاضي القضاة.

[٨٠] لعل الصواب: مَن هي مُغطّاة، أي الصفيحة.

[٨١] أ، م: –.

[٨٢] ص: وهذا.

[٨٣] ص: توليده.

[٨٤] ص: فكذلك.

[٨٥] ص: بسكون كثير.

[٨٦] ص: وقال.

أن تزيد أجزاؤه على أجزاء المتمكن. فإذا كان كذلك، ولا يزيد أحد الجزئَين على صاحبه، فيجب أن لا يكون الجزء مكاناً لمثله أصلاً». وعندنا أنه إنما يمتنع ما قاله في الحجر الثقيل لا للوجه الذي ذهب إليه، بل لأنه يحتاج في مدافعة الثقل الذي فيه إلى سكون زائد. وربّما لم يتمكن من ذلك فلا تكون يده مكاناً للحجر، حتى لو تمكّن مما قلناه في الحجر، لصارت يده مكاناً له كما تصير مكاناً للذُبابة.

فصل [في أن للجزء حظّاً من المساحة]

الجوهر له حظّ في[87] المساحة عند الشيخ أبي هاشم. وقد منع الشيخ أبو علي من ذلك، وجعل مساحته بغيره[88] كما أن طوله بغيره. وبه قال الشيخ أبو القاسم[89]. والخلاف فيه يقع تارةً من جهة المعنى، وأخرى من جهة العبارة. فنحن إذا قلنا إن له مساحةً، فغرضنا أنه متحيّز وأنه، لأجل هذه الصفة، يتعاظم بضمّ غيره إليه. ولا يمنع الشيخ أبو علي من ذلك.

فإن زعم زاعم أن تحيُّزه وتعاظُمه هو لأجل التأليف، بطل قوله لأن التأليف لا يصح حصوله إلا في متحيّز، فكيف يقف تحيُّزه على حلول[90] التأليف فيه؟ وهذا يقتضي أن لا يحصل واحد من الأمرَين. وبعد فكان ينبغي، لو تألّف جزآن بتأليفات كثيرة، أن يزدادا عظماً على جزئَين يتألفان بتأليف واحد، وقد عرفنا خلافه. وبعد فإذا لم يكن بدّ من ثبوت فصل بين وجود الذات وعدمها، فلو وُجد الجوهر غير متحيّز، لم يثبت ما به يقع التميُّز[91]. وبعد فإنّا لو تصوّرنا دائرةً وُضِع في وسطها جزءٌ ووُضِع تحته جزءٌ آخر، فليس بُعد هذا الثاني من قُطر الدائرة إلا دون بُعد الأوّل. فلو لم يكن له حظّ من المساحة، لَماَ ثبت ذلك. وبعد فلو لم يحصل لكل واحد مساحة، لم يثبت هذا الحكم عند الاجتماع، ولحلّ محلّ العرض الذي، لما لم يكن لآحاده مساحة، لم يصح حصولها عند الانضمام.

ومتى سُلِّم لنا هذا المعنى ثم نُوزِعنا في التسمية، فلا طائل فيه لأن غرضنا أنه، لو ثبت هاهنا ما يشتبه الحال في هل هو جزء منفرد أم لا، مع معرفتنا بجزء آخر لا يتجزّى، لصح منا أن نمسحه به فنعرف ذلك من حاله، كما نفعل مثله في الموزونات والمكيلات، وكما نمسح المتّصل من الأجزاء [م ٣٤ ب] بغيره. وبهذا يبطل ما يقوله الشيخ أبو علي من أن المساحة هي معرفة[92] الطول والعَرْض والعُمق، فإن هذا[93] عَرَضٌ زائد على ما قاله.

[87] لعل الصواب: من، كما فيما بعد. وقال أبو رشيد في المسائل: «قسطاً من المساحة».

[88] ص: لغيره.

[89] راجع المسائل ٥٨.

[90] م: حصول.

[91] م: التمييز.

[92] ص: لمعرفة؛ م: بمعرفة.

[93] يعني المساحة.

فإن قال: «فإذا كُنّا نعرف في الخشبة، إذا قُطِّعت قِطَعاً، أن مساحتها تنتقص[٩٤]، فهلا دلّ على أن المرجع بها إلى التأليف؟»، قيل له: هذا غير مُسلَّم، بل مع التقطيع قد يصح أن تُمسَح بغيرها مما يُساويها لو لم تُقطَّع. فثبتت المساحة والحال هذه.

فصل[٩٥] [في أن له لا طول ولا عَرْض]

وكما أن له حظّاً من المساحة، فليس له حظّ في[٩٦] الطول والعَرْض، خلافاً للصالحي. وإنما كان كذلك لأن الطول تأليف مخصوص، ولهذا يقال[٩٧] «طوّلتُ الحديد» إذا فعلتُ فيه تأليفات مخصوصةً. وإذا قلنا في أحد الشيئَين إنه أطول من غيره، فليس يُرجَع به إلى كثرة التأليف دون أن تنضاف إليه الأجزاء أيضاً. فإذا صح ذلك، وكان التأليف يستحيل وجوده في المنفرد من الأجزاء، لم يكن له حظّ من الطول ولا من العَرْض.

فصل [في أن له لا ثقل أيضاً]

ولا حظّ له من الثقل، وإنما يُرجَع بالثقل إلى وجود معنى فيه. هذا هو قول أبي هاشم. وذهب أبو علي إلى أن الثقل راجع إلى نفس الجوهر، فأثبت له حظّاً منه. وهذه المسألة بباب الاعتماد أخصّ، لأنه كلام في هل الثقل معنى غير الجزء أم لا[٩٨].

فصل [في أن الجزء يصح أن يُرى وهو منفرد]

مما يصلح أن يُذكَر في فروع الجزء صحة إدراكه وهو منفرد. ولم يختلف شيوخنا[٩٩] رحمهم الله في أن الله تعالى يراه مع انفراده، وأنه يصح منا أن نراه عند انضمام غيره إليه. وإنما اختلفوا في هل نراه وحاله هذه أم لا. فالذي قاله الشيخ أبو علي أنه يصح منا أن نراه عند قوّة الشعاع[١٠٠]، على حدّ ما يرى المُحتضَر أجسام الملائكة، وترى الملائكة بعضهم[١٠١] بعضاً. وهذا هو الظاهر في كُتُب الشيخ أبي هاشم.

[٩٤] ص: تنقص.
[٩٥] أ، م: –.
[٩٦] من؟
[٩٧] م: نقول.
[٩٨] راجع ص ٣١٤–٣١٨.
[٩٩] أ: مشايخنا.
[١٠٠] أي الشعاع المنفصل عن العين.
[١٠١] أ، م: بعضها.

وقد حكى عنه الشيخ أبو عبد الله أنه مع انفراده مستحيل[١٠٢] أن يُرى، وقال إنه، إذا كان منفرداً، دخل في تضاعيف أجزاء الشعاع حتى يصير كالجزء منه. ولا بدّ من فصل بين ما يُرى وبين ما يُرى به، ولأجل هذا لم تصح[١٠٣] رؤية شعاعه، فكذلك[١٠٤] الجزء الواحد لما كان يداخله. وإذا أُلزِم على ذلك أن لا تصح رؤيته ولو ضُمّ إليه غيره للعلّة التي ذكرها، فله أن يقول: «إن جرت الحال في الجزئَين والثلاثة على مثل ما قلتُه في الجزء الواحد، لم تصح رؤيتهما وإلا كانت حالهما بخلاف الواحد». وإذا أُلزِم صحة رؤيته بأن يكون الجزء[١٠٥] متلوّناً بغير لون الشعاع فلا يثبت الالتباس، وله[١٠٦] أن يقول: «متى أجريتُه مجرى الشعاع الذي به يُرى، فكما لا تجب رؤية لون الشعاع فكذلك لون هذا الجزء، فانفصالهما[١٠٧] في اللون لا يوجب رؤيته لا محالة. [ص ١٧ ب] وإذا قيل: «أفليس الشعاع قد يُرى عند تكاثُفه؟»، يقول: «كذلك أقول في الجزء الواحد إنه يُرى عند التكاثُف، لكن الكثافة لا تثبت في الجزء الواحد بل لا بدّ من أجزاء كثيرة».

فأما القول الآخر، فالوجه فيه أن العلّة في استحالة الرؤية لو كانت انفراده، لكان الله تعالى لا يراه، ولَماَ صح أن يُرى بانضمام غيره إليه لأن التأليف لا مدخل له في الرؤية. وكان يلزم أن لا يُرى شيء من الأجسام، لأن الجوهر هو أفراد الأجسام، وما ليس بمرئيّ إذا ضُمّ[١٠٨] إلى ما ليس بمرئيّ لا يصير مرئيّاً. فيجب أن يقال إن امتناع أن يراه الواحد منا هو لضُعف الشعاع، فإذا قوي الشعاع صحت الرؤية. ولولا هذا، لدخل في المرئيّات اختصاص. وللشيخ أبي هاشم أن يقول: «إن اقتران غيره به شرط في صحة رؤيته، كما أن رفع الحجاب وغيره شرط، ويكون هذا[١٠٩] من باب ما يرجع إلى الحاسّة، لا إلى اختصاص[١١٠] في المرئيّات. فكذلك ما قلناه. وكما لا[١١١] يلزم، إذا لم يُر المحجوب دون أن يُرفَع الحجاب، أن يثبت فيما يُرى اختصاص، فكذلك الحال هاهنا». فهذه غاية ما يقال في المذهبَين جميعاً.

فصل[١١٢] [في ذكر الشُبَه التي يتعلق بها نُفاة الجزء والجواب عنها]

اعلم أن الذي بقي من الكلام في الجزء[١١٣] هو ذكر الشُبَه التي يتعلق بها من ينفيه. ثم نذكر من بعد فصلاً في امتناع الطفر على الأجسام، ونُبيّن الشُبَه فيه.

١٠٢ أ: يستحيل.
١٠٣ أي للمرء.
١٠٤ ص: وكذلك.
١٠٥ م: صحة أن يُرى الجسم.
١٠٦ لعل الصحيح: فله.
١٠٧ ص: وانفصال أحدهما.
١٠٨ م: انضمّ.
١٠٩ أي قوّة الشعاع.
١١٠ ص: الاختصاص.
١١١ ص: وكذلك إذا لم.
١١٢ أ، م: -.
١١٣ م: الجوهر.

وجملة ما يتّصل بشُبَههم أمور ثلاثة: إمّا أن يكون من باب العقليات؛ وإمّا أن يكون من باب الأشكال؛ وإمّا أن يكون مما يصلح ذكره في نفي الجزء وفي الطفر جميعاً، فنُؤخِّر القول فيه إلى الفصل الذي نخصّه بالكلام في الطفر.

فصل[١١٤] [في شُبَههم العقلية]

أحد[١١٥] ما يتعلق به نُفاة الجزء أن يقولوا: «قد صح في الجوهر أن يُلاقي ستّة أمثاله. وإنما يلقاها بجهات له متغايرة، لأنه لو لاقاها بجهة واحدة، لكانت هذه الأجزاء كلها عن يمينه أو عن يساره أو غيرهما من الجهات. فلما لم يكن كذلك، دلّ على تغايُر الجهات، فيُلاقي هذا الجزء بغير ما يُلاقي به الجزء الآخر، ولا يكون كذلك إلا وهو [م ٣٥ أ] أشياء. فأما الشيء الواحد، فذلك متعذر فيه».

والأصل في الكلام على هذه الشُبهة أن معنى قولنا في الجوهر إنه يصح أن تلقاه ستة[١١٦] أمثاله، وإن له جهةً، هو اختصاصه بحال لكونه عليها يصح في ستّة أمثاله أن تنضمّ إليه من هذه الجهات الستّ، وتلك الحال هو تحيُّزه. فيصير الجوهر بهذا الحكم مُفارِقاً للعرض الذي لا يصح أن يحجز بين الشيء وبين غيره، ولا أن تنضمّ إليه ستّة أمثاله. وإذا كان هو[١١٧] الغرض بهذه العبارة، بطل تقديرهم أن هاهنا جهات للجزء يلقى ببعضها غيره دون بعض. فهذا هو قول أبي هاشم. وعلى هذا القول تثبت للجوهر الجهة وإن لم يُلاقه غيره، لأن الصفة التي ذكرناها[١١٨] ثابتة عند وجوده لا محالة.

فأما أبو الهذيل وأبو علي وأبو القاسم، فقد قالوا إن الجوهر يلقى غيره بجهته، ولكن جهة الجوهر غير الجوهر كما أن طرف الشيء غيره، وكذلك حدُّه غيرٌ له. ويُراد بالغير الأجزاء التي تُلاقيه وعلى هذا، متى كان منفرداً، فلا جهة له. وربّما عاد الخلاف إلى عبارة، لأنهم يُسلِّمون أن صحة مُلاقاة غيره له هو لأجل ما يختصّ به من تحيُّزه، على ما يقوله أبو هاشم. وقد قال الشيخ أبو إسحاق إن قول أبي هاشم مبنيّ على أن للجوهر أحوالاً بمُلاقاته لِما يُلاقيه، فتكون له حال بأن يلقى غيره يمنةً وحال بأن يلقاه يسرةً، ثم كذلك في سائر الجهات، إلا أنه قد يصح إسناد[١١٩] هذه الأحكام إلى صفة واحدة، وهي التحيُّز.

وعلى المذهبَين جميعاً فالسؤال ساقط. أما على قول أبي علي، فإنه إذا جعل للجوهر جهات ورجع بها إلى الأجزاء المتغايرة التي تُلاقيه، فلا كلام. وعلى قول أبي هاشم، إذا رجع بهذه العبارة إلى صفة أو حكم يختصّ به الجوهر لأجله يصح في غيره أن يُماسّه، فالسؤال غير مُتّجِه. إلا أن قول أبي علي في طرف

١١٤ أ، م: ــ.
١١٥ ص: وأحد.
١١٦ ص: مُلاقاته لستّة؛ م: أن يلقى ستّة.
١١٧ أ: هذا هو.
١١٨ أي التحيُّز.
١١٩ ص: استناد.

الشيء إنه غيره بعيدٌ، لأن قولنا «جسم» قد اشتمل على طرفه كما أن قولنا «عشرة» قد دخل فيه الواحد. فكما لا نجعل آحاد العشرة أغياراً لها، فطرف الشيء كيف يكون غيراً له، وهل ذلك إلا مناقضة؟

وأحدها ما أورده النظّام «أن الجزء، إذا لم يكن في نفسه طويلاً، لم يصح أن يصير طويلاً بانضمام غيره إليه مما ليس بطويل أيضاً».

وهذا في غاية الضُعف لأن الطويل، إذا كان المستفاد به ما يتألف تأليفاً مخصوصاً، فغير ممتنع أن يصير الجزآن بانضمام أحدهما إلى الآخر طويلاً لحلول التأليف فيهما، وإن لم يكن كل واحد منهما بانفراده طويلاً لأن وجود التأليف فيه وحده مُحال. وليس يمتنع أن يجتمع ما ليس بطويل إلى ما ليس بطويل فيصيران طويلاً، كما أن كل حرف[١٢٠] من حروف الخبر ليس بخبر فينضمّ ما ليس بخبر إلى ما ليس بخبر فيحصل خبراً، وكما صح ضمّ مُثلَّثة إلى مُثلَّثة فتجيئ منهما مُربَّعة. وكذلك نقول في السرير والقميص وغيرهما، لأن ما ليس بسرير إذا انضمّ إلى ما ليس بسرير صار سريراً، وكذلك القميص وما شاكلهما.

وأحد ما قيل «أن الله تعالى إذا قدر على الزيادة في هذه الأجسام إلى ما لا يتناهى، فكذلك يجب في النقصان».

وهذا في غاية الضُعف، لأنه لا [ص ١٨ أ] علّة تجمع إحدى الحالتَين[١٢١] إلى الأخرى. ومتى دلّت الدلالة على أنه ليس في المقادير ما هو أصغر من الجزء، لم يصح وصفه تعالى بالقدرة على أنه[١٢٢] ينقص منه، لأن القدرة على المُحال مُحال. ويصير سبيل ذلك سبيل صحة الزيادة في أجزاء السواد واستحالة الانقسام على السواد نفسه.

قال ابن الروندي: «إن قولكم يؤدّي إلى ما يدفعه العقلاء، لأنه لا عدد له نصف إلا وله رُبع وسُدس وثُلث. ولو كان الجزء لا يتجزّى وقدّرنا عشرة أجزاء، لكان عندكم أن لها نصفاً ولا رُبع لها ولا سُدس ولا ثُلث، لأن الجزء لا يتنصف ولا يتثلث! والمعلوم من حال الأعداد خلاف ذلك».

والجواب أنه، إذا لم يكن للضرورة مدخل في إثبات الجزء، فكيف تدّعيه في حكم من أحكامه؟ ومتى كنتَ مُدّعياً لهذا الحكم فيما تذهب إليه أنت، فواجب أن يصح تنصيفه وتثليثه وتربيعه. وإن كان كلاماً على ما[١٢٣] اعتقدناه، فما[١٢٤] لا يصح انقسامه كيف يصح أن يُدّعى أن له سُدساً ورُبعاً؟ وصار كالحركة، لأن عشرة أجزاء منها لها [م ٣٥ ب] نصف ولا ثُلث لها ولا رُبع. فكذلك الجزء.

فإن قال: «فلو قدّرنا في أجزاء درهم أنها تكون أفراداً غير أزواج، لكان يجب أن لا يصح من الله تعالى ولا منكم أن تقسمُوا ذلك الدرهم بالتسوية، لأن المنفرد من الأجزاء لا يصح تقسيمه. وهذا لا يجوز لأن

[١٢٠] أ: جزء.
[١٢١] أ: الحالَين.
[١٢٢] أ: أن.
[١٢٣] ص: مثل ما.
[١٢٤] ص: مما.

هذا الدرهم، لو وقع في قسمة تَركةٍ واحتجنا إلى قسمتها على وجه يتوفر على كل ذي حقّ حقّه، لكان لا تتأتّى قسمته على هذا الحدّ».

قيل له: إذا ثبت أن الجسم ينتهي إلى ما لا تتأتّى فيه القسمة، فقد صار ذلك الجزء بمنزلة المعدوم وبمنزلة الأعراض، وإذا لم يوصف جل وعز بالقدرة عليه، لم يقتض عجزاً ولا نقصاً. وليس يتوجه علينا تكليف في قسمة المواريث إلا على الحدّ الذي يصح منا فعله، دون ما يستحيل من كل قادر. فالوجه أن تتجزّى[١٢٥] أعدل الوجوه[١٢٦] في القسمة، دون أن نتكلف ما يستحيل.

فإن قيل: «أليس الثوب الكبير يُصبَغ بقليل من الصبغ؟ فلو كان الجزء لا يتجزّى، لم يصح انقسامه على أجزاء الثوب مع أنها أكثر».

قيل له: إن أجزاء الثوب متى كانت أكثر من أجزاء الصبغ، فإنما نرى الثوب كله مصبوغاً لأن أجزاءه تصير مغمورةً بأجزاء العُصفُر أو غيره من الأصباغ. فأما أن ينقسم الصبغ مع قلّته على أجزاء الثوب، فمُحال. ويُبيّن هذا أيضاً أن الأمر لو كان على ما زعمه، لم يتفاوت الحال بين قليل الصبغ وكثيره، لأن الكل غير متناهٍ!

قالوا: «لو قدّرنا خطّاً رُكِّب من ثلاثة أجزاء، فوُضِع على أحد طرفَيه جزء وعلى الطرف الآخر جزء، ثم حاول قادران نقل كل واحد من الجزئَين الموضوعَين على الطرفَين إلى الوسطاني، لكان لا بدّ من أن ينقلاهما إليه، فيأخذ كل واحد قَدْراً من المكان بمقدار نفسه[١٢٧]. فيثبت ما هو أصغر من الجزء، إذ لا يمكن أن يقال بتداخُل الأجزاء، ولا أن يقال "لا يصح وقوع واحد من الجزئَين على هذا الحدّ" لأن التمانُع إذا وقع في الاعتمادَين، فيجب أن يكون محلّهما واحداً، وإذا تغاير المحلّ، ثبت بينهما التماسّ، وهذا مفقود في هذا الموضع. فلا بدّ من وقوع الجزء على ما صوّرناه».

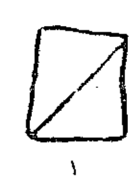
واعلم أن هذه الشُبهة يسهل الجواب عنها على قول من يرى جواز وقوع الجزء على موضع الاتّصال من الجزئَين، فيقول: «أكثر شيء فيما أوردوه هو ما أُجوِّزه، ولا يقتضي تجزّيه، على ما تقدّم ذكره». فأما مَن منع من ذلك، فإنه يمنع من صحة وقوع واحد من الانتقالَين لأنه يؤدّي إلى اجتماع الضدَّين، من حيث أن ما في أحدهما من الاعتماد يُولِّد ضدّ ما يُولّده الآخر، فلا يقع واحد منهما. ولا يجب أن نقتصر بوقوع التمانُع بين الاعتمادَين على ما قالوه، بل لو قدّرنا أربع مُربَّعات بينها مكان يصلح انتقال واحدة من المُربَّعات إليه، وحاول أربعة من القادرين نقل كل واحدة من هذه المُربَّعات إلى ذلك المكان، لكان يجب أن لا يصح انتقال شيء منها إليه، وإلا لزمت المداخلة، إذ ليس بعض ذلك أولى من بعض. وكانت العلّة أن ما

[١٢٥] أي التركة.
[١٢٦] أ: الوجه.
[١٢٧] كذا، والصحيح على الأرجح: نصفه.

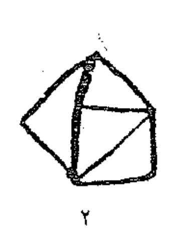
في كل واحدة من المُربّعات من الاعتماد يُولِّد ضدّ ما يُولّده الآخر، ومتى حصل في جهة واحدة، وجب التماثُل مع ثبوت التضادّ. فكذلك الحال فيما صوّره القوم من الخطّ.

[فصل في الشُبَه التي من باب الأشكال]

وللقوم وجوه من الشُبَه تتعلق بالأشكال. والأصل في جميعها أنّا إن عرفنا الوجه فيه، وإلا لزمنا التوقُّف والتمسُّك بما قاد إليه الدليل العقلي، دون أن نعترض بالوجود المحتمَل على أمر لا يُحتمل. ويجري ذلك مجرى الآيات المتشابهة المقتضية بظاهرها خلاف ما في العقول، لأن من حقّنا أن لا ندع ما يثبت[128] بالأدلّة العقلية، بل يجب طلب تأويل يوافقها، وإلا وجب التوقُّف فيها. وإن كان أكثر ما يوردونه من[129] هذا الباب يُبتنى على قواعد غير سليمة[130].


١

قالوا[131]: «لو كانت هاهنا مُربَّعة متساوية الأضلاع، ثم خُطّ بين المُربَّعة خطٌّ من إحدى الزاويتَين إلى الأخرى، لكان يُرى ضلعها أقصر من قُطرها، وإن كانا في القَدْر سواءً. ولم يكن كذلك إلا لأن القُطر تتلاقى أجزاؤه بأركانها، وركن الجزء دونه».


٢

وعندنا أن قُطر هذه المُربَّعة إذا لم يكن خطّاً [ص ١٨ ب] مستقيماً بل وُجد على حدّ التأريب، فقد حصل فيه خلل وفرج، فيُرى كأنه أطول وإن كانا سواءً. والضلع يكون خطّاً على طريق الاستقامة، فلا يحصل فيه خلل. فهذه هي[132] العلّة دون ما قالوه، حتى يصح إثبات ما هو أصغر [م ٣٦ أ] من الجزء، وهو ركنه. ولهذا، لو قُدِّرت مُربَّعات على هذا الحدّ، لتبيّن من الفرج في القُطر منها ما ليس في الضلع، للعلّة التي[133] قلناها. فإن قالوا[134]: «فلو[135] قُلِبت هذه المُربَّعة، لصار ما كان ضلعاً قُطراً والقُطر ضلعاً. فكيف تدّعي ثبوت الفرجة بينهما؟»، قيل له[136]: غير ممتنع أن يتغيّر حالها عند القلب والتحريك في التأليف، كما نقول قريباً منه في حجر الرحا، على ما سيجيء ذكره من بعد[137].

[128] أ: ثبت.
[129] ص: في.
[130] هنا في المخطوطَين أ و ص أشكال هندسية مرسومة في الهامش.
[131] انظر الصورة ١ (الصور بأجمعها مقتبسة عن ص).
[132] أ: هو.
[133] أ: + قد.
[134] انظر الصورة ٢.
[135] م: لو.
[136] كذا.
[137] راجع ص ٩٥-٩٦.

قالوا[١٣٨]: «إذا كان هاهنا شكل كُري، فلا بدّ من احتوائه على مثله من الأطواق، ويكون الطوق الأوّل أوسع. فإذا انتهى إلى الحدّ الذي تقولونه من الجزء الذي لا يتجزّى، فيجب احتواؤه على ما هو دونه. وهذا يقتضي ثبوت ما هو أصغر من الجزء».

٣

والجواب أنّا لا نُسلِّم وجوب احتواء الطوق على ما دونه لأنه، إذا انتهت الحال إلى الجزء الذي نحكم بأنه لا يتجزّى، فليس هناك احتواء على شيء آخَر. ودعوى الضرورة في خلاف ما قلناه لا تصح.

قالوا[١٣٩]: «لو كانت هاهنا مُثلَّثة جُعِل في وسطها عمود، وكانت أجزاء الأضلاع أكثر من أجزاء هذا العمود، لصح إخراج الخطوط منها على سواء، وإن تفاوتت الأجزاء. وهذا لا يتمّ دون أن نكون، متى أخرجنا من الضلع جزءاً، أخرجنا من العمود ما دونه».

٤

وعندنا أن ضلع المُثلَّثة ليس بخطّ مستقيم، على ما يُصوّره القوم من التأريب فيه. فإن الخطّ لا يكون مُؤرَّباً ولا مُدوَّراً ولا مُقوَّساً، وإنما يجب تألُّفه طولاً. فإذا كان كذلك، وجب في هذا الضلع أن يكون فيه خلل وفرج، فيُخرَج من العمود جزء ومن الضلع مثله، لا على ما قدّروه.

٥

قالوا[١٤٠]: «لو كانت هاهنا دائرة في وسطها نقطة هو[١٤١] قُطب لها، وكان بُعدها من سائر الجهات بُعداً واحداً، فإن إخراج الخطوط من ذلك الجزء الواحد إلى أقطار الدائرة صحيح، وإن كانت أقطاره[١٤٢] بلا نهاية بأن تحتوي دوائر[١٤٣] على هذه الدائرة، وهذا لا يتمّ إلا بعد القول بتجزّيه. وبعد[١٤٤] لو كانت هاهنا مُربَّعة جُعِل[١٤٥] في إحدى زوايا أضلاعها جزء، فإن إخراج الخطوط الكثيرة من ذلك الجزء صحيح، وهذا لا يتمّ وهو شيء واحد. وبعد[١٤٦] فالمُثلَّثة الواحدة لو جُعِلت مُثلَّثتَين بأن يتوسطها قُطر، فإذا خُطّ من بعد هذا الخطّ خطٌّ آخر، كان أقصر من الأوّل، ثم كذلك أبداً حتى إذا قدّرنا بجنب المُثلَّثة جزءاً على حدّ لا يُخرِجها من أن تكون مُثلَّثةً، فأُخرِج من ذلك الجزء خطٌّ، لوجب كونه أقصر وأصغر منه نفسه. فثبت ما هو أقلّ مقداراً من الجزء».

٦

٧

[١٣٨] انظر الصورة ٣.
[١٣٩] انظر الصورة ٤.
[١٤٠] انظر الصورة ٥.
[١٤١] كذا.
[١٤٢] كذا.
[١٤٣] ص: دائرة.
[١٤٤] انظر الصورة ٦.
[١٤٥] أ: حصلت؛ م: حصل.
[١٤٦] انظر الصورة ٧.

واعلم أن هذه الشُبهة كلها مبنيّة على صحة أن يلقى الجزء أزيد من ستّة أمثاله، وقد دللنا على أن مُلاقاتها[١٤٧] إذا كانت ستّةً صحيحة دون ما زاد عليها. فإذا ثبت ذلك، قلنا إن القَدْر الذي يصح إخراجه من الخطوط من هذا الجزء هو هذا القَدْر دون الزائد، والخطوط الأخر غير مُخرَجة من ذلك الجزء على التحقيق، لا أن إخراج الخطوط من الجزء الواحد، وإنما يُراد أن ستّة أمثاله تصح أن تُلاقيه. فهذه الطريقة تُفسِد كل ما بنوا عليه كلامهم.

ولا يمكن دعوى الضرورة في صحة إخراج الخطوط أجمع من ذلك الجزء الواحد، لأنهم في أي شكل صوّروا الكلام[١٤٨] فلا يمكن القطع على بلوغ ما جعلوه جزءاً إلى الحدّ الذي نجعله بحيث لا يتجزّى، بل يجوز أن يكون أزيد منه، لأن ذلك متوهَّم غير مُدرَك. وبعد فإن كانت هذه الخطوط مُخرَجةً إلى ما حول الدائرة من ذلك الجزء الواحد نفسه، فقد اعترفوا بثبوت الجزء الواحد. وإن كانت مُخرَجةً من أشياء على الحقيقة حتى أن ما أُخرِج[١٤٩] منه هذا الخطّ هو غير ما أُخرِج منه الخطّ الآخر، فيجب أن تكون أشياءً متغايرةً. وإذا لم يُرونا أن الخطوط أُخرِجت من الجزء الواحد، فلا قدح لهم في ذلك وبطلت هذه الشُبهة من كل وجه.

فصل[١٥٠] [في إبطال القول بالطفر]

قد ثبت أن النظّام قد التجأ إلى القول بالطفر عندما أُلزِم في النمل[١٥١] أن لا تصير قاطعةً للنعل أبداً. وغرضه بالطفر أن يصير الجسم في الوقت الثاني في المكان العاشر من دون أن يقطع هذه الأمكنة التي بينهما. وهذا مما يكاد يُعلَم ضرورةً خلافه في الأصل، وإن صح دخول شُبهة في بعض المواضع فيه. فإذا أردنا الدلالة على فساده قلنا: لو صح ذلك، لَصح في أحدنا أن يصير في الوقت الأوّل بالبصرة وفي الثاني بالصين، من دون قطع هذه الأماكن بل بأن يطفر ويطوي، وقد عرفنا خلافه. بل كان يوجب ذلك الغنى عن الرجل، وأن لا يمنع [ص ١٩ أ] القيد لأنه إنما يكون[١٥٢] له تأثير [م ٣٦ ب] من حيث أنّا نحتاج إلى القطع. وهذا يقتضي مُساواة حال الممنوع لحال المُخلّى المُطلَق، ومُساواة حال الزَمِن لحال الصحيح. وبعد فكان يجب صحة أن يرى أحدنا ما وراء الجدار لطفر شعاعه إليه، حتى لا يكون الحائط مانعاً وحائلاً. وكذلك كان يجب في المحبوس في سجن أو غيره أن لا يمنعه من التصرُّف بأن يطفر. بل يجب في سدّ يأجوج ومأجوج أن لا يصيِّر مانعاً لهم. فهذه وجوه من الإلزامات تتقارب نُفسِد بها مذهبه.

[١٤٧] كذا، ولعل الصحيح: مُلاقاته.
[١٤٨] كذا، ولعل الصواب: +فيه.
[١٤٩] ص: خرج.
[١٥٠] أ، م: -.
[١٥١] ص: النملة.
[١٥٢] م: كان.

وليس يمكن أن يقال: «هلا كان ذلك مما يختصّ القديم تعالى به، حتى ينقل الجسم من الثاني إلى العاشر من دون قطع هذه الأمكنة، ولا يتأتّى منكم، ويكون اختصاصه به كاختصاصه بصحة الاختراع منه دوننا؟»، لأنه إذا كان هذا الجسم محتملاً للكون في العاشر، والقادر منا قادر على هذا الكون، فيجب أن يصح منه فعله، وأن لا تؤثّر فيه مخالفةُ حالنا في كوننا قادرين لحاله جل وعز. وإنما تعذّر الاختراع منا لأمر يختصّ القدرة، وهذا غير قائم فيما قالوه. ولا يصح أن يقال: «إنما يتعذر عليكم لمنع، والقديم يصح منه لاستحالة المنع عليه»، لأن الموانع عن الفعل معروفة، وهي غير موجودة في مسألتنا. وعلى أن النظّام لا يفرق بين القادرين في صحة الطفر منهم، على ما تقتضيه شُبَهُه التي يوردها، فلا يصح ما سأل عنه السائل من التفرقة بيننا وبين القديم جل وعز. فبهذه الجملة تعلم استحالة الطفر.

فصل[١٥٣] [في الجواب عن شُبَه النظّام]

فأما الشُبَه التي يتعلق بها في الطفر فكثيرة. منها أن يقول في حجر الرحا: «لو قُدِّر أن قُطبها يدور على عشرة أجزاء، وأن قُطرها يدور على مائة جزء، لكانا إذا تحرّكا يعود القُطر إلى الموضع الذي نشأت منه الحركة في الوقت الذي يعود القُطب إلى مبدأ حركته، وإن دار القُطب على عشرة أجزاء ودار القُطر على مائة جزء. فيجب أن يقال إن القُطب يقطع أبداً، وإن القُطر يقطع البعض ويطفر البعض». أو يقول: «فيجب إذا قطع القُطر[١٥٤] جزءًا أن يقطع القُطب عُشر جزء[١٥٥]».

الجواب[١٥٦] أن العلّة في ذلك[١٥٧] هي تحرُّك القُطر في تسعة أوقات وسكونه في وقت واحد، وتحرُّك القُطب في وقت واحد وسكونه في تسعة أوقات. فتخلّل حركات أحدهما من السكون ما لا يتخلل حركات الآخر، ولأجل هذا ترى بطء حركة القُطب وسرعة حركة القُطر[١٥٨]. فهو مثل ما نقول في رَجُلَين يمشيان، فيبلغ أحدهما من طريقه فرسخاً بدون الوقت الذي يبلغه الآخر، لأنه لا علّة إلا ما[١٥٩] يعرض في خلال حركة أحدهما من السكون ما لا يعرض في سير الآخر. وإذا كانت العلّة ما قلناه، بطل قوله في الطفر والجزء لأنه إنما كان يصح ما قاله لو لم تصح الإشارة إلى شيء سوى ما قاله.

وغير ممتنع، وإن كانت حركة القُطر تتبع حركة القُطب، أن يسكن القُطب مع حركة القُطر، كما أن حركة البَكرة تتبع حركة اليد ثم قد تتحرك زماناً واليد ساكنة. فإن قال: «ما أوردتم من العلّة لا يستقيم،

[١٥٣] أ، م: –.
[١٥٤] م: القُطب.
[١٥٥] م: أن يقطع القُطر عشرة أجزاء.
[١٥٦] ص: والجواب.
[١٥٧] ص، م: – في ذلك.
[١٥٨] انظر ص ٢٦١.
[١٥٩] م: إلا أنه.

لأن الجسمَين إذا كانا متجاورَين ثم تحرّك أحدهما وبقي الآخر ساكناً، فلا بدّ من مزايلة ومفارقة، وهذا يقتضي تناثُر[١٦٠] أجزاء هذا الحجر وتفكُّكها»، قيل له: إن الأمر على ما ذكرتَه من وجوب المفارقة، لكن لا تتناثر هذه الأجزاء لأنها تتّصل من وجه وتنفصل من وجه، فإذا فارق الجزء غيره لاقاه غيره فيمتنع التزايُل. وسبيل ما ذكرناه من وجوب الاتّصال والافتراق ما قاله الشيخ أبو القاسم، لأنه شبّه ذلك بمملحة فيها حبّات خردل فأدرناها. فإن تلك الحبّات ينفصل بعضها من بعض، ثم يتّصل بغير ما انفصل عنه. وإنما لا تتناثر لأن المملحة مُحيطة بها مانعة من تناثُرها. وإن كُنّا نقول: لو ثبت بين الحبّات ما قد ثبت بين أجزاء الحجر من يبوسة ورطوبة، لوجب أن لا تتزايل ولا مملحة هناك.

ويُبيّن صحة ذلك أن الرمح المرصوص آخِره بالرصاص قد تحرّك أوّله، وآخِره لم يتحرك بل هو ساكن، ولا يتزايل وإن حصلت المفارقة. وكذلك القول في أغصان الشجرة أنّا نُحرّكها وهي [م ٣٧ أ] ثابتة في الأرض لم تتحرك بل هو ساكن[١٦١] ولا يتزايل. وإن كان ما قالوه موجوداً، فقد صح أن العلّة ما قلناه وأنه لا يلزم عليها ما ظنّوه. وبعد فهو، إذا قال بالطفر، فقد فارق عنده أحد الجزئَين الآخر حتى صار إلى العاشر في الوقت الثاني. فقد تفكّك بأبلغ مما جوّزناه، ثم لم يلزم التناثُر! فكيف صار يلزمنا ذلك؟ ولا بدّ لمن قال بحركة سريعة وأخرى بطيئة أن يسلك مثل طريقتنا، لأنه لا يُعقَل من سرعة الحركة إلا أن القُطب يبقى ساكناً في حال حركة القُطر، وإلا فمتى تحرّكا على سواء، فما معنى السرعة والبطء فيهما[١٦٢]؟ وإذا حصلت المفارقة على هذا المذهب أيضاً، فكيف لا تتناثر الأجزاء لولا أن العلّة ما ذكرناه؟ فصار الذي ذكرناه لا بدّ للكل منه، وبطلت الشُبهة في الطفر ونفي [ص ١٩ ب] الجزء.

ومنها «أنّا[١٦٣] لو أخذنا لوحاً طوله مائة ذراع، فوضعنا على أحد طرفَيه جزءاً، وعلى الطرف الآخر[١٦٤] جزءاً على وجه الانعراج عن الأوّل، ثم نقلنا كل واحد منهما نقلاً مستمرّاً على طريق انعراج أحدهما عن صاحبه، لكان أحدهما يجاوز الآخر ولا يُحاذيه. وليس إلا للطفر، وإلا وجب التحاذي». وربّما قالوا بما يُشبه هذا وهو «أن نُقدِّر ثبوت خطَّين على الاستواء، قد رُكِّب كل واحد منهما من أجزاء مُزدوجة مثل أن يُركَّب من ستّة أو ما فوقها. فإذا انتقل الجزء الأوّل من أحد الخطَّين إلى مكان[١٦٥] الثاني، وانتقل الجزء الآخِر من الخطّ الثاني إلى ما يليه من فوقه، ثم كذلك إلى أن يبلغ الجزء الثالث إلى المكان[١٦٦] الرابع ويبلغ الجزء الثالث من الخطّ الآخَر إلى الرابع، فإنه يجاوزه ولا يُحاذيه. وليس إلا للطفر، وإلا وجب المُحاذاة، كما يثبت[١٦٧] في نفسَين التقيا[١٦٨] في مضيق أنهما[١٦٩] يتحاذيان ويتماسّان ثم يجاوز أحدهما الآخر من بعد».

[١٦٠] م: تبايُن.
[١٦١] كذا.
[١٦٢] ص: فيها.
[١٦٣] م: أنه.
[١٦٤] م: الثاني.
[١٦٥] م: المكان.
[١٦٦] م: إلى مكان، ولعله الصواب.
[١٦٧] أ: ثبت.
[١٦٨] ص، م: التقتا.
[١٦٩] م: فإنهما.

والأصل في الجواب عن الأوّل والثاني أنّا في كل واحد من هذَين الجزئَين لو ألصقنا به الصبغ، لاستمرّ الخطّ في هذه الأماكن التي ينتقل إليها، ولو كان هناك طفر لبقي ولا ذلك الصبغ. وبعد فغير ممتنع أن لا يثبت التحاذي بين هذَين الخطَّين إلا إذا كان السمت واحداً، فإذا اختلف لم يوجد هذا التحاذي. وكذلك فلا يثبت إلا إذا كان الخطّان قد رُكّبا من أجزاء مُفرَدة دون أن تكون مُزدوجةً، ولو كان للطفر الذي قالوه، لوجب أن لا يختلف الحال بين السمت الواحد وبين السمتَين، ولا بين إزدواج الأجزاء وخلافه. فبطلت هذه الشُّبهة.

ومنها «أنّا إذا قدّرنا بئراً طولها مائة ذراع، فجُعِل في وسطها خشبة معترضة وشُدّ فيها حبل طوله خمسون ذراعاً إلى آخِر البئر، وشددنا في رأس الحبل دلواً، ثم أخذنا حبلاً طوله خمسون ذراعاً إلى رأس البئر وجعلنا فيه حلقةً، وصيّرنا التحتاني منخرطاً في هذه الحلقة والحبل الفوقاني مشدوداً بالحلقة، فإذا جذبنا الحبل الفوقاني إلى رأس البئر، انجذب الدلو والحلقة معاً. ولا يكون كذلك إلا والدلو يقطع ويطفر، والحلقة تقطع، لأنها تقطع خمسين ذراعاً في حال ما يقطع الدلو مائة ذراع. أو نقول: فإذا كان كذلك، جاز أن يقال إن الدلو يقطع جزءاً، والحلقة تقطع نصف جزء».

والجواب أن الدلو لو طفر، لوجب أن لا يتّصل بهذه الأماكن ما يؤثّر من لون وغيره، ومعلوم ثبوت الاتّصال فيه، فبطل[170] قوله بالطفر. وعندنا أن قطعهما على سواء فيقطعان جميعاً مائة ذراع، إلا أن الحلقة تقطع بعضها طولاً وبعضها عَرْضاً، لانخراط حبل الدلو فيها. وعلى هذه الصورة تُجذَب الحلقة. وأما الدلو فقطعُها[171] يكون طولاً مائة ذراع. ولو أمكن جذب الحلقة طولاً، لم يكن الدلو ليقطع إلا قَدْر ما تقطعه الحلقة. وأنت تتبيّن ما ذكرناه بالاضطراب الحاصل في الحلقة. ومعلوم أن لاختلاف الحركات تأثيراً في مثل ذلك. فإن الماء إذا جرى في ساقية فيها انعراج، لم يبلغ المقصد إلا بضِعف الوقت الذي كان يبلغه إذا لم يكن هناك انعراج. فبطل ما قاله.

ومما[172] يُشبِه هذه الشُّبهة قوله: «إن الخشبة المُسنَدة إلى الحائط، متى جُذِبت من أسفلها، حصل أكثر مما تنجذب من أعلاها. وذلك للطفر، أو لتجزّي الجزء». والقول فيه مثل ما تقدّم، لأن أعلاها يذهب في جهتَي الطول والعَرْض دون أسفلها. ولهذا، لو لُطِخ أسفل هذه الخشبة بالمداد، لكان يسودّ المكان كله، ولو طفر لم يجب ذلك. [م ٣٧ ب]

ومنها: «أن الكُوّة التي في البيت يسقط منها إليه شعاع، فإذا سُدّت ذهب الضوء بلا فصل. فيجب أن يكون ذلك بالطفر، وإلا وجب أن يغيب بعد زمان».

[170] أ: فيطل.
[171] كذا، والصحيح: فقطعه.
[172] ص، م: وما.

وقد كان الشيخ أبو الهذيل يُثبِت الضوء معنىً ويجعل السدّ مُضاداً له. إلا أنه ليس هناك معنى، ولو كان لكان السدّ، مع أنه أكوان مخصوصة، لا يُضادّه. فالصحيح أن الشعاع الذي وصف حاله يُستمدّ من قُرص الشمس حالاً فحالاً، وبالسدّ يُمنَع هذا الاستمداد، فتنبثّ وتتبدد أجزاؤه فلا يُرى، لا أنه يطفر. وصارت حاله كحال النار إذا التهبت ولم يُمدّها غيرها، فإن أجزاءها تتفرق للنارية[١٧٣] التي قد اختصّت بها. وكذلك المصباح إذا انطفأ فتلك الأجزاء باقية متفرقة. ثم لا يمكن أن يقال: «فيجب في كل ما ذكرتم أن تحصل في البيت الإضاءة»، لأن الضوء إذا كان موقوفاً على اجتماع هذه الأجزاء، فتفرُّقُها[١٧٤] يُخرجها عن هذه القضية. وبعد فإنّا نقول له: فلو كانت العلّة ما ذكرتَه من الطفر وهو صحيح على الشعاع، فهلا حصل في البيت مع السدّ على وجه الطفر فلا يكون السدّ مانعاً، و يطفر[١٧٥] من دون سدّ؟

وعلى قريب من ذلك يحتجّ بسقوط الضوء عند فتح الكُوّة في الحال، ويدّعي فيه الطفر. إلا أن مقادير الأوقات لا تضبط، وغير ممتنع أن يشاهد المرء [ص ٢٠ أ] حركات الشمس متواليةً، فيظنّ وجود الضوء في البيت والوقت واحد، ويكون الحال عند التحقيق بخلافه.

ومنها أن يقول: «قد ثبت أن أحدنا إذا رفع طَرْفه إلى السماء، رآها في حاله. وليس ذلك إلا لأن شعاعه يطفر، وإلا فلو كان قاطعاً للأماكن، لرآها بعد زمان». ويُشبِه هذا قوله في قُرص الشمس لأنه[١٧٦] «عندما يبدو من فلكها[١٧٧]، سقط منه ضوء على جميع الأرض، مع ما بينهما من البُعد، وليس ذلك إلا للطفر، وإلا كان يجب أن ينتشر الضوء بعد مُدّة». وربّما تعلّق بتقلُّص الشعاع عن العالَم عند الغروب في طرفة عين، وأن ذلك هو للطفر.

والجواب أن[١٧٨] رؤيتنا للسماء ليست لاتّصال شعاعنا بها، فإنّا لا نجعل الشرط في رؤية ما نراه اتّصال الشعاع[١٧٩]. ولو جعلناه شرطاً، لكُنّا نقول إن في الجوّ شعاعاً يتّصل بشعاع أبصارنا، ثم كذلك حتى يتّصل بالسماء، لا أن هذا المنفصل من العين يتّصل بالسماء في أوّل وهلة. كما نعلمه فيمن أراد تحريك كُرة هي بعيدة منه، لأنه لا يتمكن من ذلك في أوّل وقت، ولو كان هناك صَولَجان، لتمكّن من تحريكها في أوّل وهلة، كما يتمكن لو كانت قريبةً منه، أو لو[١٨٠] كانت[١٨١] له يدان طويلتان يصل بهما إلى ذلك المكان. فليس ما قاله للطفر، بل لحصول ما يصير آلةً لنا في الرؤية في الجوّ.

فأما قُرص الشمس، فليس يُضيىء الارض في حال بُدُوّه من فلكه، بل يُضيىء بعده بساعات، لأنه يبدو من حين يطلع الفجر فيُضيىء الأرض حالاً بعد حال حتى يبلغ كبد السماء، لا أنه يُضيىء في ابتداء الطلوع

[١٧٣] ص: النارية.
[١٧٤] ص: فتفريقها.
[١٧٥] أ: أو يطفر.
[١٧٦] لعل الصحيح: إنه.
[١٧٧] كذا.
[١٧٨] ص: هو أن.
[١٧٩] انظر ص ٧٢٥-٧٢٦.
[١٨٠] م: ولو.
[١٨١] أ: كان.

كل الأرض. ولهذا صار حدّ النهار «ما يمتدّ فيه الضوء من حين طلوع الفجر إلى غيبوبة القُرص»، وصار حدّ الليل «ما تمتدّ فيه الظلمة إلى حين طلوع الفجر».

وأما تقلُّص الشعاع عن العالَم، فالحال فيه كالحال في الضوء الواقع من الفتحة في البيت، فعلى ما تقدّم يُجرى[١٨٢] الجواب عنه.

ومنها أن يقال: «لو غرزنا خشبتَين في الأرض، إحداهما ذراعان والأخرى ذراع، لكان[١٨٣]، إذا تقلّص الظلّ من الأولى ذراع[١٨٤]، يتقلص[١٨٥] من الثاني[١٨٦] نصف ذراع، وإلا وجب أن لا يبقى للثانية ظلّ. وإنما تكونان كذلك بأن تطفر[١٨٧] في الخشبة الأولى وتقطع الثانية. أو إذا[١٨٨] قطعت في إحداهما جزءاً، تقطع[١٨٩] في الأخرى نصف جزء».

وهذه الشُبهة في نفي الجزء أقوى. والجواب أن الشمس، في مثل هذه المُدّة، لا يكون قطعها مقصوراً على جزء ونصف[١٩٠] جزء، بل ربّما قطعت رُبع الإقليم! فيجب أن يقال إن الأُولى يتقلص منها جزآن ويتقلص من الثانية جزء، أو يتقلص من الأُولى جزء ولا يتقلص من الثانية شيء، ثم إذا تقلّص من الأُولى جزء آخر، تقلّص من الثانية جزء. فلا يؤدّي إلى شيء مما قاله.

ومنها ما يقوله في راكب سفينة طولها عشرون ذراعاً إنه يقطع أربعين ذراعاً إذا قطعت السفينة عشرين ذراعاً. وصورته «أن يقعد في آخِر السفينة ويسير. فإذا قطعت عشرين ذراعاً، يكون هو قد بلغ أوّل السفينة بقطعها وهو[١٩١] عشرون ذراعاً، وقطع معها عشرين ذراعاً طولاً. فلا بدّ من أن يكون طافراً في بعض الحالات والسفينة قاطعة [م ٣٨ أ] أبداً، وإذا[١٩٢] قطع الرَجُل جزءاً أن تقطع السفينة نصف جزء».

وجوابنا أن في حال[١٩٣] حركات السفينة سكنات. فهذا الراكب يتحرك في حال وقوفها، ويتحرك معها إذا تحرّكت، فيصير قاطعاً لضِعفَي قطعها. ولهذا، لو دامت الحركة بالسفينة، لوجب أن يكون متحركاً في وقت واحد بحركتَين مختلفتَين، إحداهما حركة نفسه والأخرى حركة السفينة، وهذا يقتضي كونه في مكانَين. وعلى هذه الطريقة لا يتمكن من الحركة إذا اشتدّ عصف الرياح[١٩٤]، ويقال إنه، والحال هذه، لو رمى نُشّابةً لسقطت في السفينة! ويُبيِّن صحة ما قلناه أنه لو طفر البعض لوجب، إذا كان في رجله صبغ، أن لا يستمرّ الخطّ في السفينة إلا في الموضع الذي يقطعه، وقد عرفنا خلاف ذلك.

[١٨٢] أ: مجرى؟
[١٨٣] أ: لكانا.
[١٨٤] كذا، والصحيح: ذراعاً.
[١٨٥] أ: تقلّص.
[١٨٦] كذا، والصحيح: الثانية.
[١٨٧] يعني الشمس.
[١٨٨] م: وإذا.
[١٨٩] أ: قطع.
[١٩٠] ص: وعلى نصف؛ م: أو نصف.
[١٩١] ص: فقطعها وهي.
[١٩٢] أ: أو إذا.
[١٩٣] م: في خلال.
[١٩٤] أ: الريح.

ومنها «أن الكونَين كما يصح مع تضادّهما أن تثبت فيهما طريقة البدل، فكذلك التعاقُب. فإذا صح ذلك، فيجب في الجوهر المخلوق بالبصرة أنه كان يصح أن يُخلَق بدلاً منه بالصين. والكونان ضدّان، فيجب صحة المعاقبة عليهما، ولا يكون كذلك إلا بطفر محلّهما».

وعندنا أن التعاقُب في الكونَين إنما يصح والمكان قريب، فأما على خلاف ذلك فلا يصح. ولا يجب، متى صح البدل، أن يصح التعاقُب لا محالة، وليس حالهما كحال السواد والبياض لأن الانتقال بهما لا يجب، وذلك واجب في الكونَين. وبعد فهذا القول لا يصح إلا مع صحة الطفر، لأنه إذا زال ذلك الاعتقاد، لم يمكن أن يقال به. فكيف يُبتنى[195] القول بالطفر عليه، وهل ذلك إلا كاستدلال بفرع الشيء على أصله؟

فهذه الجملة تُوضِح الأجوبة عن الشُبَه المذكورة في الطفر.

[195] أ: يُبنى.

القول في فناء الجواهر وإعادتها

اعلم أن الجواهر مما يُعدَم ويرد عليها الفناء فتفنى. وادّعاء الإجماع في ذلك ممكن، ولم [ص ٢٠ ب] نجد الخلاف فيه إلا ما شنّع ابن الروندي على الجاحظ، فإنه زعم أنه لا يقول بفنائها. ولو كان ذلك مذهباً له، لذكره غيره عنه.

فأما الكتاب، فدالّ على ما نقوله. قال الله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [٥٧/ ٣]، وهذا يدلّ على أنه يبقى موجوداً ولا شيء معه ليثبت آخِراً، كما وجب تجدُّد هذه الجواهر ليثبت أوّلاً. وقال جل وعز ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [٥٥/ ٢٦]. فإن هذا، وإن اقتضى فناء العقلاء خاصّةً لقوله «مَن عليها»[1]، ففناء غيرهم يثبت[2] بما يذكره من أن فناء بعض الأجسام فناء لجميعها، فيصح هذا الاستدلال. وقال تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [٢٨/ ٨٨]، والهلاك في الحقيقة هو العدم، ولا يصح صرفه إلى الموت لأنه لا يتأتّى في جميع الأشياء، والآية قد اقتضت ذلك. وما ثبت[3] من الإعادة بآيات كثيرة في كتاب الله تعالى يدلّ على الفناء، فإنها لا تصح إلا في المعدومات.

[الكلام في أن الفناء معنى يُضادّ الجوهر]

وإنما تفنى الأجسام بفناء يُضادّها. وقد اتّفق الشيخان على ذلك، إلا أن أبا علي قال بثبوت هذا الفناء ضدّاً للجوهر من جهة العقل، وقال أبو هاشم: «لا دليل من جهة العقل على ذلك، والرجوع فيه إلى السمع، حتى لو لم يرد بفناء الأجسام السمعُ، لجوّزناها باقيةً أبداً، فإنها لا تحتاج في وجودها إلى غيرها فتُعدَم[4]

[1] م: لقوله تعالى «من».
[2] م: ثابت.
[3] ص: يثبت.
[4] أ: فتنعدم.

لفقد ما تحتاج إليه. وتوفير الحقوق على من يستحقّها كان يمكن بتخلُّل حال الموت بين التكليف وبين الثواب وغيره من الحقوق. فلما ورد السمع بأنها تفنى، عرفتُ إثبات الفناء معنىً يُضادّ الجوهر من جهة العقل، لأن بالسمع إنما تثبت أحكام الذوات ولا تثبت نفس الذوات سمعاً». وبهذا يُجيب من يسأله عن ذلك، لأنه يقول: «ما أثبتُّ هذا المعنى إلا بطريقة عقلية». فحصل عنده لإثبات الفناء جهتان، إحداهما تتعلق[٥] بالسمع والأخرى تتعلق[٦] بالعقل.

ولا بدّ للشيخ أبي علي، وإن أثبت للجوهر ضدّاً من جهة العقل، أن يرجع في اختيار القديم تعالى لإيجاده وإفناء الجواهر إلى السمع، إذ ليس يجب في كل ما قدر عليه القادر أن يختاره لا محالة.

وشُبهة أبي علي في ذلك قوله: «إن من حقّ القادر على الشيء أن يقدر على جنس ضدّه وإبطاله به، ولا يختلف في هذه القضية حال القادرين. وكذلك يجب في الله عز وجل، إذا قدر على الجوهر، أن يقدر على ضدّ له ينفيه». وأوجبت هذه الطريقة عليه أن يُثبِت لكل جنس من المقدورات ضدّاً، وهذا إنما يجب في القادر بعد أن يثبت لذلك المقدور ضدّ[٧]، فأما إذا لم يثبت ضدّ[٨]، فكيف يكون حكم القادر عليه أن يقدر على ضدّه؟ ونحن في إثبات ضدّ للجوهر، فكيف نتوصل إلى إثبات أصل الشيء بفرعه؟

وربّما قال: «لو لم أحكم بصحة العدم على الجوهر من جهة العقل، للحقت حالته بحالة القديم تعالى في وجوب الوجود. وإذا وجب إثبات فصل بينهما، فذلك هو بما أقوله». وجوابنا أن الفرق بينهما ممكن من غير الجهة التي قالها. وذلك أن الجوهر إذا كان وجوده في الأوّل متجدداً مستنداً إلى فاعل مختار، وكان هذا الحكم غير واجب له، ففارق القديم الذي ليس حاله في الوجود هذه الحال، وإن استويا في الوجود المستمرّ من بعد. ويُبيّن هذا أنّا وإن لم نحكم قطعاً من جهة العقل على فناء الجسم، فذلك عندنا مُجوَّز ثبوتُه، وإذا جوّزنا انتفاء الجسم من بعد، لم نكن قد ألحقنا حكمه في وجوده بالقديم جل وعز، فإنه[٩] نقطع على وجوب استمرار الوجود به دون الجوهر. وقد حصلت التفرقة في[١٠] الجنبتَين جميعاً. [م ٣٨ ب]

وليس لأحد أن يقول: «إذا كان السواد وغيره مما يتجدد فيه الوجود، يصح فيه العدم، وكان القديم تعالى، لما استحال أن يتجدد وجوده، يستحيل[١١] عليه العدم، فيجب في الجوهر أن يصح انتفاؤه كما ثبت في السواد»، وذلك لأنه لا نُسلِّم أن صحة العدم على السواد هو لتجدُّد وجوده، بل لعلمنا بطريقة الاختبار زواله بالبياض الطارئ. والقديم[١٢] استحال عدمه لوجوب وجوده. فإذا لم يثبت واحد من هذَين الحكمَين في الجوهر، فليس إلا تجويز العدم عليه دون القطع به.

٥ أ: تُعلَّق.
٦ أ: تُعلَّق.
٧ ص، م: ضدّاً.
٨ أ: ضدّاً.
٩ ص: فإنّا.
١٠ أ: بين.
١١ أ: استحال.
١٢ م: + تعالى.

ولا يمكنه أن يقول: «إذا عُرِف عقلاً وجوب انقطاع التكليف، ولا[١٣] يكون كذلك إلا بالفناء»، لأنّا قد بيّنّا صحته بالإماتة. فإن قال: «فإن عِلمه[١٤] بالانتفاء يكون أبلغ في الداعي واللُطف»، قيل له: هذا فرع على ثبوت دلالة عقلية تقتضي فناء الجوهر، لا أن يصير هذا دليلاً. فإن المُكلَّف، قبل ورود السمع على ما تقدّم ذكره، إنما يُجوِّز الفناء ويُجوِّز خلافه، لا أنه يقطع على أحدهما. ولا يصير اللُطف الذي ذكره حاصلاً له بطريق العلم إلا بعد قيام دليل عقلي. فأما إذا جوّز استحالة كون الفناء مقدوراً، فكيف يقال بأن عِلمه بذلك يصير أدعى[١٥] له إلى فعل الواجب لوجوبه، وهل هذا إلا بمنزلة الاستدلال بفرع الشيء على ما هو أصله؟

فثبت أن صحة العدم على الجواهر معروفة سمعاً. ثم الكلام في أنها تُعدَم لمعنى يُضادّها، فإنّا سنُبيّنه إن شاء الله تعالى.

فأما الكلام في أن الجوهر يُعدَم لمعنى يُضادّه وهو الفناء، فلأنه غير محتاج في بقائه إلى معنى به يبقى، فيقال إن فقد ذلك المعنى يُخِلّ بصحة[١٦] وجوده، لِما تقدّم بيانه[١٧]. وبعد فكان يلزم وجوب أن ينتفي إذا لم يفعل أحدنا له بقاءً، لأن أن لا يفعل لا يختصّ بقادر دون قادر، وإن اختصّ الفعل. ويلزم انتفاؤه في حال الحدوث لأنه لم يفعل فيه البقاء، فيكون [ص ٢٢ أ][١٨] حادثاً فانياً.

وليس الجوهر مما لا يبقى فيقال: «ينتفي ولا يحتاج[١٩] إلى شيء سواه»، لأنّا قد دللنا على بقائه. وليس[٢٠] مما تجدّد[٢١] عليه الوجود حالاً فحالاً، وإن كان يلزم فناؤه من جهتنا بأن لا نُجدِّد له الوجود، لأن[٢٢] هذا النفي لا يقع فيه اختصاص. ولا يمكن أن يقال: «لأنه تعالى لا يفعل له الكون»، لأن الكون في نوعه مما يبقى، فلا ينتفي ما فيه إلا بما يُساويه في البقاء. وعلى أنه كان يلزم أن ينتفي إذا لم نفعل له نحن الكون.

فالذي يشتبه من هذه الجملة أن يقال: «إن القديم تعالى يبتدئ بإعدامه كما ابتدأ إيجاده»، على ما قاله أبو الحسين[٢٣] وأبو حفص[٢٤] جميعاً حيث نفيا الفناء والبقاء. أو يقال: «إن في المقدور جنساً من الكون لا يصح البقاء عليه، فإذا انتهى الجوهر إلى الجهة التي يختصّ بها ذلك الكون – فوُجد فيه والبقاء غير صحيح عليه، ولم يوجد مثله في الثاني – بطل الجوهر لبطلان ما هو مُضمَّن به». وهذا قد ذهب إليه من المتأخرين أبو أحمد بن أبي علّان. أو يقول قائل: «إن الجوهر، وإن استمرّ به الوجود، فإنه ينتهي إلى حدّ

[١٣] كذا، ولعل الصواب: فلا.
[١٤] أي المُكلَّف.
[١٥] أ: داعياً.
[١٦] ص: يُحيل صحة.
[١٧] راجع ص ٧٠-٧٣.
[١٨] كذا، خطأ في ترقيم الورقات.
[١٩] أي انتفاؤه.
[٢٠] م: + هو.
[٢١] م: يتجدد.
[٢٢] م: ولأن.
[٢٣] هو الخيّاط، راجع المسائل ٧٤ و٨٣.
[٢٤] أي القرميني من أصحاب الخيّاط، راجع المسائل ٧٤.

لا يصح وجوده من بعد فينتفي». فإذا بطل أن ينتفي الجوهر لشيء من هذه الأمور، فليس إلّا أن ينتفي بضدّ هو الفناء.

وقد يصح لك أن تقول في ابتداء الكلام إنه، إذا صح الفناء على الجوهر، فطريق إثبات معنى به ينتفي هو طريق إثبات الأعراض، لأنها[٢٥] إمّا أن تنتفي لشيء يرجع إلى ذاتها، أو إلى أمر غيرها. ثم ذلك إمّا أن يكون مؤثّراً على طريقة الاختيار، وهو الفاعل، أو على وجه الإيجاب، وهو المعنى والعلّة. ويبطل الكل إلا وجود معنى.

فأما القول بأن[٢٦] الجوهر ينتهي إلى حدّ لا يصح وجوده من بعد، فباطل لأنه، إذا تعدّى وجوده الوقت الواحد إلى الثاني والثالث، بل استمرّ ضرباً من الاستمرار، فيجب – ولا حاصر هناك ولا مانع – أن يستمرّ به الوجود أبداً. ويُبيّن هذا أنه، لو وجب عدمه في حال، لم يكن بعض الحالات به أولى من بعض، فيجب عدمه أبداً. وبعد فإذا صح في كونه كائناً في جهة لزومُ الاستمرار به إلا عند مُحيل وناقِل، فكذلك يجب في وجوده لأنه الأصل، ولأنه صفةٌ صحت عليه أزيد من وقت واحد، فصارت ككونه كائناً. وبعد فإن صحة استمرار الوجود به حكمٌ يرجع إلى ما هو عليه في ذاته، وكما لا يصح خروجه عن صفة ذاته، فكذلك الحكم الراجع إلى صفة ذاته.

وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق وجهاً آخر فقال: إذا كان الجوهر يبقى، ويختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه، فالتقديم والتأخير يصحان[٢٧] عليه، فيجب – إذا قدّرنا تأخير خلقه حتى يبلغ هذا القَدْر من الأوقات التي عند الخصم أنه إذا انتهى[٢٨] إليه لا يبقى – أن لا يصح وصفه تعالى بالقدرة على إيجاده في هذه[٢٩] الحال، ولحلّ محلّ ما يختصّ في الحدوث بوقت إذا مضى ذلك الوقت. وقد عرفنا أنه لا حال يُشار إليها إلا وإيجاده من جهة الله تعالى صحيح. فيجب أن لا ينتهي إلى حدّ [م ٣٩ أ] يجب عدمه.

فأما تعليل فناء الجوهر بعدم الكون الذي لا يبقى عنه[٣٠]، وأن لا يوجِد الله تعالى مثلَه، فلا يصح لأن الكون، لشيء يرجع إلى نوعه، يصح البقاء على جميعه[٣١]، فلا يجوز أن يقع فيه ما لا يصح أن يبقى، لأن سبيل كل نوع صح البقاء عليه أن لا يقع فيه ما يستحيل أن يبقى. ولهذا قلنا إن اللون المُجوَّز في المقدور سبيله كسبيل اللون الثابت في صحة البقاء[٣٢]. ومخالفة ذلك الكون لهذه الأكوان ليست بأكثر من مخالفة بعضها لبعض، فإذا كان الكل، على ما اختصّ به من الاختلاف، لم يمتنع فيه هذا الحكم، فكذا يجب في ذلك الكون.

٢٥ أي الجواهر.
٢٦ م: إن.
٢٧ أ: صحيحان.
٢٨ ص، م: لو بقي.
٢٩ أ: هذا.
٣٠ ص: عنده.
٣١ انظر ص ٢٦٢-٢٦٤.
٣٢ انظر ص ١٥٢.

وليس ينتقض ما قلناه بالاعتماد، لأن تعليل بقائه بما[٣٣] يرجع إلى القبيل غير صحيح ولا ممكن، بل الأولى في الاعتماد أن لا يصح البقاء على نوعه، وإنما تمنع الرطوبة واليبوسة من عدمه في الجهتَين[٣٤].

وبعد فهذا المذهب يقتضي أن لا يصح وصف القديم تعالى بالقدرة على إفناء الجواهر[٣٥] في كل حال يُشار إليها[٣٦]، بل إنما يصح إفناؤه في حالة مخصوصة وهو إذا بلغ الجوهر مُحاذاةً بعينها، وقد عُرِف فساد ذلك.

وقد استُدلّ على إبطال هذا المذهب بأن «الضدَّين يصح أن يعاقب أحدهما صاحبه. فيجب، كما يصح طروء ذلك الكون على هذه الأكوان، أن يصح طروء هذه عليه، وهذا لا يتمّ إلا مع القول ببقائها أجمع». إلا أن لقائل أن يقول[٣٧]: «ليس من حقيقة كل ضدَّين ما ذكرتم، لأن الفناء يصح طروءه على الجوهر، ولا يصح طروء الجوهر على الفناء. وكذلك فالكونان في مكانَين قريبَين من فعلنا يصح طروء الثاني على الأوّل، ولا يصح بدله طروء الأوّل عليه». فالمعتمَد هو ما تقدّم.

فأما إضافة ذلك إلى الفاعل القادر، فبعيد لأن القادر في تأثيره لا يتعدّى طريقة الإحداث، لأنه لو تعدّاها ولا حاصر، للزم أن يتعدّى إلى كل وجوه الفعل، وجرى مجرى الاعتقاد، لما تعدّى في تعلُّقه الوجه الواحد، لم ينحصر[٣٨].

وبعد فكان يجب قدرتنا على الإعدام كما قدرنا على الإيجاد، لأن ما كان من حقّ صفةٍ فاختلاف المؤثّر فيها لا يقتضي اختلافه. وهذا يقتضي [ص ٢٢ ب] صحة إعدامنا الباقيات من أفعالنا من دون إيجاد ضدّ لها. ولا يمكن أن يقال: «إنما يصح هذا منكم متولداً عن معنى تفعلونه، ويصير هذا الضدّ سبباً لعدم الأوّل»، لأنه كان يصح مع وجوده أن لا ينتفي الأوّل بأن يعرض عارِض فيمنع من التوليد. ومعلوم أنّا إذا نقلنا الجوهر من جهة إلى أخرى، فالكون الذي كان فيه أوّلاً غير باقٍ. هذا وتأثير السبب هو في حدوث أمر، لا في عدمه. وكان يلزم أن يصح من القديم تعالى نفي هذه المعاني من دون أضدادها، لأن ما يقع متولداً من جهتنا يصح مثله من القديم جل وعز أن يُفعَل مبتدأً. وكل هذا ظاهر السقوط.

وبعد فكان يجب، إذا[٣٩] أعدمنا فعل الغير، أن نكون قادرين على إيجاده لولا أنّا نفعل ما يُضادّ فعله ويُنافيه، لأن القادر على أن يُجعل الذات على صفة قادر على جعلها على كل وجه يحصل بالفاعلين. ولمثل هذا يلزم، إذا أبطلنا الحياة، أن نكون قادرين على إيجادها.

٣٣ أ: لما.
٣٤ أي في جهتَي السفل والصعد، انظر ص ٣٢٢-٣٢٣.
٣٥ أ: على فناء الجوهر.
٣٦ م: إليه.
٣٧ أ: إلا أنه يمكن أن يقال.
٣٨ انظر ص ٤٥٣.
٣٩ م: إذ.

وبعد فكان يلزم في كل معدوم أن يتعلق عدمه بالفاعل، كالحوادث التي تتعلق جميعها[٤٠] بالفاعل. وهذا حال كل صفة كانت بالفاعل أنها تكون به في كل موضع. فكان يلزم في الصوت وغيره مما يجب عدمه أن يصح من الفاعل أن لا يُعدمه، كما أن ما يتجدد وجوده كان يصح أن لا يوجده. فإن قيل: «فما يجب عدمه لا يقف على الاختيار، وما يجوز عدمه ويجوز خلافه يقف عليه. فهو كما تقولونه، فيما يجب وجوده وما يصح أن يوجد ويصح أن يبقى معدوماً، إن بينهما فرقاً»، قيل له: إنه وإن وجب عدمه في الثاني، فليس يخرج من أن يكون متجدد العدم. فهو كما يتجدد وجوده، فإذا جُعِل وجوده بالفاعل، فكذلك عدمه لأنهما متجددان. وصار هذا الوجوب كوجوب وجود المسبب عن سببه أنه لا يُخرجه عن كونه مقدوراً، فكذلك وجوب العدم لا يقدح في تعلُّقه بالفاعل.

وبعد فإذا لم يكن للمعدوم بكونه معدوماً حال[٤١]، فكون القادر قادراً فيما ذا يؤثّر[٤٢]؟ ولا بدّ من أن يؤثّر في صفة الفعل.

وبعد فإذا صح أن القدرة لا تتعلق، والوقت والجنس والمحلّ واحد، بأزيد من جزء واحد[٤٣]، وحالها لا يجوز أن يختلف، [م ٣٩ ب] سواءً تعلّقت بالإعدام أو بالإيجاد، فلو كانت متعلِّقةً بالإعدام، لوجب بطلان هذا الحكم لأن أحدنا يقدر على إبطال الأكوان الكثيرة عن المحلّ الواحد، وإن لم يقدر إلا بقدرة واحدة. فليس إلا أنه يفعل ما يُضادّها، وإلا فلو أعدمها بلا واسطة، للزم خروج القدرة عما وجب لها.

فهذه الجملة تُبطِل هذا القول[٤٤].

ومما تبعد الشُبهة فيه ما يُحكى عن أبي الهذيل أنه يجعل[٤٥] الإفناء قولاً، لأنه لو كان له تأثير، لم يجز أن يختلف باختلاف الفاعلين له، فكان يصح أن نُفني بقولنا «افْنَ!». ثم كان يلزم، إذا صح أن يجمع الله تعالى بين قوله «افْنَ!» وبين قوله «ابْقَ!»، أن يُبقي ويُفني في حالة واحدة!

فصح إذاً أن عدم الجوهر هو بضدّ، على ما نقوله.

فصل[٤٦] [في أن الفناء عرض، وإن كان مُخالِفاً لسائر الأعراض]

اعلم أن هذا الضدّ لا بدّ من كونه عرضاً، لأن الجواهر لا تتضادّ. ولا يصح، إذا كان عرضاً، أن يكون بصفة شيء من الأعراض، لأنها[٤٧] ضربان، أحدهما يحتاج في وجوده إلى محلّ، والثاني يوجد لا في محلّ.

[٤٠] م: جميعاً.
[٤١] انظر ص ١٧-١٨.
[٤٢] ص: أثّر.
[٤٣] انظر ص ٤٦٢-٤٦٣.
[٤٤] أي القول بأن عدم الجوهر هو بالفاعل.
[٤٥] ص: جعل.
[٤٦] أ، م: -.
[٤٧] أ، م: لأنهما.

فلو كان من باب ما يحتاج إلى محلّ، لم يصح ثبوت التضادّ بينهما، فإن الشيء لا يُضادّ ما يحتاج إليه. وأما ما يوجد لا في محلّ، فهو[٤٨] كإرادة القديم وكراهته، وما يكون بمثل صفتهما[٤٩] فهو الذي يتعلق بمتعلَّقهما على أخصّ ما يمكن. فيجب أن يكون الفناء مُخالِفاً لجميع الأعراض، كما كان ضدّاً للجواهر.

فأما تسميته عرضاً، فقد اختُلف فيه. فمنع الشيخ أبو علي فيما يوجد لا في محلّ أن يُسمّى عرضاً، وإلى ذلك ذهب في الفناء وفي إرادة القديم وكراهته، لما كان عنده أن حقيقة العرض «ما يعرض في غيره». وأجاز أبو هاشم أن يُسمّى عرضاً، وهو الصحيح، لأن العرض عنده «ما يعرض في الوجود ولا يجب له لبث الجواهر». والأصل عند أهل اللغة في العرض «ما يعرض في الوجود ولا يلبث لبث غيره»، ثم لا يفترق الحال بين أن يكون جسماً أو عرضاً، فلهذا قالوا في الحُمّى «عارِض»[٥٠] وفي السحاب «عارِض»[٥١]، ثم صار بالاصطلاح مستعمَلاً فيما ذكرناه. وغير ممتنع أن يكون الأصل فيه «ما يعرض على غيره»، ثم يُشبَّه به ما يوجد لا في محلّ فيُسمّى عرضاً.

فأما تسميته «فناءً»، فهو جارٍ مجرى أسماء الأعلام، كقولنا «سواد»[٥٢]. ولأجل هذا، لو وُجد قبل وجود الجوهر، لسُمّي بذلك اصطلاحاً، وإن لم ينتف به غيره. وإنما لا يقال إنه «فناء للجواهر»، لاقتضائه وجود الجوهر وانتفائه به.

فصل[٥٣] [في أن الشرط في مُضادّة الفناء للجوهر هو وجوده لا في محلّ]

وهذا الفناء لا يُضادّ الجوهر إلا بعد وجوده. ثم يكفي فيه مجرّد الوجود، فيكون موجوداً لا في محلّ، وهو الشرط في التضادّ بينهما.

أما وجوب وجوده، فلأن[٥٤] العدم مانع من التضادّ في الأشياء. ثم يلزم وجوب عدم الجواهر أبداً، لأن عدم الفناء لا أوّل له. فلا بدّ من الوجود.

ثم لا يصح أن يوجد في محلّ وينتفي به في الثاني، على ما قاله محمد [ص ٢٣ أ] بن شبيب وأبو الحسن البرذعي[٥٥]، لأنه مُضادّ للمحالّ، فكيف يحلّها؟ وهذا يقتضي اجتماع الضدَّين. ويُبيّن هذا أنه، إذا صح وجوده معه أوّلاً، فصح تجويز وجودهما معاً ثانياً فلا يتنافيان. ويفارق ذلك صحة وجود النظر

[٤٨] أ: – فهو.
[٤٩] أ: صفاتهما.
[٥٠] أ: «عرض».
[٥١] أ: «عرض».
[٥٢] أ: «أسود».
[٥٣] أ، م: –.
[٥٤] ص: فإن.
[٥٥] من أصحاب عبّاد، راجع فضل الاعتزال ٣٠٠؛ طبقات ٩٠.

أوّلاً ووجوب عدمه في الثاني، لأن من حقّ الضدّين أبداً امتناع اجتماعهما، والأسباب مختلفة، فقد يصح وجودها مع مسببها وقد يمتنع، وافترقت الحال فيهما[٥٦].

فيجب إذاً وجود الفناء لا في محلّ، وذلك هو الشرط في مُضادّته للجوهر. فيفارق حاله حال ما يتضادّ على المحالّ أنه يُعتبر كون المحلّ واحداً، وما يتضادّ على الحيّ يُعتبر كون الحيّ واحداً، لأن الحلول فيه[٥٧] وفي الجوهر مُحال، وليسا مما يوجبان[٥٨] صفةً لحيّ أو لجملة[٥٩]. فليس بعده إلا ما قلناه. ولا يمكن أن يقال: «هلا احتاج الفناء في وجوده إلى مكان؟»، لأن المكان أيضاً جسم، وقد بيّنّا مُضادّته للأجسام، فكيف يفتقر إلى ما يُضادّه؟

ومتى كانت الجواهر موجودةً ووُجد الفناء، فالتضادّ بينهما تضادٌّ على الحقيقة دون أن يكون بينهما تضادٌّ في الجنس. ويختصّ هذا النوع بالحكم الذي ذكرناه، لأنه لا شيء من الفناء إلا ومتى وُجد نافى الجواهر وضادّها، فثبت التضادّ على الحقيقة. فأما إذا لم تكن الجواهر موجودةً ووُجد الفناء، فهو ضدّ لها في الجنس دون الحقيقة، لأنه لا ينفيها إلا بعد الوجود، لكنه، بحيث [م ٤٠ أ] لو كان هناك جواهر لنفاها، فهو ضدّ في الجنس على ما قلناه. وقد يكون الجوهر يُضادّ الفناء في الجنس، وهو ما تقضّى وقتُه من الفناء، لأن امتناع وجوده هو لتقضّي وقته.

فصل[٦٠] [في أنه يصح من الله – من حيث القدرة – أن يوجِد الفناء قبل وجود الجوهر]

اعلم أنه يصح من جهة القدرة أن يوجِد الله الفناء قبل وجود الجوهر، لأن من حقّ القادر على الشيء وضدّه أنه، كما يصح منه إيجاد أحدهما، أن يصح منه بدلاً إيجاد صاحبه في تلك الحال. فكان يصح منه أن يخلق الفناء في الحال التي خلق فيها الجواهر، فيتقدم وجوده وجودها.

وليس لأحد أن يقول: «فإذا[٦١] منعتم من صحة البقاء على الفناء[٦٢]، فما لا يبقى كيف يصح فيه التقديم والتأخير؟»، لأنّا لا[٦٣] نُعيِّن الكلام في فناء مخصوص، وإنما نتكلم على الجملة في جنس الفناء. فإن قال: «هذا[٦٤] إنما يتمّ إذا كان المقدور من الفناء أكثر من جزء واحد، وأنا أمنع من ذلك فأقول: ليس في المقدور إلا جزء واحد، فالتقديم والتأخير لا يصحان فيه لأنه لا يبقى. وإذا كان كذلك، لم يصح أن يوجد إلا في وقت مخصوص»، قيل له: هذا مُخالِف لِما عرفناه من أحكام الأجناس، فإن الجنس يشتمل على أعداد

٥٦ أي النظر والفناء.
٥٧ أي الفناء.
٥٨ كذا!
٥٩ أ: أو جملة.
٦٠ أ، م: –.
٦١ أ: إذا.
٦٢ انظر ص ١١٠-١١١.
٦٣ ص: لم.
٦٤ ص: إن هذا.

كثيرة مقدورة للقادر. وبعد فلو كان كما قاله، لوجب أن يختصّ وجود ذلك الفناء بوقت مُعيَّن، فكان لا يصح وصف القديم جل وعز[٦٥] بالقدرة على إفناء الجوهر[٦٦] في أيّ وقت أراد، بل إنما يصح أن يُفنيه في وقت بعينه.

فإن قال: «ما أنكرتم أن وجوده، وأن لا ينتفي[٦٧] به غيره، يقتضي أن لا يثبت ما عليه في ذاته مع الوجود، من حيث لا ينفي الجواهر[٦٨]؟»، قيل له: ما عليه في ذاته يثبت بصحة المُنافاة دون ثبوتها. وليست المُنافاة مما إذا صحت وجبت، وعلى هذا صح في السواد أن يوجد وإن لم يصادف في محلّه ما يُنافيه، إذا كان على وجه يصح أن يُنافي. ويفارق الحال فيما يُنافي الحال فيما يوجب صفةً لغيره من العِلَل، لأن إيجابها لا يقف على شرط منفصل، وليس كذلك الضدّ في مُنافاته لغيره.

فصل[٦٩] [في أن ذلك التقديم كان لا يحسن]

فأما تقديم الفناء على الجوهر، فلا يحسن ويصير عبثاً، من حيث لا منتفع ينتفع به. ولا يمكن أن يُجعَل فيه لُطف، لأن اللُطف إنما يثبت في المُدرَكات أو ما يجري مجراها، وليس هذا حال الفناء.

كذا[٧٠] قال أبو هاشم، وفيه نظر. فإن جعل اللُطف فيه العلم به والخبر عنه، لم يصح لأنه يجب في الشيء أن يثبت وجه حُسنه ثم يحسن الخبر عنه، لأن الخبر لا يُغيِّر حكم المُخبَر عنه. وعلى أن وجه الحُسن لا بدّ من مقارنته للفعل، وما قاله يتأخر. ولأنه يقوم مقام ذلك علمُنا بأن في مقدور الله تعالى ما هذا سبيله، فلا يكون لتقديم إيجاده معنى إذ اللُطف فيه لا يتعلق بوجوده فحسب، وإلا وجب في كل موجود ذلك. فإذا قام مقامه ما ذكرناه، قَبُح تقديمه وعري عن فائدة.

ومما يورَد في ذلك أن هذا يجري مجرى تقديم خلق الجماد على الحيوان، فإذا كان ذلك قبيحاً، فهكذا ما يقوله. ولا يمكن أن يرتكب حُسن تقديم الجماد على الحيوان، لأن هذا يقتضي خروجه تعالى عن أن يكون متفضلاً بالتكليف وخلق الحيوانات.

ولسنا نُخلي إنطاق الله تعالى الجوارح ونشر الصُحُف والموازين والمحاسبة وغير ذلك من فائدة. فإن في جميعها لُطفاً، وهو أن العلم به يصير داعياً إلى الطاعات وصارفاً عن المعاصي، ثم وقوعه زيادةً في سرور المؤمنين وتوكيداً لغمّ العُصاة.

٦٥ م: تعالى.
٦٦ ص، م: الجواهر.
٦٧ أ: وإن لم ينتف.
٦٨ أ: الجوهر.
٦٩ أ، م: -.
٧٠ يعني القول بأن تقديم الفناء لُطف.

فصل[٧١] [في أن في الإفناء فائدةً، وأنه أكثر فائدةً من الإماتة]

إن قال قائل: «فما الفائدة في إفناء الله تعالى الجواهر بالفناء؟ فإن قلتم "إن فيه اعتباراً ومصلحةً"، فمع زوال التكليف كيف يصح ذلك؟ فإذا قلتم: "لأنه لا بدّ من قطع التكليف"، فهذا ممكن بالإماتة، فأيّ فائدة في الإفناء؟»، قيل له: قد اختلف كلام شيخَينا في ذلك. فقال [ص ٢٣ ب] أبو علي إن فيه لُطفاً، وهو أن المُكلَّف إذا علم أن المُجازاة على ما يتكلفه من الطاعات تتراخى عن حال التكليف على أقوى ما يكون من وجوه التراخي، بأن يُفنى ويُعاد وتتغيّر به الأحوال، فهو عند هذا أبعد من أن يأتي بالطاعات طمعاً في المنافع أو خيفةً [م ٤٠ ب] من المضارّ، بل يفعلها للوجوه التي لها[٧٢] تجب وتحسن. فإذا صح ذلك، وكان اللُطف من حقّه أن يُفعَل بالمُكلَّف على أبلغ الوجوه، فيجب أن يُفنى ليصير علمه بذلك لُطفاً. وإذا[٧٣] علم ما قلناه، فلا بدّ من وقوعه، وإلا أدّى إلى تعلّق العلم بالشيء لا على ما هو به. وقال أبو هاشم: لولا الفناء، لم يحسن التكليف لأن التكليف لا يحسن إلا مع زوال الإلجاء وما يقوم مقامه، ولو اقترنت الإثابة بالتكليف، أو قارنت إحدى الحالتَين الأخرى، لصار مُلجأً. فلا بدّ من تراخيها، وإذا كان بالإفناء فهو أبلغ وعن الإلجاء أبعد.

والوجهان يتقاربان، إلا أن الشيخ أبا علي اعتبر في العلم به ثبوت لُطف، والشيخ أبو هاشم اعتبر فيه زوال الإلجاء. فهذه فائدة ظاهرة في قطع التكليف بالإفناء دون الإماتة. هذا ومتى أمكن قطع التكليف بكل واحد من هذَين الأمرَين، فالقديم جل وعز في حكم المُخيَّر في فعل أيّ واحد منهما شاء، ولا يقال «هلا قطعه بأحدهما مُعيَّناً؟»، لا سيما وفي الإفناء الفائدة الزائدة التي ذكرناها. وبعد فالموت لا يعمّ جميع المُكلَّفين، فيُحتاج في كل واحد منهم إلى معنى مُجدَّد[٧٤]، وفي الفناء يكفي الجزء الواحد. فهذه أيضاً فائدة.

فصل[٧٥] [في أن الفناء غير باقٍ]

اعلم أن شيوخنا رحمهم الله قد اتّفقوا على أن الفناء غير باقٍ واختلفوا في طريق العلم به، كما اتّفقوا في ثبوته واختلفوا في طريق إثباته أعقلي أو سمعي، وذلك الخلاف هو الذي نتّج[٧٦] هذا.

فقال أبو علي إنه يُعرَف بالعقل أن الفناء لا يبقى وإلا، فلو بقي كما تبقى الجواهر، لكان لا بدّ في كل حال من وجود أحَدهما، وكان لا يخلو القديم من فعل واحد منهما، وهذا يقتضي قِدَمه. وأجراهما مجرى

[٧١] أ، م: –.
[٧٢] م: لأجلها.
[٧٣] ص: فإذا.
[٧٤] ص: متجدد.
[٧٥] أ، م: –.
[٧٦] كذا بالتشديد في أ.

ما يختصّ المحلّ في أنه لا يعرى عنده[٧٧] من أحد الضدّين. وهذا أصلٌ قد بيّنّا فساده[٧٨]. ولو ثبت، لتعذّر القياس عليه في الفاعل، لأن ذلك إنما قال به لشيء يرجع إلى المحلّ. فلهذا لم يختلف الحال عنده بين الأضداد التي تبقى والتي لا تبقى، فكيف يردّ الفاعل إليه؟

وربّما قالوا[٧٩]: «لو بقي الفناء، لصح تركيبه مع الجوهر». وهذا أبعد، لأن التركيب لا يصح إلا في متحيّزَين، والفناء غير متحيّز. وبعد فهو ضدّه، فكيف يصح أن يتركب معه؟ وبعد فلو صح أن يتركب، لم ينفصل الحال بين أن يبقى أو لا يبقى. فالصحيح هو ما قاله أبو هاشم إن[٨٠] ما دلّ على ثبوت الفناء هو الذي يدلّ على أنه غير باقٍ، من قوله جل وعز ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾ [٥٧/ ٣]، ولو كان الفناء باقياً، لم يثبت القديم تعالى آخِراً. وكذلك غيره من الآيات. وليس يجب، إذا كان الجوهر باقياً، أن يُشبّه[٨١] حال ضدّه به، لأن الواجب اعتبار الأدلّة في مثل ذلك.

فأما المنع من الاستدلال على أنه لا يبقى عقلاً، بأن يقال: «لا يصح أن يُثبَت شيء من أحكامه عقلاً مع أن طريق إثباته السمع»، فبعيد لأنّا نُثبت كثيراً من أحكامه من جهة العقل، على ما سيجيء بيانه.

فصل[٨٢] [في أن الفناء لا جهة له]

ولا يصح أن يوجد الفناء في جهة، على ما تقوله الإخشيدية[٨٣] والصيمري[٨٤]، لأنه يقتضي تحيُّزه، من حيث أن ما يختصّ بجهة لا على سبيل التبع لغيره فهو متحيّز. وبهذا الحكم ينكشف التحيُّز، كما ينكشف كونه قادراً بصحة الفعل، فإنّا لو أزلنا تحيُّزه عن أنفسنا لم يصح منا أن نعتقد اختصاصه بجهة لا على طريق التبع، كما لو أزلنا عن أنفسنا صحة الفعل لم يمكن اعتقاد كونه قادراً. وإذا وجب تحيُّزه، فقد صار مثلاً للجوهر، فكيف يُضادّه؟

وبعد فلو اختصّ بجهة، لم يخلُ إمّا أن يكون اختصاصه بها[٨٥] لذاته أو لِما هو عليه في ذاته. فكان لا يصح في الجوهر أن يشاركه في هذه الصفة، لأن الضدّين لا يصح أن يشتركا في صفة الذات، ولا أن يستحقّ أحدُهما صفةً للذات فيشاركه الآخر في استحقاق تلك الصفة لعلّة، لأن هذا يُبطِل أن تكون الصفة ذاتيةً يقع بها التميُّز[٨٦]. فإن قال: «هلا امتنع تعليل اختصاص الفناء بجهة كما امتنع تعليل وجود السواد في جهة؟»،

[٧٧] أي أبي علي.
[٧٨] راجع ص ٥٢-٥٨.
[٧٩] أي أصحاب أبي علي.
[٨٠] ص: من أن.
[٨١] ص: يشتبه.
[٨٢] أ، م: -.
[٨٣] أ، م: الإخشادية.
[٨٤] هو محمد بن عمر، من أصحاب أبي علي والمعروف تعصُّبه على أبي هاشم، راجع فضل الاعتزال ٣٠٨-٣٠٩؛ الفهرست ٢١٩؛ طبقات ٩٦.
[٨٥] أ: به.
[٨٦] م: التميز.

قيل له: إنه حصل تبعاً لمحلّه، حتى لو انفرد لعُلّل كما يُعلّل حصول الجوهر في جهة. والفناء عندكم جارٍ مجرى الجوهر في اختصاصه بجهة لا تبعاً لغيره. فإن قال: «فهلا كان مختصّاً بجهة لمعنى؟»، قيل له: كيف يختصّ ذلك المعنى بإيجاب هذه الصفة، مع أن وجوه الاختصاص بينه وبين الفناء مرتفعة؟ [م ٤١ أ]

وبعد فإمّا أن يختصّ بجهة مع الوجوب أو مع الجواز. فإن وجب، اقتضى أن يكون لذاته كذلك، فلا يصح مثله في الجواهر، على ما تقدّم. وإن كان جائزاً، وجب أن يكون لمعنى يختصّه، وهذا قريب مما تقدّم. وإنما اختلفت ألفاظه، وإلا فتحقيقه هو ما بيّنّاه من قبل.

وبعد فكان يمكن أن يقال إن أحدنا يقدر على إيجاد[87] الجوهر، ولكن اختصاص الفناء بالجهة التي يُريد إيجاد الجوهر فيها مانع له من إيجاده.

وبعد ففي حال[88] حصول الفناء في تلك الجهة وطروئه يصح نقل الجوهر عن تلك الجهة إلى أخرى. فإذا وُجد الفناء في تلك [ص ٢٤ أ] الجهة، فإمّا أن يُنافيه أو لا يُنافيه. فإن جعلناه غير مُنافٍ له، لم يصح مع أن الشرط في التضادّ قد وُجد، وهو مصادفته للجوهر في تلك الجهة قبل حال وجوده[89]، إذ لا يمكن أن يُجعَل الشرط وجودهما معاً، فهذا القسم لا يصح. وإن نفاه، فقد نفاه لا في جهته بل بأن تحرّك إلى جهة أخرى، فيقتضي انتفاءه في حال حركته، وهذا فاسد.

وبعد فإذا اختصّ كل جزء من الفناء بجهة لِما هو عليه في ذاته، أدّى إلى أن يكون الفناءان مختلفَين، فلا يصح في المختلفَين أن ينفيا جنساً واحداً.

فصح بهذه الجملة مفارقة الفناء للجوهر في التحيُّز وفي الاختصاص بالجهة.

فصل[90] [في أن الفناء كله متماثل ليس فيه اختلاف ولا تضادّ]

وليس في الفناء اختلاف ولا تضادّ. وقد كان أبو علي يقول أوّلاً إنه مختلف غير متضادّ، ثم رجع عنه.

أما نفي الاختلاف عنه، فهو لأنه يُفني[91] الجواهر وهي جنس واحد، ولا يصح في المختلفَين أن ينفيا جنساً واحداً. وأما نفي التضادّ عنه، فلأنه لا صفة لأحد الفنائَين مُعاكِسة لصفة الفناء الآخر.

فأما دليل تماثُله، فلأن الكل يشترك في صحة مُنافاته للجوهر، وهذا حكم يُنبئ عما عليه في ذاته، فيجب بالاشتراك فيه التماثُل، كما نقوله في الحياة واشتراك أجزائها في صحة الإدراك بها[92]، وكما نقوله في الألم واتّفاقه في صحة إدراكه بمحلّ الحياة فيه[93].

[87] م: إعادة.
[88] ص، م: – حال.
[89] أي الفناء. وفي الاستدلال كله راجع المسائل ٩٣-٩٤.
[90] أ، م: –.
[91] كذا، والصحيح على الأرجح: ينفي.
[92] انظر ص ٣٩٣-٣٩٤.
[93] انظر ص ١٧٤-١٧٥.

وليس هاهنا شيء أخصّ مما ذكرنا فيما يرجع إلى ذاته. وبهذا يفارق حالُه حال السواد والبياض، لأنهما يشتركان في نفي الحمرة ولا يقتضي تماثُلهما، لأن لكل واحد منهما حكماً هو أخصّ[٩٤] من انتفاء ضدّه به، وهو ما يستحقّه من الصفات التي يُدرَك عليها. وليس للفناء حكم هو أخصّ مما عيّنّاه.

فصل[٩٥] [في أن الفناء مقدور لله وحده، وأنه يفعله مبتدأً]

وهو مقدور لله تعالى يفعله ابتداءً، لأن أحدنا لو قدر عليه، لقدر على الجوهر لأنهما ضدّان، وما قلناه فهو من حكم القادر على الضدَّين. فكان يلزم، إذا أراد هلاك نفسه وغيره، أن لا يفزع إلى القتل لأن الفناء أسهل منه وأوحى! وبعد فإن أحدنا إنما يصح أن يفعل ما يفعله مُباشِراً أو متولداً. ومن حقّ المُباشِر حلوله محلّ القدرة – وإن لم يكن هذا حدّاً له – والفناء مُحال حلوله في شيء من المحالّ. والمتولد، إن كان سببه لا يتعدّى به الفعل محلّ القدرة، فالحال فيه وفيما هو مُباشِر سواء. وإن كان السبب تعدّى به الفعل محلّ القدرة، فهو الاعتماد، ولا حظّ له في توليد الفناء لأنه يُولِّد في جهة، والفناء لا يختصّ بجهة.

وإنما أوجبنا أن يفعله الله تعالى مبتدأً لأنه لا حظّ لشيء من المعاني في توليده. أما الجوهر، فلا يُولّده مع التضادّ الذي بينهما. والمعاني التي تختصّ الحيّ أو الجملة، لا حظّ لشيء منها في التوليد إلا النظر، وهو لا يُولّده. وما يختصّ المحلّ، فالسبب من جملته هو الكون والاعتماد، وهما لا يُولّدانه. وما عدا ذلك لا يُعقَل حتى يُثبَت له حكم التوليد. فليس إلا أن يختصّ القديم جل وعز بإيجاده مبتدأً.

فصل[٩٦] [في هل يُدرَك الفناء]

وقد توقّف أبو هاشم رحمه الله في إدراك الفناء، لأنه حكى عن الشيخ أبي علي المنع من صحة إدراكه، ثم قال: «لا أعرف له في ذلك علّةً»، وقال عن[٩٧] نفسه: «لا دليل عليه»، وهو الصحيح.

فأما[٩٨] الشيخ أبو عبد الله، فقد قال إنه لا يُدرَك، واعتلّ [م ٤١ ب] فيه بأنه «لو كان مُدرَكاً، وقد صح منا أن لا نُدركه عند وجوده، لاقتضى اختصاص المرئيّات ببعض المُدرِكين دون البعض، فإن القديم جل وعز كان يُدركه دوننا. وكما لا يصح الاختصاص في المعلومات، فكذلك في المُدرَكات». وهذا غير صحيح، لأن المُدرَك يجوز أن يختصّ إذا كان هناك منع في بعض المُدرِكين من إدراك ذلك، وإنما يجب

[٩٤] ص: + به.
[٩٥] أ، م: –.
[٩٦] م: –.
[٩٧] م: في.
[٩٨] م: وأما.

أن تستمرّ أحوالهم عليه عند ارتفاع الموانع. وكذلك القول في المعلوم[٩٩]. وقد علمنا أن فناءَ المُدرِكين منا أبلغ الموانع وأقواها، حتى لو قُدِّر أن فناء بعض الجواهر ليس بفناء لسائرها، لصح من أحدنا أن يراه عند وجوده كما يراه القديم.

ولا يصح أن يُستدلّ على نفي رؤيته بأن يقال: «إن من شأن العرض الذي يُرى أن يكون هَيئةً لمحلّه، كاللون وغيره، فكذلك يجب في الفناء لو كان مُدرَكاً»، لأن في تصحيح هذا الأصل كلاماً. وبعد فإنما يصح هذا فيما يحلّ المحلّ، فأما إن قيل بإدراك عرض لا في محلّ، فوجوب ما قاله لا[١٠٠] وجه يقتضيه.

وقد كان في أصحابنا من قطع على كونه مرئيّاً، قياساً على الجوهر الذي يُضادّه، وقال إن هذا حكم سائر المتضادّات. وهذا مما يبعد القول به، لأنه رجوع إلى الوجود ومن حقّنا اتّباع الأدلّة. وغير ممتنع أن يفترق الضدّان في مثل هذه الأحكام. ولولا ما قلناه، للزم صحة لمس الفناء كما يصح لمس الجوهر! فالواجب أن يُتوقف فيه. وليس لأحد أن يقول: «فالتوقُّف في إدراكه يقدح في العلم بأحواله وأحكامه، ويقتضي الجهل بما هو عليه في ذاته»، لأنه وهو مرئيّ في مُضادّته للجواهر[١٠١] كهو إذا لم يكن مرئيّاً. وليس له [ص ٢٤ ب] بكونه مرئيّاً حال ولا حكم، وإنما المرجع به إلى صحة إدراك المُدرِك له. فبطل هذا السؤال وصح وجوب التوقُّف في صحة كونه مرئيّاً.

فصل [في أن الفناء إذا وُجد تفنى الجواهر كلها]

اعلم أن الفناء إذا وُجد، تفنى الجواهر أجمع، ولا يصح وجود بعضها مع فناء بعض. هذا قول أبي هاشم. وهو الذي قال به أبو علي ثانياً في النسخة الأخيرة من **نقض التاج**، وقد زاد فيه أشياءً، وهذا حيث رجع عن قوله باختلاف الفناء وقال إنه متماثل. ولما قال باختلافه، قال إن فناء بعضها غير فناء الباقي. وبقي على هذا القول محمد بن عمر الصيمري وأبو بكر بن الإخشيد[١٠٢]. فأما من ينفي الفناء، كالشيخ أبي القاسم[١٠٣] وغيره، فلا معنى لمكالمته في هذه المسألة لأن ذلك من فروع الفناء.

والدلالة على ما نقوله أنه قد صح في الجواهر أنها تنتفي بفناء هو ضدّها. وصح في ذلك الفناء أنه يوجد لا في محلّ على ما وُجدت الجواهر عليه، وهو الشرط في مُضادّته لها. وصح أن الجواهر متجانسة

[٩٩] أ: المعلومات.

[١٠٠] أ: فلا.

[١٠١] ص: للجوهر.

[١٠٢] من أصحاب الصيمري، راجع فضل الاعتزال ٣٠٩؛ الفهرست ٢١٩.

[١٠٣] راجع المسائل ٨٣.

لأنها لو كانت مختلفةً، لم يستقم ما نُريده. فإذا صحت هذه الجملة، قلنا إن هذا الجزء من الفناء موجود على حدّ حالُه مع بعض الجواهر كحاله مع الجميع ولا مُخصِّص، فيجب كما ينفي البعض أن ينفي الكل. وحلّ محلّ الجزء الواحد من السواد، إذا طرأ على محلّ فيه أجزاء كثيرة من البياض، أنه ينفي الكل، لما كان حاله مع الكل على سواء، فصار الذي أوجب مُنافاته لبعض الجواهر يوجب مُنافاته لجميعها.

ومَن خالف، فإمّا أن يُثبِت الاختصاص بأن يزعم أن الفناء يختصّ بجهة، أو يقول بوجوده في الجوهر، وقد أبطلناهما من قبل. فإن قال: «إنما وجب في السواد ما قلتم لما كان، لو لم ينف جميع أجزاء البياض، أدّى إلى وجود الضدَّين»، قيل له: هذا لا يمنع من تعليلنا، وإن كُنّا نقول مثل ذلك في الفناء والجواهر، لأنه لو ثبت البعض مع عدم البعض، لاقتضى وجود الفناء والجوهر وهما ضدّان لا يجمعهما الوجود.

فإن قال: «هلا صح أن يفنى البعض دون البعض ولا مُخصِّص، كما تقوله[١٠٤] في أشياء كثيرة؟»، قيل له: إنّا، قبل أن نُفصِّل المسألة عن واحد واحد مما [م ٤٢ أ] توردونه.ونذكر الجواب عنه، نقول: لو صح ذلك في المُنافاة بين الجواهر والفناء، لصح مثله في انتفاء البياض بالسواد، حتى ينتفي البعض دون البعض ولا مُخصِّص، وهذا معلوم فساده. فكذلك يجب في مسألتنا.

قالوا: «المتعلِّقات بأغيارها إنما تتعلق بأشياء دون ما عداها، مع أن حال الكل حالة واحدة». وهذا غلط، لأن ما يتعلق بالشيء مُحال أن يتعلق بغيره لأنه يقتضي قلب جنسه. فلم تكن حال الجميع واحدةً ليصح ما سألوا عنه. ويفارق ذلك تعلُّق العلّة بالمعلول لأنها، لأمر يرجع إلى ذاتها، يجب أن توجب الصفة لحيّ مّا، ثم تصير بأن توجب الصفة لهذا أولى من غيره لاختصاصها به بطريقة الحلول، لا أنها تصير مختصّةً به لذاتها، فتنفصل من تعلُّق الشيء بغيره. قالوا: «قد ثبت فيمن يرمي حجراً أن بعض ما يفعله من الاعتماد يُولِّد دون بعض، ولا مُخصِّص». ونحن نرى أن مذهب الشيخ أبي هاشم في ذلك غير صحيح[١٠٥]، وأن الواجب اشتراك الكل في التوليد إلا عند منع.

قالوا: «إذا كان في المحلّ أجزاء من القُدَر، فلو زال بعض الصلابة بالتعب زال بعض القُدَر دون غيره، ولا مُخصِّص». وعندنا أنه إنما ينتفي من جملة تلك القُدَر ما يحتاج في وجوده إلى تلك الصلابة التي قد زالت. قالوا: «عقاب المعصية يُحبِط بعض ثواب الطاعة ولا تخصيص[١٠٦]». قيل لهم[١٠٧]: قد يجوز أن نُثبِت مُخصِّصاً، وهو اختيار القديم جل وعز، فإن الذي يوجده من الثواب يتعلق باختياره. وإن كُنّا لا نجعل في الحقيقة للعقاب تأثيراً في الثواب، وإنما نقول إن ما كان يحسن قد صار لا يحسن الآن.

[١٠٤] أ: تقولونه.
[١٠٥] انظر ص ٣٥١-٣٥٢.
[١٠٦] م: مُخصِّص.
[١٠٧] أ: له.

قالوا: «الإرادة الموجودة لا في محلّ قد أوجبت الصفة لله عز وجل دوننا، ولا مُخصِّص». قيل لهم: ليس كذلك، لأنها قد حصلت معه[١٠٨] على نهاية ما يكون من الاختصاص دوننا، من حيث أن ما يوجب كوننا مُريدين يجب أن يختصّ بنا بطريقة الحلول، فقد صارت تلك الإرادة[١٠٩] موجودةً على حدّ لو لم يُرِد بها جل وعز لانقلب جنسُها.

قالوا: «إذا وُجد الكون الذي هو التفريق وانتفت صحة واحدة، فأحد الكونَين هو الذي يُولِّد دون الآخر، ولا مُخصِّص». وعندنا أنهما يجتمعان على التوليد للعلّة التي قالوها[١١٠]. قالوا: «إذا رميتم حجراً في جهة فصادف صُلباً فتراجع، فإن تراجُعه يختصّ بالجهة التي منها نفذ، وإن فقد المُخصِّص». قيل لهم: الاختصاص فيه هو أن يعود فيما منه نفذ، وهذا لا يوجد في شيء من الجهات.

قالوا: «ما يحلّ محلاً يختصّه، مع أن حال المحالّ معه على سواء». قيل لهم[١١١]: ليس الأمر كذلك عندنا، بل كل عرض يختصّ بمحلّه على وجه لا يصح وجوده في غيره[١١٢]، فلا نُسلِّم ما قالوه.

قالوا: «ما لا يبقى يختصّ وجوده بوقت، وإن كانت[١١٣] حال سائر الأوقات فيه سواءً». قيل لهم: لسنا نقول بما قلتم، بل ما لا يبقى يختصّ بوقت ولا يصح وجوده في غيره من الأوقات، وإلا لحق [ص ٢٥ أ] بالباقيات.

قالوا: «القادر يفعل أحد الضدَّين ولا تخصيص، لأنه إن أمكن ذكر القصود والدواعي في فعل العالم، لم[١١٤] يمكن ذكرهما في فعل الساهي». قيل لهم: إن الذي لأجله يقع الفعل هو كونه قادراً، ولا يصح ذكر أمر سواه، وإلا عاد التعليل به على كونه قادراً بالنقض. وسنُبيّن أن تأثيره هو على وجه الصحة[١١٥]، وأنه لا يفتقر إلى شيء غيره[١١٦].

قالوا: «إذا زال التجاوُر زال التأليف عنده، وإن كان لا اختصاص لبعض التأليفات دون بعض». قيل لهم: الكلام في ذلك وفيما سألتم في زوال القدرة عند زوال بعض الصلابة سواء.

قالوا: «السبب [م ٤٢ ب] يُولِّد مسبباً دون غيره ولا تخصيص». وعندنا أن المُخصِّص هو ما في أحدنا من القدرة، فإنها تتعلق به دون ما عداه. وتأثير السبب موقوف على تأثير القدرة.

قالوا: «إذا حدث جزء من الرطوبة عند حدوث جزئَين من الاعتماد، لزم أحدهما من دون مزيّة». قيل لهم: عندنا يلزمان جميعاً[١١٧].

---

[١٠٨] أي مع الله.

[١٠٩] أي إرادة الله.

[١١٠] انظر ص ٢٧٠-٢٧١ و ٣١٩.

[١١١] أ، ص: له.

[١١٢] انظر ص ١٣٨-١٣٩.

[١١٣] أ: كان.

[١١٤] ص: فلن؛ م: فلم.

[١١٥] راجع ص ٣٩ و ٢٣٩.

[١١٦] راجع ص ٤٣٨-٤٣٩.

[١١٧] انظر ص ٣١٩.

قالوا: «إذا حدث حياتان في محلّ واحد، قبحت إحداهما لا بعينها، ولا مزيّة لها على صاحبتها». وعندنا أنهما تحسنان جميعاً لأنهما تؤثّران في قوّة الإدراك[١١٨].

قالوا: «لو أوجد الله تعالى فناءَين، قبح أحدهما ولا مُخصِّص». قيل لهم[١١٩]: بل يقبحان جميعاً لأن أحدهما عبث والآخر لا يتميّز عنه، فهو بمنزلته في القُبح.

فصح بهذه الجملة أن شيئاً مما راموا إلزامنا لا يلزمنا، وأن الفناء إذا وُجد، وجب أن تفنى كل الجواهر.

فصل[١٢٠] [في أن هذه المقالة لا تقتضي تعجيز الله]

وأما[١٢١] تشنيع من يُشنِّع بأن هذه المقالة تقتضي تعجيز الله تعالى، بأن لا يقدر على إفناء بعض الجواهر وإبقاء البعض، فهو جهالة لأن الشيء إذا كان غير مقدور، لا يوصف القادر بالعجز عنه إذا لم يقدر عليه، كما أن الجمع بين الضدَّين ليس بمقدور، ونفي بعض أجزاء السواد عن المحلّ عند طروء البياض دون بعض غير مقدور، ثم لا يقتضي ذلك وأشباهه تعجيز القادر. فكذلك ما قلناه. وبعد فمن قال بثبوت الملاء، فعنده لا يصح أن يزيد الله تعالى في جواهر العالَم جوهراً واحداً إلا بعد أن يُفني مكانه جوهراً سواه، فهذا أقوى في التشنيع! وكذلك فلا يُجيز أن يُفني الله تعالى الهواء الذي بين السماء والأرض لأنه يقتضي إمّا ثبوت الخلاء في العالَم أو الطفر والالتقاء في الوقت الثاني، وكلاهما عندهم مُحال[١٢٢].

وليس يصح قياس الإفناء على الإيجاد فيقال: «إذا صح أن يوجِد جوهراً دون ما زاد عليه، فكذلك في الإفناء»، لأن عند وجود الضدّ يخرج الإفناء[١٢٣] من تعلُّقه باختيار الفاعل، كما قد ذكرنا في انتفاء السواد بالبياض. والإيجاد لا يخرج عن التعلُّق بالفاعل واختياره.

وليس حال الفناء مع الجواهر حال سواد في جسم وبياض في جسم آخر، بل هو كاللونَين الضدَّين إذا كان محلّهما واحداً، على ما تقدّم من أن الشرط في وجوب التنافي بينهما[١٢٤] هو مجرّد وجوده[١٢٥] لا في محلّ[١٢٦]. وليس يمكنهم أن يجعلوا فناء أحد الجوهرَين ضدّاً لفناء الجوهر الآخر، لأن هذا يقتضي امتناع أن يفنى جوهران والوقت واحد، والإجماع على خلافه.

[١١٨] انظر ص ٣٩٤-٣٩٥.
[١١٩] أ: له.
[١٢٠] أ، م: -.
[١٢١] أ: فأما.
[١٢٢] انظر ص ٤٩.
[١٢٣] ص: الفناء.
[١٢٤] أي الفناء والجواهر.
[١٢٥] أي الفناء.
[١٢٦] راجع ص ١٠٧-١٠٨.

فأما ادّعاؤهم إجماعاً من الأمّة في خلاف ما قلنا، فبعيد لأن المسألة العقلية لا يُحتجّ فيها بالإجماع الذي يقتضي بظاهره مخالفة ما أوجبه العقل. ويجب أن يُتأوّل وصفُه جل وعز بالقدرة على إفناء زيد مع تبقية عمرو على إماتة أحدهما وتبقية الآخر حيّاً. وهو الذي يسبق إلى اعتقاد العوامّ وكثير من الخواصّ في الهلاك والفناء وفي[١٢٧] البقاء.

فصل [في أن الجواهر تصح إعادتها بعد إفنائها]

اعلم أن الجواهر تصح إعادتها بعد إفنائها، وليس في ذلك خلاف بين شيوخنا. والدليل عليه أن الجوهر قد صح كونه مقدوراً لله جل وعز مبتدأً، وصح أنه باقٍ وأنه لا ينتهي في الوجود إلى حدّ لا يجوز وجوده من بعد. فإذا صحت هذه الجملة، وجب أن لا يختصّ، في صحة وجودها[١٢٨] من جهة القادر لنفسه، بحال دون حال، وأن يكون، إذا امتنع إيجاده وهو موجود، فهو لاستحالة ذلك، فإذا عُدِمت الجواهر، فقد عادت إلى ما كانت عليه في الأوّل وزال المانع. فكما وجب في الابتداء صحة أن يوجدها، فكذلك من بعد لأن الإعادة ليست بأزيد من إيجاد مخصوص.

وبعد [م ٤٣ أ] فلا بدّ من صحة التقديم والتأخير على الجوهر، لأنه باقٍ غير متولد عن سبب ولا يدخل تحت القدرة. وإذا صح التقديم والتأخير عليه، فلو قدّرنا أن الله تعالى أخّر إيجاده إلى الوقت الذي جعلناه وقتاً للإعادة، لكان لا بدّ من صحة القول بصحة وجودها[١٢٩] ابتداءً. فكذلك إذا عُدِمت الجواهر الموجودة، تجب صحة إعادتها لأن الإعادة هي ضرب من تأخير إيجاد المُعاد.

فصل [فيما تصح إعادته من الأعراض]

اعلم أن شيوخنا لم يختلفوا في جواز إعادة الباقيات[١٣٠]، إذا اختصّ القديم جل وعز بالقدرة عليها [ص ٢٥ ب] وكانت مبتدأةً. وهذا سبيل الأجناس التي لا تدخل تحت القُدَر مما يختصّ بصحة البقاء. والطريقة في صحة إعادتها ما تقدّم. وإنما اختلفوا في الباقي إذا استوى في القدرة عليه جميع القادرين، كالتأليف وغيره. فقال الشيخ أبو علي إن الإعادة في هذا النوع وأمثاله مستحيل[١٣١]، وإنما تصح فيما لا

[١٢٧] ص: – في.
[١٢٨] كذا، والصحيح: وجوده، أي الجوهر.
[١٢٩] كذا، والصحيح: وجوده.
[١٣٠] يعني الباقيات من الأعراض.
[١٣١] كذا.

تتناول القدرة جنسه إذا كان باقياً. وقال أبو هاشم: بل يكفي كونه باقياً وأن يكون القديم جل وعز هو الفاعل له، وإن كان جنسه داخلاً تحت القدرة. هذا هو الذي قاله أبو هاشم.

وله مذهبان في أن الواقع بسبب من جهة الله تعالى هل يصح منه أن يوجده بعينه ابتداءً أم لا. قال في **الجامع الكبير**: «إنه يصح وجوده لا عن ذلك السبب بل مبتدأً»، فعلى هذا القول يكفي في شروط صحة الإعادة ما تقدّم. وقال في **الأبواب**[١٣٢]: «بل لا يصح في المتولد عن سبب أن يوجد إلا عنه»، فعلى هذا القول – وهو الصحيح من قولَيه – يجب أن يُزاد فيُقال: «وأن لا[١٣٣] يكون متولداً عن سبب لا يبقى» لأنه، إذا لم يبق سببه، وكانت إعادته لا تكون إلا بإعادة سببه، أدّى إلى أن لا تصح فيه الإعادة. والصحيح، على ما ذكره قاضي القضاة، أن يُجمَع إلى الشروط التي تقدّمت أن لا يكون متولداً أصلاً، سواءً كان سببه باقياً أو غير باقٍ. أما إذا لم يبق، فالحال ما تقدّم؛ وإذا بقي، فمن حقّه أن يكون له في كل حال مسببٌ غير ما تقدّم، كما يجب في القدرة أن يكون مقدورها في كل حال غير مقدورها في الحالة الأخرى[١٣٤]. وعلى هذا ثبت[١٣٥] في اللازم من الاعتماد أن الحاصل عنه في كل حال من الحركات غير ما تقدّم. ولو جوّزنا الإعادة على مسببه، لكان إنما يصح بإعادة سببه، ومن حقّه أن يوجب[١٣٦] على وجه الابتداء جزءاً، وعلى وجه الإعادة جزءاً آخر، فيتعدّى إلى ما لا يتناهى، كما نقوله في القدرة[١٣٧]. وبعد فإذا كان لهذا السبب مسببات، فلو صحت إعادتها، لم يكن بأن يعود بعضها أولى من بعض، لأنه – مع وجود السبب وزوال العوارض – لا يقف وجود مسببه على الاختيار.

فإن قال: «هذه القضية إنما تستمرّ في السبب الباقي الذي يستوي حالُ حدوثه وحالُ بقائه في التوليد، كما قلتم في الاعتماد[١٣٨]. فأما إذا كان الكلام في الكون المُولِّد للتأليف، وهو إنما يُولّده في حال الحدوث فقط[١٣٩]، فقد صار ليس له إلا مسبب واحد، فإعادته تقتضي إعادة هذا الجزء الواحد من التأليف بعينه فقط، فلا تقتضي التعدّي الذي ذكرتم. فهلا، إذ سوّيتم بين المسبب الذي يبقى سببه والذي لا يبقى، فصّلتم هذا الضرب من التفصيل في الأسباب؟»، قيل له: يجب في المجاورة، إن قلنا فيها بما ذكرتَه، أن يكون المتولد عنها حال الحدوث ثانياً غير ما يتولد عنها أوّلاً، لأن حالتَي الحدوث على هذه المجاروة تنزل[١٤٠] منزلة حال[١٤١] البقاء فيما يستوي في باب التوليد فيه حالُ الحدوث وحالُ البقاء، فيلزم ما قلناه من قبل ويحلّ الكون محلّ الاعتماد في هذا الوجه. وإن كان الحال في الاعتماد أظهر.

[١٣٢] أي نقض الأبواب، والأبواب كتاب لعبّاد.
[١٣٣] معناه: ومن شروط صحة إعادته أن لا.
[١٣٤] انظر ص ٤٧٤.
[١٣٥] م: يثبت.
[١٣٦] ص: يوجد.
[١٣٧] انظر ص ٤٦٢.
[١٣٨] انظر ص ٣٣٤-٣٣٥.
[١٣٩] ليس كذلك قول المصنّف فيما يظهر، انظر ص ٢٦٩-٢٧٠.
[١٤٠] أ: تتنزل.
[١٤١] أ: حالة.

فصل [فيما تكون إعادته مستحيلةً]

فأما ما لا يبقى، فالإعادة مستحيلة عليه. وما يبقى، إذا اختصّ في حدوثه بوقت، فالإعادة غير جائزة عليه، وذلك نحو مقدورات القُدَر. وقد ذهب الأشعري إلى جواز إعادة [م ٤٣ ب] ما لا يبقى[١٤٢]. وفي المُجبرة من جوّز إعادة مقدور[١٤٣] القُدَر، وهو محكيّ عن بعض البغداديين وغيرهم من أهل العدل.

والذي يُبطِل القول بصحة الإعادة فيما لا يبقى أن تجويزها يقتضي قلب جنسه، من حيث يقتضي فيه جواز البقاء عليه، لأن إعادته تقتضي صحة وجوده في وقتَين. ثم لا فرق بين وجوده فيهما على وجه التوالي أو على وجه يتخلل بين الوقتَين ثالثٌ، لأن الصفة لا تُحيل نفسها وإن[١٤٤] أحالت غيرها، والوجود في الحالَين صفة واحدة. ولو وُجد في وقتَين، أو صح ذلك فيه على ما ذكرنا، لألحقه بالباقيات.

وبعد فإذا جُوِّزت إعادته، فقد قيل بجواز التقديم والتأخير عليه، لأنه إذا عُدِم صح أن يُعاد في الثاني، وصح تأخيره إلى الثالث والرابع، ثم كذلك في كل وقت، فيجب إذاً أن لا يُشار إلى وقت إلا ويصح أن يوجد فيه مُعاداً. وهذا يقتضي أن الحالة التي تلي الحالة الأولى في صحة وجوده فيها كالحالة الثانية التي قد تخلّلها حالٌ انقطع فيها الوجود، وهذا يوجب صحة البقاء عليه واتّصال الوجود به. فيجب أن تمتنع عليه الإعادة وأن يكون، كما اختصّ حدوثه بوقت، أن يختصّ وجوده بوقت واحد، وإلا لزم ما ذكرناه.

وبمثل هذه الطريقة نُبطِل جواز الإعادة على مقدور القُدَر لأنه، وإن كان فيها[١٤٥] ما لا يختصّ في الوجود بوقت، فجميعها يختصّ في الحدوث بوقت، فيلحق بما لا يصح البقاء عليه. والأصل فيه أن من حكم القدرة الواحدة أنها لا تتعلق – والوقت والجنس والمحلّ واحد – إلا بجزء واحد من الفعل[١٤٦]. فلو جوّزنا الإعادة على مقدورها، لبطل هذا الحكم لأنه لا بدّ من أن يُعاد بهذه القدرة بعينها، فإن القدرة الأخرى لا تتعلق بهذا المقدور ولا يتعلق به قادر آخر. وإذا وجب ذلك، وقد صح أن مقدورها في كل حال غير مقدورها في حال أخرى، فيجب، لو صحت إعادة مقدورها، أن تتعلق القدرة الواحدة بجزء من الفعل على وجه الابتداء، [ص ٢٦ أ] وبجزء آخر على وجه الإعادة، فتخرج عن الحكم الذي ذكرناه.

ولا يمكن أن يقال: «إن في الثاني لا يصح أن يوجد بها غير ذلك المُعاد»، لأن هذا يقتضي أن[١٤٧] – لو بقي الفعل الذي هو مقدور بهذه القدرة ولم ينتف ولم يُعدَم، وكانت القدرة أيضاً باقيةً – أن لا يكون لها

[١٤٢] هكذا حكى عنه ابن فورك: «كان لا يأبى القول بجواز إعادة الأعراض كلها، ونصّ على ذلك في كتابه الموجز وقال "كما تجوز إعادة الجواهر تجوز إعادة الأعراض كلها"، وكان لا يُراعي في ذلك ما يبقى منها دون ما لا يبقى» (مجرّد ١١١).

[١٤٣] أ: مقدورات.

[١٤٤] م: وإنما.

[١٤٥] أي في مقدورات القُدَر.

[١٤٦] انظر ص ٤٦٢-٤٦٣.

[١٤٧] أ: – أن.

مقدور في الوقت الثاني أصلاً، وهذا يقتضي أن تعلُّقها بالمقدور هو موقوف على فناء هذا المُعاد دون أن يرجع إلى ذاتها، وقد عرفنا خلافه.

وليس يمكن أن يقال: «إنها تتعلق بالجزء الواحد مُعاداً بدلاً من كونه مبتدأً، ومبتدأً بدلاً من كونه مُعاداً، فإذا وُجد الفعل على أحد هذَين الوجهَين، بطل صحة وجود الفعل الثاني على الوجه الآخر. فلا[148] نُسلِّم تعلُّقها بالجزئَين على هذَين الوجهَين»، وذلك لأن الطريقة إنما تصح لو كان الفعلان ضدَّين فيقال بدخول البدل فيهما. ونحن نُصوِّر الكلام في الإلزام الذي أردناه في مثلَين يصح وجودهما، وإن اختلف الوجه الذي عليه يوجدان.

وإذا صح أن المانع من جواز إعادة مقدورات القُدَر أمرٌ يرجع إلى القُدَر وما يجب لها من الأحكام، فيجب أن لا يمتنع من القديم جل وعز أن يُعيد الباقيات إذا فعلها ابتداءً، وإن كانت من جنس مقدور القدرة لأنه قادر لنفسه فالمانع فيه غير حاصل.

فصل [في أن المُعاد لا يكون مُعاداً بإعادة]

والمُعاد لا يكون مُعاداً بإعادة. وقد حُكي ذلك عن عبّاد وهشام بن عمرو وأبي بكر الزبيري. وكذلك قالوا في المُحدَث إنه مُحدَث بإحداث، إلا أبو بكر الزبيري فإنه ما ساعدهما على ذلك في المُحدَث، وأثبت المُعاد مُعاداً لمعنى لما ظنّ أن له صفةً زائدةً على الحدوث، فأجراها[149] مجرى تحرُّك الجوهر في الحاجة إلى معنى. وأما أبو الهذيل، فإنه جرى على طريقته في الإحداث والإفناء والإعادة، فجعل هذه الأمور متعلِّقةً بقول وإرادة، فيقول جل وعز «عُد!»، أو «افْنَ!» أو «كُن!» أو «ابْقَ!»، وقد تقدّم إفساد ذلك في غير موضع[150].

وإنما منعنا أن يكون مُعاداً لمعنى لأنه ليس يُفيد أكثر من وجود بعد عدم تقدّمه وجودٌ، فإذا عاد إلى الحالة الأولى قالوا: «هذا مُعاد». [م ٤٤ أ] واستطال أهل اللغة إيراد هذه الجملة، فاقتصروا على ما ذكرناه من قولهم «مُعاد». فإذا صح أنه لا يكون موجوداً لعلّة، فكذلك لا يكون مُعاداً لعلّة. وبعد فإذا كان يصح من الله تعالى أن يوجِد الجوهر ابتداءً في الوقت الذي أوجده مُعاداً، فيجب أن لا يكون بدّ من وجود هذا المعنى فيه. فإذا أوجده على وجه الإعادة، فيجب أن لا يصير هذا المعنى بأن يكون مقتضياً لكونه مُعاداً دون أن يكون مبتدأً إلا لمعنى آخر، ثم يتّصل بمعانٍ لا تتناهى.

[148] أ: فلم.
[149] م: + على.
[150] راجع ص ٦٩-٧٠ و ١٠٦.

وليس يجب ثبوت المعنى لأجل اختلاف الإسم عليه، كما لم يجب ذلك في كونه باقياً. وكذلك لا يجب، لأجل أنه جاز وجوده وجاز أن يبقى معدوماً، أن يثبت المعنى الذي قالوه، لأنه لو وجب ذلك في المُعاد[151]، لوجب في الحادث لأن هذه العلّة موجودة فيه، ومع هذا لم نقُل بحدوثه لأجل معنى.

فصل [في أن وجود المُعاد هو عين وجوده أوّلاً]

وكل ما يُعاد، فصفته بالوجود هي التي كانت أوّلاً، لا أنه يحصل مثلها. فإنه لو صح كونه على حالَين بالوجود في وقتَين، لصح كونه عليها[152] والوقت واحد، وهذا يقتضي صحة وقوع التزايُد في هذه الصفة، وذلك مما قد أبطلناه من قبل[153].

فصل [فيما تجب إعادته ممن يُعاد]

اعلم أن مَن[154] تجب إعادته فهو كل من له حقّ على الله جل وعز من ثواب وعِوَض. فإذا كان لا يمكن توفيره إلا بالإعادة، وجبت لأن الواجب ليس يتمّ دونها. ثم السمع قد دلّنا على أنه تعالى يُعيد مَن عليه حقّ كالعقاب، ويُعيد سائر الحيوانات ويتفضل عليها.

فأما القَدْر الواجب في إعادته ممن له أو عليه[155] حقّ، فهو القَدْر الذي لا بدّ منه في كونه حيّاً، على ما قاله أبو هاشم، دون ما قاله أبو علي في كتاب **الإنسان** من وجوب إعادة[156] سائر الأبعاض، حتى قال فيمن قُطِعت يده إنه تجب إعادتها بعينها! وقد استبعد أبو هاشم هذه الحكاية عنه. وكما أوجب أبو هاشم ما ذكرنا، فقد أوجب في المُعاد من هذه الأجزاء أن يُعاد التأليف الذي كان فيها معها، ثم حكى الشيخ أبو عبد الله رجوعه عن هذا القول إلى وجوب إعادة الحياة بعينها. وبه قال هو، وذكر من بعد في جواب **مسألة الصاحب** أنه لا تجب إعادة الحياة بعينها، وإنما تجب إعادة ما لا يكون حياةً إلا له، سواءً كانت هذه بعينها أو غيرها.

وهذا التحقيق في الخلاف بينهم قد حكاه قاضي القضاة في **الخلاف بين الشيخَين**، ودلّ ذلك على اتّفاقهم على وجوب إعادة ما لا يكون الحيّ حيّاً إلا معه من الأجزاء، وإنما اختلفوا في هل[157] يجب ضمّ غيره إليه حتى يجري مجراه في وجوب الإعادة أم لا. ويُبيّن ذلك ما قد تقرّر من مذهبهم أن الموجود

[151] أ: المعاني.
[152] كذا وجلي أن الصواب: عليهما، أي على الحالَين.
[153] راجع ص ٢٠-٢١.
[154] ص: كل من.
[155] ص: وعليه.
[156] م: وجود.
[157] ص: في أنه هل.

في محلّ لا يصح وجوده إلا فيه، فلا بدّ لمن أوجب إعادة ذلك التأليف بعينه، أو تلك الحياة بعينها، أن يوجب وجودها[١٥٨] في تلك الأجزاء لا غير. وعلى هذا قال الشيخ أبو علي بوجوب إعادة اليد المقطوعة. ولولا اتّفاقهم على وجوب إعادة أجزاء الأصل، لم يكن لذكر ذلك فائدة، فيبطل تشنيع من يُشنّع عليهم في هذا الباب.

والصحيح أنه إنما تجب إعادة الأجزاء [ص ٢٦ ب] التي لا بدّ منها في كونه حيّاً، لأنها هي المُطيعة والعاصية والمؤلَمة. فأما الأبعاض التي قد يبقى حيّاً من دونها، فهي زوائد يصح فيها التبدُّل[١٥٩]. وكذلك الحال في المعاني[١٦٠]. يُبيّن هذا أن حال الإعادة مُشبَّهة بحال البقاء، ومعلوم أنه قد يبقى حيّاً مع فقد هذه الزوائد. وهكذا فلو قدّرنا أن الحياة والتأليف مما لا يصح البقاء عليهما وأنهما يحدثان حالاً بعد حال، لَماَ أثّر ذلك في كون الحيّ هو الأوّل. فيجب، إذا كان الذي يصح أن يحيا به زيد غير منحصر بعدد[١٦١]، أن تجوز إعادة [م ٤٤ ب] الحياة التي كان حيّاً بها بعينها، وأن يصح بدلاً من ذلك إيجاد الحياة التي عُرِف من حالها ما ذكرناه.

ولما قال الشيخ أبو هاشم بالقول الأوّل، جعل العلّة في وجوب إعادة التأليف أن هذه الجملة به تَبينُ من غيرها، لأن التميُّز يقع بين زيد وعمرو بالصورة، وإلا فالأجزاء من جنس واحد. فلهذا وجبت إعادته كما وجبت إعادة الأجزاء التي لا بدّ منها في كونه حيّاً. واعترض الشيخ أبو عبد الله ذلك فقال: «كيف تقع البينونة بالتأليف، مع أن حكمه يختصّ بالمحلّ؟ فالواجب وقوعها بما يرجع حكمه إلى الجملة، وهو الحياة». وقد بيّنّا أنه لا معتبَر بواحد منهما، وأن ما تجب إعادته هو القَدْر الذي لا بدّ منه في كونه حيّاً. وما بعد ذلك فالعلم به موقوف على السمع، وقد دلّ على أن المُثاب يُعاد على أحسن صورة وأكملها، وأن المُعاقَب يُعاد على صورة شوهاء تُنفِّر الطباع. نسأل الله الكريم السلامة من عقابه[١٦٢]!

---

[١٥٨] لعل الصحيح: وجودهما، أي التأليف والحياة.

[١٥٩] ص: التبديل.

[١٦٠] كالتأليف والحياة.

[١٦١] م: غير محصور بعدّ.

[١٦٢] م: + والفوز بمغفرته وثوابه.

[الكلام في الأعراض]

فصل [في فائدة الكلام في إثبات الأعراض وبيان أحكامها]

اعلم أنه، كما لا بدّ من بيان أحكام الجواهر، فلا بدّ من إثبات الأعراض وبيان أحكامها، لأن كثيراً من مسائل التوحيد لا يتمّ إلا بها. فإن الكلام في كون أحدنا مُحدِثاً لتصرُّفه مبنيّ على ذلك، والكلام في أنه تعالى موجود مبنيّ على إثبات القدرة، والكلام في أن الجسم لا يفعل الجسم مبنيّ عليها، إلى غير ذلك من المسائل. فلا بدّ من بيانها، وتمييز ما يشترك القادرون في القدرة على نوعه مما يختصّ تعالى بالقدرة عليه، فيكون طريقاً إلى معرفته.

ونبدأ منها بالكلام في المُدرَكات، فإنها أظهر، ثم نُتبعها بالباقي منها. والله ولي العون.

القول في الألوان

فصل [في حقيقة اللون]

اعلم أن اللون هو الهَيئة التي يُدرَك عليها الجسم. ولا شُبهة في ثبوته من جهة الإدراك بالعين، فالطريقة فيه كالطريقة في إدراك الجوهر بحاسّة العين. فإن قال قائل: «فهلا جاز أن يكون كالجوهر في إدراكه لمساً؟»، قيل له: كان يجب وقوع التفرقة للضرير بين الأسود والأبيض، كوقوع الفصل بين الطويل والقصير من الأجسام، وقد عرفنا فساد ذلك. فيجب أن يكون مقصوراً على حاسّة واحدة.

فصل [في أنه لا يصح إدراك الجسم دون إدراك لونه]

وغير جائز إدراك الجسم ولا يُدرَك اللون الذي فيه. كذلك قال أبو هاشم، وهو الصحيح. فإن الوجه الذي لأجله نرى الجوهر هو حصول الشعاع في سمت المرئيّ بحيث لا ساتر ولا ما يصلح أن يكون فيه ساتر[1]. وهذا المعنى قائم في اللون، فكيف يقال بإدراك الجوهر دون لونه؟

وقد ذهب الشيخ أبو علي إلى جواز ذلك، وللشيخ أبي علي بن خلّاد مسألة في نُصرته، حتى جعله دليلاً على أن الجوهر مُدرَك. فإنه قال: «إنّا[2] نُدرِك الجسم من بعيد، ونفرق بينه وبين ما هو كبير[3]، وإن لم نعرف لونه ولا لون غيره. وأقرب ما يمكن نصرة ذلك به هو هذا الوجه، بأن ندّعي رؤيتنا الجسم من بعيد، وثبوت[4] الفصل بين طويله وقصيره وصغيره وكبيره، وإن لم نعرف لونه فلا تثبت فيه هذه الطريقة

[1] م: أن يكون ساتراً. وانظر في هذا المبدأ ص ١٣٨.
[2] ص: بأنّا.
[3] ص: ما يكون كبيراً.

من الفصل». وعندنا أن هذا يحتمل أمرَين، إمّا أن يقال: «لا نُدرِكُ الجسم في الحقيقة وإنما نعلمه، كما نعلم الجسم المُغطّى بغيره»؛ وإمّا أن نقول[٥]: «نُدرِك اللون أيضاً كما نُدرِك محلّه، ولكن لا نعلم تفصيله للالتباس الحاصل، وهو اختلاط الغُبرة[٦] بمحلّه، فيصير كأنه أغبر وينتقص إدراكه»، على ما نقول في الجسم الخالي من لون إنّا نُدركه على ضرب من الانتقاص. وهذا الباب غير ممتنع، لأن اللبس يصير مانعاً من العلم بما يُدركه المُدرِك.

فأما إذا خفي[٧] المحلّ ولم نُدركه للطافته وغير ذلك، فإنّا لا نُدرِك اللون أيضاً لأن إدراكه تابع لإدراك محلّه، فإذا[٨] لم نُدرِك محلّه، فأولى أن لا [م ٤٥ أ] نُدركه. ومتى قُدِّر إدراك محلّه، أُدرِك اللون الذي فيه.

فصل [في أن اللون لا يكون جسماً ولا صفةً للجسم]

والذي يقع الكلام عليه هو إثباته غيراً للجوهر، ليصح العلم به مُفصَّلاً. فإن بما تقدّم من إدراكه لا يُعرَف ذلك، بل يجوز أنه نفس المحلّ، أو يكون كجسم ساتر لجسم. وقد أثبته النظّام جسماً، وأثبته المُجبِرة[٩] بعض الجسم. وربّما يُعتقد أنه صفة للجسم يُدرَك عليها كما يُدرَك متحيّزاً. وغير ممتنع أن يكون العلم بذاته على ضرب من الإجمال، والعلم بصفته مُفصَّلاً، لأن اللبس عَرَضَ في أحدهما دون الآخر.

والدليل على إبطال كونه جسماً وجوه. أحدها أنه، لو كان جسماً، للزم صحة إدراكه لمساً، لأنه إذا كان أحد الإدراكَين ثبت في الجوهر لمثل ما له ثبت الآخر، وهو تحيُّزه، فيجب في اللون، إذا كان جسماً، أن يشاركه في هذه القضية، لأنه يثبت[١٠] له ما لأجله يُدرَك الجوهر بطريقَين، وهو التحيُّز. وقد بيّنّا في أوّل الباب فساد إدراكه لمساً.

وثانيها أنه، لو كان جسماً، للزم في سائر الألوان ذلك. فكان يجب في السواد [ص ٢٧ أ] أن يكون مُضادّاً للبياض لأن صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر، وأن يكون مُماثِلاً له لأنهما جسمان.

وثالثها أنه كان يستحيل عليه الحلول، لأن الأجسام لا تحلّ بعضها في بعض. ولو كان كذلك، لكان إنما يُجعَل الجسم أسود لمجاورة السواد له، فكان يلزم صحة أن يكون أسود أبيض أحمر أخضر بأن تُجاوره هذه الأجسام. وبعد فلو جاور غيره، لكان إمّا أن يجاوره[١١] مع جواز أن لا يجاور[١٢]، أو مع وجوب أن يجاور. فإن كان مع الوجوب، اقتضى أن يكون مُجاوِراً لغيره لذاته أو لِما هو عليه في ذاته، فيستحيل أن

٤ م: دون.
٥ م: يقال.
٦ ص: الغبر.
٧ أ، م: + عليه.
٨ م: فأما إذا.
٩ كضرار وحفص الفرد، انظر ص ١٠.
١٠ أ: ثبت.
١١ م: يجاور.
١٢ أ: يجاوره.

يفارقه. فلا بدّ من الجواز فيه، اعتباراً بسائر[١٣] المتجاورات[١٤]، وهذا يقتضي أنه يجاوره لمعنى، ثم الحال فيه كالحال في نفس السواد، فيتّصل بما لا غاية له. ولا يلزمنا مثله في الحلول، لأنّا نقول إن الحالّ يحلّ مُعيَّناً من المحالّ على طريق الوجوب، فلا يحتاج إلى معنى بل التعليل فيه ممتنع. ولأن[١٥] مجاورته له تقتضي جواز بطلانه من دون طريان لون آخر، وقد عُرِف خلافه.

ورابعها أنه لو كان جسماً، لَماَ صح وجود لونَين ضدَّين في العالَم، لأن التضادّ فيهما يحصل على مجرّد الوجود، وذلك باطل. وخامسها أن السواد لو كان جسماً، للزم في الأجسام أن تكون أجمع بصفة السواد لتماثُلها، وقد عرفنا خلافه.

ولأنه، لو كان جسماً، احتمل الأعراض فيجوز وجود لون فيه، حتى يتلوّن السواد بالبياض، وحتى يصح وجود حركة فيه فينتقل من دون طريان ضدّه[١٦]. وإن كان الوجه الأوّل يُبنى على أن البياض غير الجسم، وفيه الخلاف. اللهم إلا أن يقال: «كان يجب في البياض أن يجاور السواد» فيصح الكلام.

وقد قال[١٧] أبو هاشم: «لو كان جسماً، لوجب أن يزداد الجسم ثقلاً به». إلا أن ذلك غير سديد، لأن الثقل عندنا غير راجع إلى ذات الجوهر بل يرجع إلى معنى يوجد فيه[١٨]، فكيف يلزم بزيادة الأجسام زيادة الثقل؟ ومتى قلنا: «كان يجب أن يزداد حجم الجسم لوجود السواد معه»، فلا مانع يمنع من ارتكابه والتزامه. ومتى قلنا: «كان يجب أن يكون اللون ساتراً للجسم، فلا يُدرَك إلا اللون»، فلقائل أن يقول: «إنّي أجعله جسماً لطيفاً كالهواء وغيره، [م ٤٥ ب] فلا يجب أن يستره، أو أقول إنه يداخله، على ما يقوله النظام». فالمعتمَد هو الوجوه المتقدمة.

فإذا أبطلنا كونه جسماً، فقد بطل أن يكون متحيّزاً، فلا يجب إفراده بالذكر.

فأما القول بأنه صفة يُدرَك عليها الجسم، فباطل لأنه كان يجب، من حيث تناولها الإدراك، أن تجري مجرى التحيُّز، فكان يستحيل مع وجود الجسم خروجه عن أن يكون أسود، كما يمتنع خروجه عن التحيُّز، ومعلوم أنه قد تتبدل به الألوان. وبعد فكان يلزم، لو جُعِل صفةً للجوهر، أن لا تختلف الجواهر فيه لتناوُل الإدراك له – والإدراك من حقّه أن يتناول أخصّ الصفات في المُدرَكات – ولا يصح افتراق الجواهر في الصفة الأخصّ.

فثبت لك بهذه الجملة أنه معنى غير الجوهر، فتعرفه مُفصَّلاً.

ولأنه، لو كان متحيّزاً، لكان كونه جوهراً قد أثّر في كونه سواداً كما أن كونه جوهراً أثّر في كونه بياضاً، فلا يكون بإحدى الصفتَين أحقّ منه بالأخرى.

[١٣] أ، م: لسائر.
[١٤] م: المجاورات.
[١٥] م: وأن.
[١٦] لعل الصحيح: ضدّها، أي الحركة.
[١٧] م: ذكر.
[١٨] انظر ص ٣١٤-٣١٨.

فصل [في أن الألوان الخالصة خمسة: السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة]

أجناس الألوان عندنا هي السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة، وهي خمسة. فهذه هي الألوان الخالصة التي لا تتركب من غيرها، وما عداها فهو مُركَّب. وفي الأوائل من جعل اللون الخالص هو البياض، وجعل غيره مُركَّباً. وهذا لا يصح لأنه، إذا كانت الحال في السواد وسائر ما عددناه كالحال في البياض، فليس بأن يقال إن الخالص هو البياض أولى من غيره. وبهذه الطريقة نُبطِل قولهم إن الأسود يصير أسود لعدم البياض، بل هو لوجود السواد فيه، ونُبطِل قول من يقول إن اللون الخالص هو السواد والبياض.

وإنما جعلنا ما ذكرناه لوناً خالصاً لأنه لا يتأتّى تركيب بعض الأجزاء مع بعض، كما ثبت من حال الشقرة والزرقة واللازوردية وغيرها، فإنها تحصل كذلك لضرب من الخلط والتركيب. وهذا لا يتأتّى في الأبيض اليقق والأسود الحالك والأصفر الفاقع والأحمر القاني والأخضر الناضر، فيجب أن يُجعَل هذا أمارةً فاصلةً بين الألوان الخالصة وما ليس بخالص منها. ولأن البعض من هذه الألوان التي جعلناها خالصةً، متى ضُمّ إلى بعض، قوي على الإدراك حتى أن من كان ضعيف الحاسّة تبيّن[19] عند زيادته ما لا يتبيّنه عند قلّته. وهذا ظاهر، فإن البياض المضموم إلى البياض هو أقوى على الإدراك من البياض المضموم إلى السواد. بل السواد المضموم إلى السواد هو أقوى على الإدراك من البياض المضموم إلى البياض. فإذا جاز أن يُجعَل أحدهما هو اللون الخالص، فالسواد بهذا أولى. وهذا يُبطِل كون الشقرة والزرقة واللازوردية وغيرها ألواناً خالصةً، لأن عند الزيادة لا يقوى الإدراك.

وقد ذهب الشيخ أبو القاسم إلى أن الغبرة لون مُفرَد[20]، وإن كان قد جوّز أيضاً ما نقوله. وعندنا لا يصح كونها لوناً [ص ٣٧ ب] خالصاً، لأن الغبرة تقوى بلونَين مختلفَين، على ما ذكرنا في النِقس واللبن، واللون الخالص إنما يقوى بمثله لا بما يخالفه، على ما تقدّم. ولأن عند خلط السواد بالبياض يحصل ذلك، فلو حدث هناك لون، لكان إمّا أن يقتضيه الخلط أو يحدث من جهة الله تعالى بالعادة. فإن كان حدوثه بالعادة، جاز أن يختلف ولم يجب أن يستمرّ على وجه واحد. وإن تولّد عن الخلط، وجب أن نكون قادرين عليه لقدرتنا [م ٤٦ أ] على الخلط. ولزم، إذا حصل الخلط بين أسودَين أو أبيضَين[21]، أن توجد هناك الغبرة، لأن السبب حاصل والمحلّ محتمل ولا منع. وكيف يقال بحدوث لون عند اجتماع السواد والبياض، والمعلوم أن أحدنا متى لبس ثوباً رقيقاً أبيض فوق ثوب أسود، يُرى هناك شبيه بما يُرى عند خلط النِقس باللبن، ولا اشتباه في أنه لم يحدث هناك لون؟

[19] أ: يتبيّن.

[20] راجع المسائل ١١٦.

[21] أ: وأبيضَين.

فصل [في أن الزائد على هذه الأجناس مُجوَّز في المقدور]

فأما الزائد على هذه الأجناس، فمُجوَّز في المقدور، وكذلك قال أبو هاشم. فإنه، إذا حكى ذلك عن أبي علي، لم يُنكره عليه، فحصل بينهما اتّفاق على تجويزه. والأصل أن لا دليل يدلّ على نفي كون الزائد مقدوراً، فيجب تجويز أن يكون في المقدور زيادةٌ على ما هو موجود، ويجوز أن يكون المقدور منها هو الموجود. فإذا جوّزنا الزيادة، أجريناها مجرى الأكوان في أن لا تنحصر، وقد يجوز أن تكون الزيادة أيضاً محصورةً كالمزيد عليه.

وفي الناس من منع من كون الزائد مقدوراً، وزعم أنه يؤدّي إلى الجهالات، حتى يلزم تجويز أمور كثيرة لا نعقلها ولا نعرفها[٢٢]. وهذا بعيد لأنّا قد عقلنا اللون، وما يحصل به[٢٣] من الهَيئة للأجسام. فالمُجوَّز كونه مقدوراً تحصل له[٢٤] هَيئة مُعاكِسة لهذه الهَيئات، فلا يدخل في باب الجهالات. والذي قالوه بخلاف ذلك، لأنه أمر لا نعقله أصلاً.

وربّما قالوا: «لو كان الزائد مقدوراً، للزم أن يفعله الله تعالى، فكُنّا نعتبر به[٢٥]». وهذا إنما كان يجب لو ثبت أن فيه مصلحةً، فأما إذا لم تتعلق بذلك مصلحة فلا يجب وجوده. ولا يدلّ على أنه غير مقدور، كما أن زيادة أجزاء السواد في هذا المحلّ مقدورة، وإن لم توجد لما لم تتعلق به[٢٦] مصلحة. فصار عدم هذا المُجوَّز في المقدور[٢٧] دالّاً على أنه لا تتعلق به مصلحة، فأما أن يدلّ على نفي كونه مقدوراً فلا. وقد يجوز أن تتعلق به مصلحة لبعض أهل السموات فيوجده الله، وإن لم يشعر به أحدنا.

وليس يُشبِه ما جوّزنا تجويز من يُجوِّز ما ليس بجسم ولا عرض، لأنه يصير قائلاً بما لا يُعقَل، من حيث أن ذلك يرجع إلى النفي والإثبات، لأنه إمّا أن يوجد وله حَيِّز في الوجود[٢٨] فهو جوهر، أو لا حَيِّز له فهو عرض. فإذا خرج عن هذَين الوصفَين، فهو مُخالِف للمعقول. وما جوّزناه لا يخالف المعقول أصلاً، على ما تقدّم.

[٢٢] م: نعلمها.
[٢٣] ص: له.
[٢٤] كذا، ولعل الصحيح: به.
[٢٥] م: نعتبره.
[٢٦] كذا.
[٢٧] كذا، والصحيح على الأرجح: في الموجود.
[٢٨] أ: – في الوجود.

فصل [في أنّ كل جنس من الألوان متماثل]

اعلم أن كل قبيل من الألوان متماثل، فالسواد مثل للسواد والحمرة مثل للحمرة، ثم كذلك في الجميع. والطريق إلى بيان تماثُل السوادَين هو وقوع اشتباه أحدهما على المُدرِك بالآخر، ولا وجه إلا التماثُل، على ما مضى في الجواهر[٢٩].

وبعد فقد ثبت أنه يستحقّ كونه سواداً لنفسه، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثُل.

وبعد فإن الإدراك يتعلق بالكل من أجزاء السواد على هذه الهَيئة المخصوصة، وهي من أخصّ الأوصاف فيه. وللإدراك حظّ معلوم في وقوع العلم بالتماثُل والاختلاف عنده.

وبعد فالأجزاء الكثيرة من السواد، إذا وُجدت في محلّ واحد، انتفت بضدّ واحد. والشيء الواحد لا يُضادّ مختلفَين ليسا بضدَّين، وإنما يُضادّ الأمثال أو الأضداد على البدل.

وبعد فلم تفترق السوادات في صفة من الصفات يكون الافتراق فيها كاشفاً عن الاختلاف. فلا بدّ من القول بتماثُلها.

وقد ذهب أبو بكر بن الإخشيد إلى أن الحالك من السوادات يخالف ما ليس بحالك، ويجعل التفرقة الثابتة [م ٤٦ ب] بينهما على المنظر دلالةً على الاختلاف[٣٠]. وهذا لا يصح لأن مجرّد الفصل بين الشيئَين لا يصير أمارة الاختلاف إلا إذا لم يمكن تعليقه بغيره. وقد يمكن صرف هذه التفرقة إلى أمرَين، أحدهما كثرة أجزاء السواد في الحالك دون ما ليس بحالك. وهذا بيّن، فإن أحد الجسمَين إذا اختصّ بحلاوة زائدة على ما في الآخر، ثبت بينهما تفرقة ولم يدلّ هذا على اختلاف الحلاوتَين. والوجه الثاني أن ما ليس بحالك تتخلل سوادَه أجزاءٌ من البياض دون الحالك.

وكيف[٣١] يصح أن يخالف أحد السوادَين صاحبه بما قالوه، وهو راجع إلى النفي؟ فكأنهم قالوا: «ما ليس بحالك يخالف الحالك لأنه ليس بحالك»! وبعد فكان يلزم أن[٣٢] يستحقّ الحالك صفتَين للنفس، إحداهما كونه سواداً، والأخرى كونه حالكاً. فإن قال: «هلا اختلفا لتغايُر محلَّيهما؟»، قيل له: إن الحلول كيفية في الوجود، وبها لا تقع المخالفة ولا الموافقة. وهذا يتبيّن[٣٣] في موضعه[٣٤]. فإن قيل[٣٥]: «هلا كان الحالك يُضادّ ما ليس بحالك لاستحالة أن يحصل الجسم الواحد حالكاً غير حالك؟»، قيل له: ليس يجب، إذا استحال ما قُلتَه، أن يكون للتضادّ فقط، بل امتناعه هو لِما يرجع إلى النفي والإثبات، من حيث أن الحالك

٢٩ راجع ص ٦٢.
٣٠ أ: دلالة الاختلاف.
٣١ ص: فكيف.
٣٢ أ: أنه.
٣٣ ص: يُبيَّن.
٣٤ راجع ص ٦٠، ١٧٥، ٣٢٦، ٦٣٣.
٣٥ أ: قال.

يقتضي أنه لم يتخلل سوادَه بياضٌ، وما ليس بحالك قد ثبت[٣٦] تخلُّل البياض لأجزائه، [ص ٢٨ أ] فصار أقوى من التضادّ لاقتضائه ثبوت شيء ونفيه. فإن قال: «هلا اختلف السوادان إذا كان أحدهما قبيحاً والآخر حسناً، على ما يقوله الشيخ أبو القاسم[٣٧]؟ فإنه قال بذلك، وجعل الوجه فيه أن العقل فاصل بينهما»، قيل له: العقل إنما فصل بينهما في الحُسن والقُبح، ولا تأثير لهما في وقوع الاختلاف لأنه قد يشتمل الجنس الواحد على قبيح وحسن. فإن أراد بالمخالفة ما قاله، فهو كلام في عبارة، والمعنى ما تقدّم.

فصل [في أن المثلَين من الأعراض يصح وجودهما في محلّ واحد]

وإذا صح تماثُل السوادَين، صح وجودهما في محلّ واحد. وكذلك كل مثلَين من الأعراض، ما لم يمنع منه مانع غير التماثُل. فأما أن يصير التماثُل بنفسه مانعاً، فلا. وقد خالف فيه قوم من البغداديين[٣٨]، وكذلك الأشعرية[٣٩] ومَن نحا نحوهم من المُجبِرة. والذي قدّمناه هو قول الشيخ أبي هاشم. وهو المشهور من قول الشيخ أبي علي، بل لعله الذي بيّن أصل هذا الباب، إلا ما جرى له في بعض كُتُبه من كلام يوهِم خلاف ذلك، وهو قوله إنه لا يجوز جمع المجتمع وتسكين الساكن[٤٠]، والظاهر خلافه.

والدليل عليه أنه، متى صح وجود كل واحد منهما في هذا المحلّ في هذا الوقت بدلاً من الآخر، صح اجتماعهما فيه، إذ لا تضادّ بينهما ولا ما يجري مجراه. وحلّا محلّ المختلفَين، لأنه إنما يصح[٤١] وجودهما في محلّ واحد لما جاز وجود كل واحد منهما في هذا الوقت في هذا المحلّ، ولم يكن بينهما تضادّ ولا ما يجري مجراه. فيجب أن لا ينقص حال المثلَين في هذه القضية عن حال المختلفَين.

وأما الجوهران، فامتناع اجتماعهما في جهة واحدة هو لأمر آكد من التنافي والتضادّ، ونحن قيّدنا الكلام بزوال التضادّ وما يجري مجراه. وبعد فالجوهران لم يكن وجه امتناع كونهما في جهة واحدة تماثُلهما، حتى يقال: «فقد صار التماثُل مُوجِباً لامتناع الاجتماع»، وإنما امتنع لأجل التحيُّز، على ما بيّنّاه في موضعه[٤٢].

ولا يلزم أيضاً اختصاص السوادَين بمحلَّين واختصاص الصوتَين بوقتَين، فيقال: «فيجب صحة الجمع بينهما في محلّ واحد في وقت واحد مع تماثُلهما»، وذلك لأنه لم يوجد فيه الشرط الذي ذكرناه من صحة وجود كل واحد منهما في هذا الوقت في هذا المحلّ. وما وُجد في محلّ أو وقت، مُحال وجوده إلا فيهما.

[٣٦] م: يثبت.
[٣٧] راجع المسائل ١١٢.
[٣٨] منهم أبو القاسم، راجع المسائل ١١٧ وهنا ص ٢٨٢.
[٣٩] كما حكى ابن فورك عن الأشعري نفسه: «كان لا يعتبر في التضادّ الاختلاف بين المتضادَّين بل كان يقول إن كل مثلَين من الأعراض ضدّان وإنه يستحيل وجود مثلَين من المعاني في محلّ واحد» (مجرّد ١١٠).
[٤٠] انظر ص ٢٧٥.
[٤١] أ: صح.
[٤٢] راجع ص ٤٧.

وليس لأحد أن يقول: «فالتأليف عندكم جنس واحد، ومع هذا فقد امتنع وجود التأليف على وجه التثليث مُجامِعاً للتأليف على وجه التربيع»، لأن بينهما ما يجري مجرى التضادّ، فإن أحدهما يحتاج إلى مجاورات تُضادّ مجاورات الآخر.

فهذه الطريقة سليمة في صحة وجود المثلَين في محلّ واحد على طريق الجملة. وقد نُفصِّل الكلام فنُبيّن وجود المثلَين في محلّ واحد، فيكون ذلك أمراً زائداً على الصحة. بيان هذا ما نعرفه في الجزء الوسطاني من خطّ يتركب من ثلاثة أجزاء، لأن فيه تأليفَين وهو[٤٣] من جنس واحد. وكذلك فالجزء إذا لاقاه[٤٤] ستّة أمثاله، فقد وُجدت أجزاء من التأليف وهي متماثلة. وبعد فالجزء الواحد قد صح من القادرَين أن يجتمعا على تحريكه، ولا يتمّ هذا إلا بأن يفعل كل [م ٤٧ أ] واحد منهما مثل ما فعله صاحبه. وكذلك يجب إذا أعان القادر غيره على حمل جسم ثقيل[٤٥]. وبعد فأحدنا يفعل في الجسم الثقيل اعتماداً في جهة السفل[٤٦]، وكل ما يختصّ بهذه الصفة فهو متماثل. وبعد فأحدنا يجهر بصوت في بعض الحالات، ولا يكون كذلك إلا بأن يفعل أجزاءً متماثلةً من الصوت. وبعد فإنه يُسكِّن الجسم حتى يمتنع على مَن دونه في القدرة تحريكه، ولا يكون هكذا إلا بأن يفعل المتماثلات فيه. وكذلك فحملُ الثقيل لا يتمّ إلا بأن يُفعَل في كل جزء بعدد ما في جميعه وزيادة[٤٧]. وهكذا القول في الآلام التي تحصل بلسع العقرب لأنها تكون أكثر مما يحصل بغرز الإبرة، فيكون في كل محلّ آلامٌ وهو[٤٨] جنس واحد. وبعد فكان يصح مُمانعة القديم[٤٩] لأنه لا يصح منه أن يفعل أزيد من جزء واحد، كما لا يصح منا إلا كذلك، وهذا الجنس أكثر من أن يُحصى ويُحصَر.

وجملة الأمر أنه، إذا لم يكن بدّ من ثبوت تفرقة بين المتماثل والمتضادّ، فليس ذلك إلا لأن ما هو متماثل يصح اجتماعه، والمتضادّ يمتنع اجتماعه أبداً، وإلا فمتى استويا في هذا الحكم، فلا فرق بينهما.

فأما[٥٠] شُبهة من يخالف، فهي أنه «لو وُجد المثلان في محلّ واحد وطرأ الضدّ، وجب أن ينفي أحدهما دون الآخر، فيبقى المحلّ أسود أبيض». وعندنا أن الضدّ الطارئ ينفيهما جميعاً، لوجوده على حدّ وجودهما، فليس بأن ينفي أحدهما أولى من أن ينفي الآخر. وكيف يمكنهم ذلك، مع امتناعهم من صحة بقاء الأعراض، والمُنافاة مترتبة على ذلك؟ فإن قالوا: «فهذا الجزء الثاني لا يظهر له في محلّه حكم، [ص ٢٨ ب] وهذا يقتضي أن لا فرق بين وجوده وعدمه، ويؤدّي إلى أن لا يحصل في وجوده مزيد فائدة»، قيل لهم: إن كان

---

[٤٣] كذا، ولعل الصحيح: وهما.
[٤٤] ص: لاقى.
[٤٥] انظر ص ٢٨٢.
[٤٦] وهو كاعتماد زائد على اللازم منه.
[٤٧] انظر ص ٢٧٩–٢٨٠.
[٤٨] كذا، ولعل الصواب: وهي.
[٤٩] ص: + تعالى.
[٥٠] ص: وأما.

هذا العرض من باب ما يقتضي لمحلّه حالاً أو حكماً، أثّر في ثبوتهما وقوعُ[٥١] التزائُد فيهما، فيثبت له حكم[٥٢]. وإن لم يكن كذلك، صح أن يُقدَّر وقوع المنع به، حتى لو قُدِّر أن لله تعالى ثانياً، وحاول أحدهما إيجاد جزء من البياض وحاول الآخر[٥٣] إيجاد جزئَين من السواد، لكان مُراده بالوجود أولى. فأما ادّعاء خلوّه من فائدة، فلا يقدح في صحة وجوده، وإنما يصح القدح به في حُسنه. وعلى أن فيه فائدةً ظاهرةً: فإن الشَعر متى ازدادت حلوكته، كان الالتذاذ به أقوى وأبين. وكذلك القول في الطعم والرائحة.

فصل [في أن التضادّ بين لونَين يصح ثبوته من وجهَين، إمّا في الحقيقة أو في الجنس]

فأما السواد فهو مُضادّ للبياض في الحقيقة إذا كان محلّهما واحداً. وكذلك الحال في كل نوع من الألوان مع ما خالفه منها. ومتى تغاير المحلّ بهما، فهو ضدّ للجنس، ونعني بهذا أنه من قبيل ما لو وُجد في محلّه لنفاه. ولا يثبت التضادّ بين الشيئَين في الجنس إلا بعد ثبوت التضادّ في الحقيقة، وإن كان قد ثبت التضادّ في الحقيقة ولا يُجعَل فيه تضادٌّ في الجنس، على ما بيّنّاه في الفناء والجواهر. ولولا أن الأمر على ما قدّمنا، لصح وجود جسم أسود لا يصح أن يبيضّ، أو يحصل الجوهر في جهة ويمتنع انتقاله عنها.

والشرط الذي معه يُضادّ أحد اللونَين الآخر في الحقيقة أن يصادف وجوده وجوداً متقدماً في ذلك الضدّ، وعلى هذا ينفي الأجزاء الكثيرة في المحلّ وإن كان جزءاً واحداً. فأما الذي يُبيّن وجوب التضادّ بين هذَين اللونَين المختلفَين، فهو أن صفة كل واحد منهما بالعكس من صفة الآخر، وهذا[٥٤] أمارة التضادّ بين الشيئَين. وبعد فلولا تضادّهما، لصح اجتماعهما في محلّ واحد، فكُنّا نرى الجسم على الهَيئتَين فيكون أسود أبيض[٥٥].

وقد حُكي عن أبي إسحاق النصيبي[٥٦] أنه منع من ثبوت التضادّ بينهما، وقال «إنهما لو اجتمعا في محلّ واحد، لكان يُرى على هَيئة الأغبر». وذلك غير ممتنع، وإنما الممتنع أن يُرى الجسم أسود حالكاً وأبيض يقَقاً. لكن هذا الامتناع إن لم يُصرَف إلى تضادّ بين السواد والبياض، لم يصح ولزم تجويز حصوله على الهَيئتَين جميعاً. فيجب صحة ما قاله[٥٧] شيوخنا.

٥١ ص، م: ووقوع.
٥٢ ص: الحكم.
٥٣ م: أحدهما.
٥٤ أ: وهذه.
٥٥ أ: وأبيض.
٥٦ م: النصيبيني.
٥٧ ص: قالوه.

فصل [في أن أحد الضدَّين إذا نافى صاحبه، فليس بعلّة في انتفائه بل هو شرط]

اعلم أن أحد الضدَّين إذا نافى الآخر، فليس يصح أن يُجعَل[٥٨] علّةً في انتفائه، ولكنّا نجعله شرطاً، فيصير وجوده، في وجوب انتفاء الضدّ به، بمنزلة عدم المحلّ. فكما أنّا لا نجعل عدمه علّةً، وإن انتفى عنده اللون، فكذلك وجود الضدّ.

وإنما منعنا من كونه علّةً لأن العِلَل الكثيرة لا يصح اشتراكها في إيجاب حكم واحد. ومعلوم أن السواد [م ٤٧ ب] كالحمرة وغيرها في مُنافاة البياض، ولأجل هذا صح في المُنافاة أن تستند إلى وجوه مختلفة، وإن كان فيها ما لا يستند إلا إلى وجه واحد، كالجوهر والفناء. وكانت العلّة في ذلك أن المُنافاة لا تصير طريقاً لمعرفة ما عليه المُنافي في ذاته، بل يجب أن يتقدم العلم بالصفة التي يختصّ بها، ثم نعلمه مُنافياً. وخالف الفناء سائر الأضداد، لأنّا لا نعلم ما عليه الفناء إلا بعد صحة مُنافاته للجوهر، وصار كالعلّة التي إنما نعرف ما هي عليه في ذاتها بالحكم الصادر عنها. وفارق السبب في ذلك، فإنه لا يقف العلم بما عليه في ذاته على العلم بالمسبب عنه، بل نعلمه أوّلاً ثم نعلم ما يتولد عنه. فعلى هذه الطريقة نُجري القول في الأضداد[٥٩] والعِلَل والأسباب.

وبعد فلو كان أحد الضدَّين علّةً في انتفاء الآخر، لم يصح في إيجابه أن يقف على شرط. ومعلوم أنه إذا لم يصادف لوناً متقدماً، لم يصح أن يُنافي، والقول بأنه علّة يقتضي امتناع وجوده إلا مُنافياً. وبعد فليس للمنتفي بكونه منتفياً حال، والعلّة من حقّها أن تؤثّر في إيجاب صفة للغير. وبعد فالعلّة لا توجب الصفة وما يُضادّها، والضدّ ينفي الشيء وما يُضادّه، فكيف يكون الضدّ علّةً؟ وبعد فإذا كان من حقّ العلّة أن يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها، فيجب، إذا أثّر تأثير العِلَل في انتفاء الضدّ، أن يكون متى زال يعود الأوّل موجوداً لزوال العدم، لزوال ما أثر فيه، وإذا بطل عدمه عادت صفة الوجود، لأنه لا واسطة بينهما. وبعد فالعِلَل تتزايد أحكامها بتزايُدها. فيجب، إذا انتفى الجزء الواحد بأجزاء كثيرة، أن يتزايد الانتفاء، وذلك مُحال.

فصح بهذه الجملة أنه ليس بعلّة. وإذا لم يكن علّةً، فهو شرط.

فإن قال: «فكيف يكون شرطاً، والشروط [ص ٢٩ أ] لا يتبعها الإيجاب، والضدّ يوجب انتفاء الضدّ به؟ ومن حقّ الشرُوط أن تصح مقارنتها للمشروط، وأن تُصحِّح المشروط. وهاهنا يُحيل المشروطَ، ويمتنع أن يصاحبه!»، قِيل له: غير ممتنع أن يختصّ هذا من بين الشروط بهذا الحكم، فيكون شرطاً مُوجِباً وإن كان غيره من[٦٠] الشروط بخلافه. وكذلك الحال في الحكم الثاني الذي ذكره السائل. ويجوز أيضاً أن يقال إن

[٥٨] ص: نجعله.

[٥٩] م: العلم بالأضداد.

[٦٠] م: من بين.

ما ذكرناه إنما يجب في الشروط إذا أثّرت في صفة ثابتة حاصلة، فأما إذا أثّرت في زوال الصفة وانتفائها، فحالها بخلاف ما قدّره السائل.

فصل [في أن اللون لا يصح وجوده لا في محلّ]

لا[٦١] شُبهة في أنّا نُدرِك ما نُدركه من الألوان في محالّ. وإنما تقع الشُّبهة في أن يقال: «هل يجوز في المقدور وجود لون لا في محلّ، أم لا يوجد إلا في محلّ؟». وعندنا أنه لا يصح وجوده إلا[٦٢] في محلّ.

والمعتمَد في ثبوت حاجته إلى محلّ أنه، لو وُجد لا في محلّ، لم يخلُ السواد والبياض، وقد وُجدا كذلك، من أن يتضادّا أو لا يتضادّا. فإن لم يتضادّا، مع أن وجود أحدهما على حدّ وجود الآخر، لم يصح وإلا لزم صحة مثله فيهما إذا وُجدا في محلّ واحد. وإن تضادّا، صار تضادّهما على مجرّد الوجود، وزال الشرط الذي نعتبره في[٦٣] كون المحلّ واحداً. فيلزم مثله في الموجود من الألوان في المحالّ، حتى يكون تضادّهما[٦٤] على مجرّد الوجود فقط، لأن الحكم الواحد إذا كان المؤثّر فيه شيئاً واحداً وكان مستحَقّاً على وجه واحد، لم يجز اختلاف الشرط فيه - ونُريد بذلك وجوب مُضادّة أحد الضدّين للآخر على كل حال، والمؤثّر فيهما[٦٥] ما هما عليه. فيجب أن لا يختلف الشرط، اعتباراً بالصفات التي تثبت فيها هذه الطريقة، كالتحيُّز في الجوهر أن الشرط في الكل من الجواهر واحد. وهذا يقتضي استحالة وجود لونَين في العالَم، وقد عرفنا خلافه.

فأما الاستدلال على ذلك بأن يقال: «إن الألوان الموجودة نُدركها في محلّ، وإن الحاجة ترجع إلى الجنس»، فبعيد لأنه لا يخلو: إمّا أن تُعلَّل حاجته[٦٦] إلى هذا المحلّ المُعيَّن بجنسه، أو تُعلَّل حاجته إلى محلّ مّا بجنسه. ومعلوم أنه محتاج إلى محلّ مُعيَّن دون محلّ مّا، فإن جُعِلت حاجته إليه بجنسه، لزم في كل ما هو من جنسه صحة وجوده فيه، وقد عُرِف فساده.

ولا يصح الاستدلال عليه بأن يقال: «لو وُجد لا في محلّ، لم يسودّ به شيء»، لأنه تكرار للكلام، إذ ليس للأسود بكونه كذلك حال، فإذا وُجد لا في محلّ فحقيقته أنه لم يسودّ به شيء. فكأنّا[٦٧] نقول: «لو وُجد لا في محلّ، لوُجد لا في محلّ»!

[٦١] أ: ولا.

[٦٢] أ: لا.

[٦٣] كذا، ولعل الصواب: من.

[٦٤] لعل الصحيح: تضادّها.

[٦٥] لعل الصواب: فيها، أي المُضادّة.

[٦٦] كذا، أي اللون.

[٦٧] ص: فكأنه؛ م: فكُنّا.

فصل [في صحة رؤيتنا للّون لو وُجد لا في محلّ]

فأما على وجه التقدير، لو وُجد لا في محلّ، فالكلام في صحة رؤيته هو أن الشيخ أبا هاشم يقضي بأنّا [م ٤٨ أ] كُنّا نراه، لأنه لا يجعل المقابلة شرطاً، ويجعل الشرط حصول قاعدة الشعاع مع المرئيّ بحيث لا ساتر ولا ما يُقدَّر فيه ذلك[٦٨]. ومَن جعل المقابلة شرطاً، فقوله إنّا لا نراه والحال هذه، إلا على ما قاله الشيخ أبو عبد الله في **الطبريات** من تقدير جهة له فيجعله مرئيّاً.

ولا يمكن أن يقال: «إن الشرط في الرؤية أن ينفصل الشعاع على سمت[٦٩] مخصوص، وهذا يقتضي امتناع رؤيته»، لأن هذه الشريطة إنما يجب اعتبارها فيما له سمت، فأما ما لا سمت له فغير واجب اعتباره. يُبيّن هذا أنّا نوجب كون القديم جل وعز غير مرئيّ بأنه، لو كان مرئيّاً، لرأيناه الآن، ولا سمت فيه.

فيجب صحة رؤية اللون الموجود لا في محلّ. وإنما وقع هذا الخلاف في رؤيتنا له وهو لا في محلّ. فأما القديم تعالى فلا بدّ من أن يراه بلا خلاف.

فصل [في أن اللون الحالّ في محلّ لا يصح وجوده إلا فيه]

اعلم أن الحالّ في محلّ لا يصح وكان لا يصح وجوده إلا فيه، لأنه لو صح وجوده في محلّ آخر أو لا في محلّ، لم يكن ليختصّ بصحة حلوله في هذا المحلّ إلا لوجه. ولا يشتبه إلا لمعنى، لأن الفاعل لو أثّر في ذلك لشيء من أحواله، لصح منه أن يوجده في أكثر من محلّ واحد، حتى يوجد في محلّين أو محالّ كثيرة بأن يُريد ذلك، وقد عرفنا خلافه.

ولو حلّ المحلّ لمعنى، لكان حال ذلك المعنى في صحة حلوله في هذا المحلّ وفيما عداه كحال اللون وغيره[٧٠] من الأعراض، فكان لا يختصّ بهذا المحلّ إلا لمعنى آخر، ثم يتّصل بما لا يتناهى من الأعراض. وبعد فكان لا يمتنع، إذا وُجد له[٧١] مثل، أن يوجب كون اللون في محلّين، وإن وُجدت أمثال، أن توجد في محالّ. وبعد فكان لا يصير السواد بأن يكون علّةً في حلول ذلك المعنى في محلّه أولى من أن يكون ذلك المعنى علّةً في حلول السواد فيه. وبعد فذلك المعنى إمّا أن يبقى فيقتضي بقاء كل ما يحلّ المحلّ، وإمّا أن لا يبقى فيقتضي أن لا يبقى شيء مما يحلّ المحالّ، لعدم ما يوجب وجودها[٧٢] فيها[٧٣].

[٦٨] انظر ص ٧٢٥.
[٦٩] م: وجه.
[٧٠] م: وما عداه.
[٧١] أي للمعنى المُقدَّر.
[٧٢] كذا، والصحيح: وجوده.
[٧٣] أ: فيه.

وليس لأحد أن يقول: «كيف تُعلِّلون ذلك، وليس له بكونه حالاً حال ولا حكم؟»، وذلك لأن هاهنا تفرقةً معقولةً ويصح وقوع التعليل عليها، كما يصح إثبات الأكوان لمثل هذه الطريقة، وإن لم يُعلَم بعد أن للكائن بكونه كائناً حالاً[٧٤].

فصل [في أن هذا الحكم مما يستحيل تعليله]

واختلف شيخانا أبو علي وأبو هاشم في الوجه الذي لأجله لا يصح في الحالّ محلاً أن يحلّ غيره.

فقال[٧٥] أبو هاشم: «الحكم معروف، ولا أُعلّله بشيء. فإنّي لو علّلتُه بما يرجع إلى الذات، أدّى [ص ٩٢ ب] إلى وقوع التماثُل في كل ما يحلّ هذا المحلّ، للاشتراك في صفة الذات. وكذلك إن علّلتُه بالوجود أو الحدوث، أدّى إلى أن[٧٦] كل ما كان بهذا الوصف يحلّ هذا المحلّ. ولا يمكن أن تُعلَّل استحالة حلوله في محلّ آخر بما يرجع إلى النفس، لأنه يقتضي مثل ذلك في سائر الأعراض، حتى يلزم التماثُل. وبعد فهو نفي، والنفي لا يُستحقّ للنفس». وربّما جرى في كلامه أنه يحلّ هذا المحلّ لحدوثه. وليس يعني به التعليل في الحقيقة، وإنما يُريد أن عند حدوثه يثبت له هذا الحكم.

فأما الشيخ أبو علي، فإنه يعمّ بهذه القضية التي ذكرناها – أعني أن ما يوجد في محلّ لا يصح وجوده في غيره – سائر الأعراض المختصّة بالمحالّ، إلا الكلام، فإنه يُجيز[٧٧] وجوده في أماكن بغيره[٧٨]. ثم قال، في علّة هذا الحكم، إنه يحلّ هذا المحلّ لوجوده، ولا يحلّ غيره لنفسه. ولم يوجب التماثُل بالاشتراك في هذه الصفة، وإن كانت عنده للنفس، لما كان عنده أنها تقتضي التجانُس متى كانت[٧٩] إثباتاً. ولا يستمرّ على هذه العلّة لأنه، إذا قيل له: «فيجب في كل ما ساواه في الوجود أن يحلّ هذا المحلّ»، يقول: «إذاً[٨٠] علّلتُ هذا المُعيَّن بوجوده». ويجب أن يكون الصحيح ما حكيناه عن أبي هاشم.

واعلم أن الشيء قد يُعلَّل ثبوته وانتفاؤه، لأن حدوث ما يبقى هو [م ٤٨ ب] بالفاعل، وانتفاؤه لأجل ضدّ أو ما يجري مجراه؛ وتعلّق القدرة وما يجري مجراها لذاتها، وزوال تعلُّقها للعدم. وقد يُعلَّل الإثبات ولا يُعلَّل النفي، وهذا كالوجود فيما لا يبقى لأنه بالفاعل، وانتفاؤه لا علّة له. وقد يُعلَّل النفي ولا يُعلَّل الإثبات، لأن استحالة كون السواد بياضاً هو لِما هو عليه في ذاته، وكونه سواداً لا يُعلَّل بشيء أصلاً، إذ لا يصح تعليله بالذات لأنه لا يدخل في كونه ذاتاً إلا بكونه سواداً، فكيف يُعلَّل به؟ بل بأن يُعلَّل بكونه

[٧٤] ص، م: حال.
[٧٥] أ: وقال.
[٧٦] ص: + يكون.
[٧٧] يُجوِّز.
[٧٨] انظر ص ٢٢٧.
[٧٩] أ: كان.
[٨٠] التنوين مُثبَت في أ.

سواداً أولى من أن يُعلَّل كونُه سواداً بالذات! وقد لا يُعلَّل واحد من الأمرَين، كما نقوله في الحالّ محلّاً، لأن حلوله فيه لا يُعلَّل، وامتناع حلوله في غيره لا يُعلَّل أيضاً.

فصل [في أن الأعراض يستحيل عليها الانتقال]

الانتقال على الأعراض مستحيل لأنه من صفات المتحيّز، وسواءً قيل بانتقالها بأنفسها أو على طريق التبع لانتقال محالّها. ولأنه، لو انتقل العرض، لم يخلُ: إمّا أن ينتقل في حال يجب انتقاله فيها، أو يجوز أن لا ينتقل.

فإن كان انتقاله واجباً، فلا وجه يوجبه إلا ما[٨١] هو عليه في ذاته. فيلزم انتقاله أبداً، حتى لا يكون موجوداً فيه[٨٢] أصلاً. ولا يمكن أن يُجعَل وجوب انتقاله مشروطاً بطروء هذا الضدّ، لأن هذا الضدّ على مذهبهم[٨٣] لا بدّ من أن يكون منتقلاً أيضاً، لأنهم قد منعوا حدوث الأعراض[٨٤]. فإذا كان الانتقال فيهما على سواء، فليس بأن يُجعَل وجوب انتقال هذا شرطاً في انتقال ذلك أولى من أن يُجعَل انتقال ذلك شرطاً في انتقال هذا. وبعد فكان لا يكون - وقد وجب انتقاله - بأن ينتقل إلى جسم أولى من غيره، فيلزم أن تكون الأجسام كلها بصفة واحدة. وبعد فلو وجب انتقاله، لصح في السواد أن ينتقل من دون أن يخلفه ضدّه، بل كان يصح مثله في الكون حتى يخلو[٨٥] منه. وفي الكون خاصّةً يلزم أن يصح منا، على ضُعفنا، أن ننقل الجبال الرواسي بأن ينتقل ما فيها من الأكوان أو أجزاء الثقل المانعة. وبعد فهذا القول يُبطِل علينا طريق العلم بالمتضادّات، لوجوب زوال هذه الأعراض عن محالّها، فلا يكون للضدّ الطارئ تأثير.

ومتى قلنا بانتقاله مع جواز أن لا ينتقل، وجب أن ينتقل لمعنى. ثم الحال فيه في كونه منتقلاً لا حادثاً، ووجوب أن يُقسّم إلى وجوب انتقاله وجوازه، كالحال فيما ذكرنا، فيقتضي أن يتسلسل إلى ما لا يتناهى. وبعد فسواءً كان هذا المعنى الذي به يقع نقل[٨٦] هذه المعاني عن محالّها موجوداً في المحلّ المنتقَل إليه، أو في المحلّ المنتقَل منه، أو يوجد لا في محلّ، فليس بأن يقتضي انتقاله إلى محلّ أولى من غيره، ولا بأن ينتقل بعض الأعراض أولى مما عداه.

[٨١] ص: إلا الذات أو ما.

[٨٢] المعنى، كما وضّحه ص فوق السطر: حتى لا يكون العرض موجوداً في المحلّ.

[٨٣] المُشار إليه هو مذهب «أصحاب الكمون والظهور» الذين قالوا بقِدَم الأعراض وبانتقالها من محلّ إلى محلّ، راجع المجموع في المحيط ١/ ٥٠؛ شرح الأصول ١٠٤؛ وهنا ص ١٤٣.

[٨٤] ص فوق السطر: + لأنها قديمة عندهم.

[٨٥] يعني الجوهر.

[٨٦] ص: انتقال.

وأحد ما يدلّ على ما قلناه أنه، لو لم يخلق الله تعالى إلا جوهراً واحداً، فما فيه من العرض[٨٧]، إذا انتقل، فإلى أيّ شيء ينتقل؟ وإن لم يكن إلا جوهران، فما فيهما من الاجتماع إلى ماذا ينتقل؟ وإن كان هاهنا ثلاثة أجسام، انتقل عن أحدها اجتماعٌ وعن الآخر افتراقٌ، أليس يلزم في الثالث أن يكون مجتمعاً مفترقاً في حالة واحدة؟ ويُذكَر[٨٨] مثله في الألوان المتضادّة.

ولعل أقوى الوجوه في هذا الباب أن نقول: قد[٨٩] ثبت في الحالّ محلّاً أنه لا يجوز وكان لا يجوز وجوده [ص ٣٠ أ] إلا فيه، والقول بالانتقال يرفع هذا الأصل، سواءً جُعِل منتقلاً إلى محلّ سواه، أو ينتقل حتى يوجد لا في محلّ بعد وجوده في محلّ.

فصل [في استحالة حلول العرض في العرض]

والعرض لا يحلّه العرض، لأن احتمال العرض هو من خصائص المتحيّز، فلهذا لا يظهر تحيُّز الجوهر إلا بكونه كائناً وحلول الكون فيه، ولو زلنا عن اعتقاد كونه كائناً في جهة، لم يثبت اعتقاد تحيُّزه. فصار كصحة الفعل وكون الذات قادراً. ويُبيّن [م ٤٩ أ] هذا أن عند حصول التحيُّز يصح حلول العرض في الجوهر، وعند زواله يزول. فيجب أن يكون هو المؤثّر، كما نقول مثله في القادر وحكمه. ولا يصح أن يُجعَل التحيُّز شرطاً، لأنه يلزم أن نطلب مؤثّراً سواه، وذلك مما لا يُعقَل. وعلى هذه الجملة جعلنا الحلول «وجوداً بحيث الغير، والغير متحيّز».

وبهذه الطريقة نُبطِل قول من أثبت القديم جل وعز ممن تقوم به المعاني، لأن قيام الشيء بغيره، إذا كان معقولاً، فليس إلا الحلول، وهذا يوجب كونه جل وعز جسماً. وبعد فلو حلّ العرض في العرض، لم يفترق الحال بين بعض الأعراض وبين بعض، فكان يصح في الكون أن تحلّه نُقلةٌ توجب انتقاله عن محلّه، فيخلو الجوهر منه. وكان لا يمتنع حلول السواد في البياض، فيُرى المحلّ على الهيئتَين. ولا يصح أن يقال: «إن التضادّ يمنع مما[٩٠] قلتم»، لأنه، إذا كان محلّ البياض هو نفس الجوهر ومحلّ السواد نفس البياض، فقد تغاير بهما المحلّ فيجب صحة وجودهما. وبعد فكان لا يمتنع في الحياة أن تحلّها القدرة، فتكون قدرةً لها ولمن الحياة حياة له، فيؤدّي إلى أن المقدور الواحد بينهما يقدران عليه.

[٨٧] م: الأعراض.
[٨٨] ص: وكذلك.
[٨٩] م: أليس قد.
[٩٠] م: ما.

فصل [في أن اللون لا يفتقر في وجوده إلا إلى محلّ فقط، لا إلى بِنية في محلّه ولا إلى محلَّين]

اعلم أنّا قد بيّنّا أن اللون يفتقر في وجوده إلى محلّ، ولا[٩١] يفتقر إلى أزيد منه من بِنية توجد في محلّه، كما نقوله في الحياة وغيرها، ولا أن[٩٢] يفتقر إلى محلَّين، كما نقوله في التأليف.

وقد ذُكِر عن أبي الهذيل حاجة اللون إلى محلّ مبنيّ. والصحيح أن مجرّد المحلّ كافٍ، لأن حكمه مقصور على محلّه، وما يحتاج إلى محلّ مبنيّ فسبيله أن يوجب الحكم للجملة، لا للمحلّ. وكان يلزم عند زوال البِنية نقصان اللون، والمعلوم أن الجسم الأسود بالسحق لا يزول سواده.

وهذا الوجه خاصّةً يُبطِل حاجته إلى محلَّين متجاورَين كالتأليف، وإلا لزم عند وجود التفريق بطلانه كما يبطل التأليف، ومعلوم أن سواده لا يتناقص، وإن بلغنا الغاية في السحق حتى نتنهي إلى الأجزاء التي لا تتجزّى. ولو ارتكب مرتكب بطلان السواد، لزمه أن لا يعود الجسم أسود عند التأليف والتجاوُر، لأن المجاورة لا تُولِّد السواد وإلا لزم وجوده عند تجاوُر جسمَين أبيضَين، لا سيما والمحلّ محتمل له.

وبعد فإذا قيل بحاجة اللون أو غيره من الأعراض إلى محلَّين، فإمّا أن يُجعَلا قريبَين أو بعيدَين. فإن كانا بعيدَين، لزم أن يجوز في السواد الموجود في جسم بالريّ أن ينفي بياضاً في جسم بالصين، والضرورة تقضي بخلاف ذلك. وإن كانا قريبَين، فقد صار اللون مثلاً للتأليف، وقد عرفنا مخالفته له. ويلزم أن يصير البياض مثلاً للسواد لافتقارهما عند الوجود إلى محلَّين متجاورَين، وهذا من أخصّ أحكامهما، مع الذي بينهما من التضادّ، فيكونا مثلَين من وجه ضدَّين من وجه.

وبعد فكان يلزم في خطّ من ثلاثة أجزاء، وفي الوسط سواد، أنه إذا وُجد البياض، يُنافيه من وجه دون وجه، لأنه لا يمكن أن ينفيه من[٩٣] الوجهَين جميعاً، لأنه[٩٤] يوجد بينه[٩٥] وبين جزء من أحد الطرفَين، والبياض موجود بينه[٩٦] وبين الطرف الآخر، فلو نفاه أصلاً، لكان قد نفاه في غير محلّه. ويقتضي أيضاً خلوّ ذلك الجزء عن اللون بعد وجوده فيه. ولا يمكن أن يقال: «لا ينفيه في شيء من الوجهَين»، لأنه يقتضي رؤية الوسطاني على هَيئتَين مختلفتَين، وقد عرفنا فساده.

[٩١] م: فلا.
[٩٢] كذا.
[٩٣] أ: في.
[٩٤] يعني السواد.
[٩٥] يعني الجزء الوسطاني.
[٩٦] أي الجزء الوسطاني.

فصل [في إثبات حدوث اللون وغيره من الأعراض]

الكلام في حدوث اللون وغيره [م ٤٩ ب] من الأعراض يُبتنى على جواز العدم عليها، وأن ما يُعدَم لا بدّ من كونه مُحدَثاً، وأن القديم لا يصح أن يُعدَم.

فأما **الأصل الأوّل**، فهو أنّا نرى الجسم على صفة أو نعلمه[٩٧] عليها، ثم نجده على خلافها. فالمعنى الذي أوجب تلك الصفة إمّا أن يكون باقياً فيه كما كان، أو يزول عنه بالانتقال، أو يزول عنه بالعدم. فإن كان [ص ٣٠ ب] بالعدم، فهو الذي نقوله. وإن انتقل، فقد بيّنّا استحالة النُقلة على العرض. وإن كان باقياً فيه كما كان، لزم حصول الجسم على هاتَين الصفتَين، لأنه لا مزيّة للحادث على الباقي في باب الإيجاب، من حيث كان الإيجاب فيهما موقوفاً على ما عليه العلّة في ذاتها، وذلك حاصل في الحالَين. ولأجل هذا صح في المعنى الباقي أنه إذا استمرّ به الوجود، استمرّت الصفة المُوجَبة عنه[٩٨]. فيجب، إذا صح ذلك، أن يتبعها الحكم أينما وُجدت. وقد قال القوم ببقاء هذه المعاني[٩٩] في محالّها عند طروء ضدّها.

فإن قيل: «هلا صح أن تقف[١٠٠] في باب الإيجاب على شرط منفصل سوى ما عليه في ذاتها؟»، قيل له: إن ذلك يفتح باب كل جهالة[١٠١]، ويلزم عليه تجويز أن توجد في الجسم عِلَلٌ كثيرة لا[١٠٢] تصدر عنها أحكامها لعدم الشرط، وذلك باطل. وبعد فلا يمكن الإشارة إلى شرط تقف هذه المعاني عليه، فيجب إذا كانت موجودةً أن توجب. ويبطل قول من قال بالكمون والظهور في الأعراض. فإن قال: «الشرط أن لا يطرأ ضدّه[١٠٣]»، قيل له: ليس هذا بأولى من أن يقال إن الطارئ إنما يوجب الحكم بشرط أن لا يصادف في محلّه ضدّاً، وهذا يقتضي أن لا تحصل واحدة من الصفتَين[١٠٤]. والمزيّة التي تحصل للحادث على الباقي ليست[١٠٥] هي في باب الإيجاب، وإنما هي في المنع[١٠٦]، وإلا لزم عند تساوي الحادث والباقي أن لا يصدر الإيجاب عن واحد منهما فيخلو الجسم من الصفتَين، أو يشتركان في الإيجاب فيحصل على صفتَين متضادّتَين.

وأحد ما يدلّ على أن إيجاب العلّة لا يقف على شرط منفصل أن إيجاب العلّة للصفة هو طريق علمنا بما تختصّ[١٠٧] به في ذاتها، كما أن الصفة المقتضاة طريقٌ للعلم بالصفة الذاتية. فكما لا يجوز مع الوجود أن

[٩٧] م: ونعلمه.
[٩٨] م: له.
[٩٩] ص: الأعراض.
[١٠٠] يعني المعاني.
[١٠١] ص: كل الجهالات.
[١٠٢] ص: ولا.
[١٠٣] أي ضدّ المعنى المُوجِب.
[١٠٤] ص: هاتَين الصفتَين.
[١٠٥] ص: ليس.
[١٠٦] انظر ص ٤٧١.
[١٠٧] أي العلّة.

يقف حصول المقتضى على شرط آخر، فكذلك العلّة لأنهما قد اشتركا في كونهما طريقَين إلى معرفة صفة الذات. وبهذا يفارق حالها[١٠٨] حال الأضداد المتنافية، لأن المُنافاة ليست طريقاً إلى معرفة صفة الذات، بل نعرف أوّلاً صفة ذاته[١٠٩] ثم نعرف مُنافاته لغيره[١١٠]. وأما في الفناء خاصّةً، فالذي يجب له هو صحة انتفاء الجوهر به، وهو لا يقف على شرط منفصل مع الوجود، فاستمرّ الباب على ما ذكرناه.

وبعد فيلزم على هذه القاعدة تجويز أن تكون ذات الجوهر توجب كونه متحركاً، ولكنه يقف إيجابه على شرط هو وجود معنى؛ وأن تكون الحياة هي القدرة أو العلم، ولكنها لا توجب هذه الصفات إلا بشرط معانٍ أخر. وهذا يُبطِل العلم باختلاف المعاني وتضادّها وتغايُرها. فإن قال: «كل ما ذكرتم يبطل بالحياة، لأنها توجد فلا تقتضي في حال وجودها كون أجزاء السِمَن من جملة الحيّ، فإذا وُجدت هذه الأجزاء، أوجبت ذلك»، قيل له: إن الحياة ما أوجبت الحكم إلا للجملة فقط، وهي بوجود أجزاء السِمَن لم تصر غير ما كانت. فلا نقول إنه وقف إيجابها لكون الحيّ حيّاً على أمر منفصل، مع أن إيجابها راجع إلى الجملة [م ٥٠ أ] الحيّة، وهو ثابت في الحالَين على سواء.

فأما[١١١] **الأصل الثاني** – وهو أن ما جاز عليه العدم فهو مُحدَث، وأن القديم لا يجوز أن يُعدَم – فقد حُكي عن أبي القاسم وجهان، والصحيح غيرهما. أحدهما أنه «لو جاز عليه[١١٢] العدم مع بقائه، لم ينتفِ إلا بضدّ يطرأ عليه. وإذا طرأ، فليس بأن يمنع من وجود القديم أولى من القديم أن يمنع من وجوده، فلا يؤثّر الضدّ فيه ولا يُعدَم». وهذه طريقته في المنع من بقاء الأعراض[١١٣]، ونحن قد بيّنّا أن للطارئ حظّ المنع، وسنذكر هذا في عدّة مواضع. وثانيهما «أن القديم لو عُدِم، لم يمتنع إذا زال وجوده أن يُعاد، والمُعاد مُحدَث. وهذا يقتضي كونه قديماً مُحدَثاً». وهذه عبارة فارغة، لأنه بأن يتجدد له وجود بعد عدم لا يمنع أن يكون كان قديماً فيما قبل، على معنى أنه لم يكن لوجوده أوّل وأن وجوده كان واجباً لم يزل.

فالمعتمَد ما يذكره[١١٤] شيوخنا[١١٥]، والأصل فيه أن القديم يستحقّ كونه قديماً لنفسه. لأنه مُحال أن يكون بالفاعل، فإن من حقّ الفاعل أن يتقدم مقدوره، وإذا تقدّمه غيره لم يكن قديماً. ولا يصح أن يكون قديماً لمعنى، لأنه لا بدّ من كونه قديماً أيضاً فيحتاج إلى معنى آخر، كذلك[١١٦] في كل هذه المعاني. وبعد فليس بأن يؤثّر ذلك المعنى في كونه قديماً أولى من ذات القديم أن يؤثّر في قِدَم ذلك المعنى.

١٠٨ أي العلّة ؟ ولعل الصحيح: حالهما.

١٠٩ أي الضدّ المُنافي.

١١٠ انظر أعلاه ص ١٣٦: المُنافاة لا تصير طريقاً لمعرفة ما عليه المُنافي في ذاته بل يجب أن يتقدم العلم بالصفة التي يختصّ بها ثم نعلمه مُنافياً.

١١١ م: وأما.

١١٢ أي القديم.

١١٣ راجع المسائل ١٢٥ وهنا ص ١٥١.

١١٤ م: ذكره.

١١٥ ص: مشايخنا.

١١٦ ص: فكذلك.

وإذا صح أن هذه الصفة يستحقّها لنفسه، وكانت صفة النفس لا تزول عن الموصوف في حال من الأحوال، ولا المقتضى عنها إذا لم يكن متعلّقاً بشرط، فيجب أن لا يزول عنه الوجود وأن لا يصح العدم عليه على وجه من الوجوه، بل تستمرّ به صفة الوجود. وبعد فإذا ثبت أنه قديم لنفسه، فليس وجوده في بعض الحالات أولى من بعض، فيجب وجوده أبداً.

وبعد فلو صح عدمه وصح وجوده، لم يكن [ص ٣١ أ] بالوجود أولى منه بالعدم إلا عند إيجاد مُوجِد، وهذا يقدح في قِدَمه. ولمعترِض[١١٧] أن يقول في هذا خاصّةً: «إن وجوده فيما لم يزل واجب، فلا يحتاج إلى مُوجِد يوجده. وإنما يصير من بعد مما يصح وجوده ويصح عدمه، وهذا لا يقدح في قِدَمه، إذ ليس معنى القديم إلا أن وجوده لا إلى أوّل. فصار سبيل ذلك سبيل ما تقولون في المُحدَثات إنه وجب عدمها لم يزل، ثم من بعد صح وجودها وصح عدمها. فهكذا ما قلناه في القديم».

وبعد فإذا كان القديم باقياً، ولم يثبت فيه ما يجري مجرى الضدّ له[١١٨] فينتفي بفقده، فيجب أن لا يُعدَم إلا عند ضدّ. ولا ضدّ له، فيجب استمرار الوجود له. فإن[١١٩] أمكن أن يُبيِّن أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره فيُعدَم عند فقده – مما لا يدلّ على حدوثه ابتداءً – فالطريقة مستقيمة، وإلا كانت دلالةً على أن لا ضدّ للقديم فقط.

والطريق[١٢٠] إلى أن[١٢١] يُعلَم أن لا ضدّ للقديم هو أن ذلك الضدّ لا يصح كونه قديماً، لأن تضادّ القديمَين لا يصح. وإذا كان مُحدَثاً، لم تثبت حقيقة التضادّ بينهما، لأن من حقّ الضدَّين أن يمتنع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر، ومعلوم أن هذا الضدّ المُحدَث امتنع وجوده لم يزل لأنه يؤدّي إلى قلب جنسه، لا لمنع القديم إيّاه عند الوجود. وإذا[١٢٢] كان لأجل ذلك، بطل أن يجري بينهما تضادّ.

وبعد فقد ثبت في الضدَّين أن صفة أحدهما بالعكس من صفة الآخر، فيجب، إذا كان القديم موجوداً لذاته، أن يكون ضدّه معدوماً لذاته. وهذا لا يصح لوجهَين: أحدهما أنه ليس للمعدوم بكونه معدوماً صفة[١٢٣] أصلاً، [م ٥٠ ب] فضلاً عن أن تثبت للذات؛ والثاني أن الضدّ لا بدّ من طروئه على ما يُضادّه، وهذا إنما يكون بالوجود، ومتى كان معدوماً لذاته فالوجود عليه مُحال. فإمّا أن يُضادّه وهو معدوم، فهذا[١٢٤] يقتضي عدم القديم أصلاً وأن لا يوجد على وجه من الوجوه، لأن ضدّه حاصل على الوجه الذي يُضادّه. وإمّا أن يوجد هذا الضدّ، فيقدح في كونه معدوماً لذاته.

[١١٧] لعل الصواب: ولكن لمعترِض.
[١١٨] أيْ شيء كان يحتاج في وجوده إليه، راجع شرح الأصول ١٠٩، ١٣-١٥.
[١١٩] م: فإذا.
[١٢٠] م: فالطريق.
[١٢١] م: التي بها.
[١٢٢] م: وإن.
[١٢٣] ص: حال.
[١٢٤] م: وهذا.

فصح بهذه الجملة عدم الأعراض، وأن القديم لا يجوز عدمه. ولا يبقى في القسمة بعد القِدَم إلا الحدوث. فتصير هذه الدلالة[١٢٥] شاملةً لحدوث كل الأعراض.

وأحد ما يُذكَر في حدوث الأعراض حاجتها في وجودها إلى محالّ مُحدَثة، حتى لا توجد من دونها، فيجب أن يكون العرض بالحدوث أحقّ. وهذه الدلالة إنما تصح متى أمكن العلم بحدوث الجسم من غير طريقة إثبات الأعراض وحدوثها، فإذا صح ذلك كان الكلام مستقيماً.

وإذا كان الكلام في الأعراض المُدرَكة، اختصّت في دلالة الحدوث بطريقة، وهي أنه كان يجب أن نُدركها قديمةً، على مثل ما تقدّم في الأجسام حيث منعنا من قِدَمها[١٢٦].

وأحد ما يقال فيه ما قد ثبت من حاجتها في الوجود إلى محالّ، وقد صح أن الحالّ يخالف محلّه. فلو كانت قديمةً، لكانت محالّها بهذا الوصف أولى، ولا يصح اختلاف القديمَين.

وبعد ففي الأعراض تضادّ. فإن جُعِل الكل قديماً، لم يصح لأن القديمَين لا يصح تضادّهما لما اشتركا في صفة واحدة من صفات النفس، ولأن تضادّهما يمنع من وجودهما، وقِدَمُهما يقتضي اجتماعهما في الوجود. وإن جُعِل البعض مُحدَثاً والبعض قديماً، فأمارة الحدوث فيما قيل بقِدَمه ثابتةٌ كثبوتها فيما قيل بحدوثه، ولا شيء يُحكَم بقِدَمه إلا وما هو من جنسه يوجد مُحدَثاً. فبطل ذلك. ونُصوِّر الكلام في اختلاف هذه[١٢٧] الأعراض، وأن بعضها لا يسدّ مسدّ بعض. ثم نقول: فاختلاف القديمَين لا يصح، على نحو ما تقدّم.

ونقول في الأكوان إن القول بقِدَمها يعود على القول بثبوتها بالنقض[١٢٨]، لأنها إذا كانت قديمةً، أوجبت فيما لم يزل كون الأجسام مجتمعةً أو مفترقةً، أو متحركةً أو ساكنةً. والصفة، إذا كانت مستحَقّةً على هذا الحدّ[١٢٩]، كانت واجبةً، وبوجوبها تستغني عن علّة. فلا يثبت لنا طريق إلى إثباتها أصلاً، لأن الطريق فيه مبنيّ على تجدُّد صفة مع جواز أن لا تتجدد، وعلى ما بنينا الكلام عليه، لا يثبت التجدُّد ولا الجواز. ونقول أيضاً: لا بدّ في هذه الصفات من تجدُّدها، لأن ثبوتها لم يزل مستحيل. وإذا كانت الصفة متجددةً، فالعلّة المُوجِبة لها المؤثّرة فيها يجب أن تكون بهذه المثابة. فيصح لنا حدوث الأكوان.

فعلى هذه الجملة يُجرى القول في حدوث الألوان[١٣٠] وغيرها من الأعراض[١٣١].

[١٢٥] ص: فتصير بهذه الطريقة الدلالة.
[١٢٦] راجع ص ٣٨.
[١٢٧] ص: – هذه.
[١٢٨] م: + والإبطال.
[١٢٩] م: الوجه.
[١٣٠] م: الأكوان.
[١٣١] ص: – من الأعراض.

فصل [في أن اللون مما يختصّ الله بالقدرة عليه دوننا]

اعلم أن اللون مما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه دوننا، فإذا حدث فمن جهته يحدث.

يُبيّن[١٣٢] هذا أنّا لو قدرنا عليه، لتأتّى منا تغيُّر[١٣٣] ألواننا إلى ما نشتهيه، وتعذُّره معلوم. وليس لأحد أن يقول: «إنه تعالى يمنعنا حالاً بعد حال من فعل اللون المُضادّ لِما أحدثه فينا، فلهذا يتعذر علينا [ص ٣١ ب] إيجاد ضدّه»، لأنه كان يجب أن يقوى[١٣٤] على الإدراك إذا مضت عليه أوقات كثيرة، لأن ما يوجده يبقى، وكذلك في كل حال يُحدِث فيه اللون يبقى فينا. وقد ثبت أنه لا تتجدد له قوّة على الإدراك. ولا يمكن أن يقال: «إن ضدّ [م ٥١ أ] ما فينا من اللون يحتاج وجوده إلى أمر زائد على ما يحتاج إليه الموجود فينا، فلفقد ما يحتاج إليه في الوجود يتعذر وجوده منا»، لأن هذه الطريقة قادحة في تضادّ الضدَّين، إذ قد ثبت أن أحدهما لا يحتاج إلى أزيد مما يحتاج إليه صاحبه.

فقد صحت هذه الدلالة. وما قد دللنا به من دلالة الشيخ أبي عبد الله في الحياة، وذكرناها في باب الجواهر[١٣٥]، دالٌّ هاهنا أيضاً.

وقد ذهب بعض البغداديين[١٣٦] إلى أن اللون مقدور لنا. والشُبهة فيه[١٣٧] أن أحدنا «يضرب على جسم الحيّ، فتظهر هناك حمرة كما يظهر الألم، فيجب تولُّدهما جميعاً عن الضرب». وعندنا أن هذه الحمرة ليست حادثةً حتى تُجعَل متولدةً، بل هي حمرة الدم انزعج عند الضرب عن مكانه. وعلى هذا يختلف حال ما يُضرَب عليه في الرقّة وخلافها. فإذا كان رقيقاً، ظهرت عليه الحمرة، وليس كذلك إذا كان جاسياً. ولولا أن الأمر على ما قلناه وكانت الحمرة حادثةً، لصح وجودها عند ضرب جسم الميّت، فإن ذلك المحلّ محتمل للّون، وقد عرفنا فساده. وعلى الطريقة التي ذكرناها، تحمرّ وجنة مَن يخجل بأن تصير إليها أجزاء فيها دم. وإذا فزع، يُرى كأنه أصفر لزوال أجزاء فيها دم عن وجهه. وقد يخضرّ موضع[١٣٨] الضرب، لاختلاط أجزاء الدم.

فهذه طريقتنا في الجواب عن هذه الشُبهة، وما لم يُثبَت حدوث هذه الحمرة لم يستقم كلامهم. وإن كان قد جرى لأبي هاشم أنه لا يمتنع في هذا اللون الحادث عند الضرب أن يوجد من قِبَل الله تعالى بالعادة، ولكن الصحيح خلافه.

[١٣٢] ص: ويُبيّن.

[١٣٣] أ: تغيير.

[١٣٤] يعني اللون الذي أحدثه الله – في زعم المُخالِف – حالاً بعد حال.

[١٣٥] راجع ص ٤٣–٤٤.

[١٣٦] هم الجعفران على قول أبي رشيد (المسائل ١٢٦–١٢٧).

[١٣٧] راجع المسائل ١٢٨.

[١٣٨] م: مواضع.

وأحد ما تعلّقوا به حصول السواد عند خلط الزاج بالعفص، وكذلك البياض يظهر في القُبَّيطا عند ضرب الدِبس. وعندنا أن في الزاج والعفص أجزاء سواد[١٣٩] كامنةً تنحلّ بالماء، وتظهر كما يظهر الزُبد من اللبن بالمخض، ويظهر الذهب في[١٤٠] تراب المعدن بالنار. وقد يُتّخذ من العفص وحده الحِبر، وإن لم يبلغ في السواد المبلغ الذي يحصل عند اجتماع الزاج معه، وذلك بأن يُشمَّس أو يُطبَخ. وفي العفص أجزاء حُمر لا يمتنع ذهابها بالشمس، فيسودّ كما يسودّ الرُطَب بالشمس وإن كان من قبل أحمر. ولو كان الخلط مُولِّداً للسواد، لوجب في كل جسمَين اختلطا أن يظهر فيهما سواد، لا سيما واحتمالُهما له ولغيره من الألوان ثابت. والحال في القُبَّيطا يجري على هذا النحو، وعلى ذلك يُستعان فيه ببياض البيض وبالنار. ولو كان متولداً عن الضرب، لظهر في أوّل ضربة. وغير ممتنع أن تزول الأجزاء التي فيها سواد عن الدِبس بالضرب، وتكون أجزاء البيض[١٤١] أثبت وأرزن فلا تزول بالضرب.

وقد جرى في كلام شيوخنا المتقدمين أن الحِبر يظهر فيه السواد حادثاً من جهة الله تعالى بالعادة عند خلط الزاج بالعفص، وكذلك البياض الذي يحصل في القُبَّيطا وغيره. ولكن الصحيح خلافه، كما قلناه في الحمرة عند الضرب.

فأما السواد الذي يحصل عند إحراق النار عنها، فلسنا نقول بتولُّده عن النار، بل[١٤٢] فيها أجزاء سود تَبين بالدخان المرتفع عنها. فإذا وقعت في الشيء، اسودّ لمجاورة هذه الأجزاء السود له، لا غير. وأما الذي يفعله الصبّاغ، فهو مجاورة[١٤٣] بين الصبغ والثوب[١٤٤]، لا أنه في الحقيقة يُسوِّد، وإلا صح من دون هذه المجاورة، إذ لا يمكن أن تُجعَل مُولِّدةً[١٤٥] له.

فصل [في أن اللون لا يتولد عن غيره ولا يُولِّد غيره]

وليس اللون مما يقع متولداً [م ٥١ ب] عن غيره، ولا هو من باب ما[١٤٦] يُولِّد غيرَه. أما الأوّل، فلأن الأسباب المعروفة لا حظّ لها في توليد اللون، وهذه حال كل ما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه أن وقوعه يكون على حدّ الابتداء. ولا يتولد عن لون سواه، على ما يقوله البغداديون[١٤٧]، لأنه لو ولّده، لولّده في الحال، إذ لا وجه لتراخيه إلى الثاني، على ما نقوله في النظر والاعتماد[١٤٨]. وإذا ولّد لوناً آخر في حاله،

[١٣٩] م: أجزاءً سوداً.
[١٤٠] م: من.
[١٤١] كذا، والصحيح على الأرجح: البياض.
[١٤٢] م: + نقول.
[١٤٣] م: مُجاوِر.
[١٤٤] ص: واللون.
[١٤٥] ص: مُولِّداً.
[١٤٦] م: ولا هو مما.
[١٤٧] راجع المسائل ١٣٠.
[١٤٨] انظر ص ٣٣٢-٣٣٣ و ٦٨٢.

فذلك[١٤٩] اللون يُولِّد في تلك الحال مثله، أدّى إلى وجود ما لا يتناهى في حالة واحدة. وكان يلزم لتزايُد الألوان أن يقوى إدراكنا لها، لا سيما والبقاء صحيح عليها. وبعد فكان لا يتميّز السبب عن مسببه، لأنه لا يمكن أن يُذكَر هاهنا عارِض يمنع من وجود المسبب دون سببه فيمتنع التوليد[١٥٠]، ويظهر الفرق.

هذا إذا جُعِل مُولِّداً للون سواه مُماثِل له. فإن جُعِل مُولِّداً للون يُضادّه، كما قاله بعض البغداديين، فهو أبعد لأنه كان لا يختصّ بتوليد بعض الأضداد دون بعض. ثم يلزم في الجسم الأسود أن لا يخلو في الوقت الثاني من أحد أمرَين: إمّا أن يكون [ص ٣٢ أ] أبيض أو على بعض هذه الهَيئات؛ وإمّا أن يزداد[١٥١] سواده، حتى يقوى على الإدراك، بأن يحصل مانع من التوليد. وكلا الأمرَين خلافه معلوم. فصح إذاً أنه لا يتولد عن غيره وأنه لا يُولِّد غيره، لأن الذي يشتبه من هذه الجملة توليدُه للون مُماثِل له أو مُخالِف، وقد بيّنّا بطلانهما جميعاً.

فصل [في أن اللون باقٍ]

البقاء صحيح على اللون، سواءً كان في الثابت أو المُجوَّز كونه في المقدور، لأن حكم المُجوَّز، في جميع ما قدّمنا، حكم الموجود الحاصل. ومن ذهب إلى أن الباقي يبقى ببقاء مُنِع من بقاء شيء من الأعراض[١٥٢]، وإلا لزمه[١٥٣] قيام المعنى بالمعنى. ومتى قام[١٥٤] بمحلّه، فليس بأن يقتضي بقاء بعض ما فيه أولى من بعض، فكان يقتضي بقاء الصوت وما شاكله.

وأسلمُ الطُرُق في بقاء اللون أن الجسم المُلوَّن لا يخرج عما فيه من اللون على وتيرة واحدة إلا عند طروء ضدّ يؤثّر في انتفائه على وجه، لو لم يوجد هذا الضدّ، لم يكن لينتفي. وبمثل هذا تُثبَت المؤثِّرات. فيجب أن نحكم ببقاء اللون.

فإن قال: «إنما العلم أنه لا ينتفي إلا بضدّ بعد العلم ببقائه. فكيف تستدلّون على بقائه بما لا يتمّ لولا بقاؤه؟»، قيل له: إنّا نعلم بضرب من الاختبار استمرار اللون بالجسم، ثم نستدلّ على أنه باقٍ بزواله عند وجود ضدّه على وجه يؤثّر فيه، حتى لولاه لم ينتف. فلا نكون مستدلّين بالفرع على أصله. فإن قال: «إنه يخرج[١٥٥] عن كونه أسود لا إلى ضدّ، بل بأن يصير على هَيئة الأغبر، فبطل ما اعتمدتم أنه لا يزول سواده إلا بضدّ»، قيل له: لا يصير أغبر إلا بعد[١٥٦] اختلاط أجزاء يخالف لونُها لونه. فإذا كُنّا نعرف أنه لم

[١٤٩] م: وذلك.
[١٥٠] م: المتولد.
[١٥١] م: يُزاد.
[١٥٢] وهو حال أبي القاسم، راجع ص ٧٠ والمسائل ١٢٢.
[١٥٣] أ: لزم.
[١٥٤] يعني البقاء.
[١٥٥] لعل الصحيح: إنه قد يخرج.
[١٥٦] م: عند.

يزُل عنه سواده ولا خالطته أجزاء صفتُها ما ذكرناه، فيجب أن يكون سواده فيه على ما كان، وأن لا تزول عنه هذه الهَيئة إلا بما يُضادّها. فإن قال: «هلا جاز أن يخلو في الثاني عن ذلك اللون لا إلى ضدّ، وإنما يحصل الضدّ في الثالث والرابع، ولكنكم لا تتمكنون من ضبط الأوقات؟ ومتى جاز خروجه عن اللون الذي كان فيه على هذا الحدّ، لم يثبت بقاؤه»، قيل له: لو جاز ما ذكرتَه، لكان وجود هذا الضدّ فيه بالعادة، فيصح وقوع الاختلاف فيه حتى يبقى المحلّ زماناً لا لون فيه يخالف ما تقدّمه كما جوّزه[157] وقتاً واحداً، لأن ما طريقُه العادة لم يمتنع فيه ما ذكرناه. فإن قال: «إنما لا يخرج [م ٥٢ أ] الجسم عن لون إلا إلى لون لاستحالة خلوّه من الألوان، لا لأجل أن بعض ذلك يؤثّر في نفي بعض، حتى يصير هذا دلالةً على بقائه»، قيل له: قد مضى القول في جواز خلوّه من اللون[158]، فلا يبقى إلا ما أشرنا إليه من التأثير في نفي ما كان موجوداً من قبل، وهذا لا يتمّ لولا البقاء. وليس لهم أن يقولوا: «إن السواد يُولِّد غيره من الألوان، إمّا مثله إذا استمرّت بالجسم هذه الهَيئة المخصوصة، أو ضدّه إذا حصل منع»، لأنّا قد قدّمنا القول في أنه لا تجري في الألوان طريقة التوليد. وهذه الدلالة سليمة عن المطاعن. فأما ادّعاء الضرورة في بقاء اللون، مع صحة وقوع الخلاف فيه وإمكان طريقة الاستدلال والنظر، فبعيد. ولهذا صح إيراد شُبهة في هذا الباب، والضروري لا يتأتّى ذلك فيه. والاقتصار في الدلالة على دوام اللون بالجسم[159]، ومشاهدتنا له زماناً طويلاً على صورة واحدة، لا يصح لأنه قد تدوم بأحدنا الشهوة والعلم والإرادة، ولا يدلّ على بقائها، وإنما تتجدد حالاً فحالاً. ولقائل أن يقول مثله في اللون، لا سيما والتفرقة في الإدراك لا تقع بين أن يستمرّ اللون بالجسم ويبقى، وبين أن يُجدّده الله تعالى حالاً بعد حال.

فأما الاستدلال على بقائه بصحة وجود مثله في الثاني لأمر يرجع إليه، فيجب صحة بقائه إلى الثاني، فهو ضعيف لأنه يُبطَل بما ذكرناه[160] من المعاني التي تصح[161] هذه الطريقة فيها، ولم نقُل ببقائها. يُبيّن هذا أن الإرادة يصح وجود مثلها في الثاني ما لم يتقضّ المُراد، ولم يصر دليلاً على بقائها. ويُبطَل أيضاً بالفناء والصوت، لأن ما جعلناه[162] عَلَماً لبقاء اللون قائم هاهنا[163]. ثم القول بأنه «يصح وجود مثله في الثاني لأمر يرجع إليه» غير مستقيم، بل إنما يصح وجوده لأمر يرجع إلى أن الغير قادر عليه. وإنما احترز بذلك عن الإرادة لأنه، إذا لم يصح وجود مثلها في الثاني، فلشيء يرجع إلى تقضّي المُراد، لا إليها نفسها[164]. ولا فائدة في هذا الاحتراز إلا لكيلا يرد عليه هذا النقض فقط.

[157] كذا، ولعل الصواب: جوّزتَه.

[158] راجع ص ٥٢-٥٨.

[159] م: في الجسم.

[160] أ، م: ذكرناها.

[161] م: يصح وجود.

[162] كذا، والصحيح على الأرجح: ما جعله، أي المُخالِف.

[163] هذا والفناء عند المصنّف غير باقٍ (ص ١١٠-١١١) وكذلك الصوت (ص ١٧٩-١٨٠).

[164] الظاهر أن المصنّف سيقول بعكس ذلك ص ٥٤١.

والاستدلال على بقائه بأن «السواد إذا كان يوجد في الثاني على حسب ما كان موجوداً في الأوّل فيما يتّصل بالكثرة والقلّة، فلو لم يكن باقياً، لاقتضى أن يكون الأوّل مُولِّداً للثاني، وهذا يؤدّي إلى أن يلتبس حال المبتدأ بحال المتولد»، فلقائل أن يعترضه ويقول: «إن هذا لو صار أمارةً لبقائه، لوجب القول ببقاء المعاني التي تقدّم القول فيها من شهوة وعلم وغيرهما». وبعد فقد يصح المنع من التوليد [ص ٣٢ ب] بغير الرجوع إلى وجوب بقائه، وذلك بأن يقال: «لو ولّده، لولّده في حاله، فيقتضي[١٦٥] وجود ما لا يتناهى»، على ما تقدّم.

فالمعتمَد هو الطريقة الأولى.

فصل [في ذكر شُبَه من نفى بقاء اللون والجواب عنها]

فأما شُبهة من يمنع من بقاء اللون[١٦٦]، فهي أنه «لو بقي، لكان يمنع طروء غيره من الأضداد عليه كما يمنع في حال الحدوث، لأنه يمنع ضدّه لِما هو عليه في نفسه، فلا يختلف في الحالَين». وربّما قالوا: «فإذا وُجد البياض، فليس بأن يؤثّر في زوال السواد أولى من السواد أن يؤثّر في استحالة وجود البياض».

وجوابنا أن للحادث في هذا الباب من الحكم ما ليس للباقي، لأن المنع متعلّق بالقادر، والباقي لا يتعلق به، فيجب أن يتبع المنعُ حالة حدوثه دون حالة بقائه. وهو وإن كان يمنع لِما هو عليه، فهو مشروط بتعلُّقه [م ٥٢ ب] بالقادر، وهذا لا يتمّ في حال البقاء. وقد يجوز أن يقال: إن الحكم معلوم في الحادث ولا يوقَف[١٦٧] على علّته.

وما قالوه ثانياً باطل لأنّا، إذا جعلنا الحادث مؤثّراً في الباقي، جعلناه[١٦٨] مؤثّراً في تجدُّد العدم على هذا الباقي. وتعليلهم يقتضي أن يكون الباقي يؤثّر في استمرار العدم بالمعدوم، فكان ما قلناه أولى.

وربّما قالوا: «لو بقي ثم انتفى بالبياض، لكان إمّا أن يُجعَل تأثيره[١٦٩] تأثير العِلَل، وقد أبطلتموه من قبل[١٧٠]؛ أو يُجعَل[١٧١] تأثيره تأثير الشروط، فيجب أن لا يصح قيام ضدّه مقامه، وكان يصح مع وجوده أن لا يُعدَم الأوّل». وجوابنا أنّا قد بيّنّا أنه شرط، وأنه لا يمتنع في الشروط أن يحصل فيها ما يوجب على بعض الوجوه[١٧٢]. ولا يجب، إذا كان شرطاً، أن لا يصح تناوُب الأضداد فيه، بل ذلك صحيح، كما يصح أن يقوم بعض المجاورات مقام بعض مع تضادّها.

[١٦٥] أ: وذلك يقتضي.
[١٦٦] راجع المسائل ١٢٤-١٢٦، وعزا فيها أبو رشيد أكثر هذه «الشُبَه» إلى أبي القاسم بعينه.
[١٦٧] ص: يقف.
[١٦٨] أ: جعلنا.
[١٦٩] أي البياض.
[١٧٠] راجع ص ١٣٦-١٣٧.
[١٧١] م: يكون.
[١٧٢] راجع ص ١٣٦.

وربّما قالوا: «إن هذا يقتضي صحة وجود الضدَّين». وهذا ضعيف، لأن الممتنع في الأضداد أن يكون وجودها واحداً. فأما وجود الضدَّين في حالَين فهو صحيح.

فصل [في أن المُجوَّز من اللون في المقدور حاله كحال الثابت في صحة البقاء عليه]

اعلم أن المُجوَّز من اللون في المقدور حاله كحال الثابت في صحة البقاء عليه، لأن مخالفته لهذه الموجودات هي كمخالفة بعضها لبعض، وبقاء الموجود منها مُعلَّل بالنوع والقبيل. فيفارق الاعتماد الذي لا يصح تعليل بقائه بالنوع[١٧٣]. وبعد فكل ضدَّين يتعاقبان على المحلّ، إذا صح طروء أحدهما وانتفاء الآخر به، يصح مثله في صاحبه، وهذا لا يصح لولا البقاء، فيجب أن تكون الحال في الجميع واحدةً.

وقد تقدّم في باب الجواهر شروط صحة الإعادة، وهي موجودة في اللون. فيجب صحة إعادته كما وجب ذلك في غيره.

فصل [فيما يصح في اللون من حيث العبارة]

اعلم أنه يُسمّى لوناً في حالتَي العدم والوجود، كما يُسمّى سواداً في الحالتَين. وإنما كان كذلك لأنه من الأسماء التي لا تُفيد الوجود لفظاً ولا معنىً، كما نقوله في قولنا «حادث» و«قديم» و«باقٍ» و«متعلّق» وغير ذلك، فصار[١٧٤] نسبتُه إلى الوجود كنسبته إلى العدم.

وقولنا «لون» ليس هو من الألقاب الخالصة، لأن تغييره – واللغة بحالها – لا يجوز، ففارق الألقاب المحضة، مثل قولنا «زيد» و«عمرو». وفائدته إبانة هذا النوع من غيره من الأنواع، فصار[١٧٥] من هذا الوجه داخلاً في المُفيد. ومن حيث لا يُفيد في المُسمّى به صفةً يَبين بها من غيره، قد أشبه قولنا «شيء». فجُعِلت له جنبتان على ما ذكرنا[١٧٦].

وليس هو لوناً لنفسه كما أنه سواد لنفسه، لأنه لا صفة له بكونه لوناً، فضلاً عن أن تُستحقّ للنفس. ولو ثبت له بكونه لوناً صفة، لم يصح استحقاقها للنفس، وإلا لزم تماثُل المتضادّات. وقد كان الشيخ أبو علي، حيث جَعل صفة النفس ما لا يزول عن الموصوف في حالتَي العدم والوجود، قال بأن اللون لون لنفسه والعرضُ عرض لنفسه. ثم رجع إلى ما هو الصحيح.

[١٧٣] انظر ص ١٠٥ و ٣٢٣.

[١٧٤] كذا.

[١٧٥] ص: فكان.

[١٧٦] ص: ذكرناه.

القول في الطعوم

اعلم أن الكلام في أحكام الطعوم يجري على قريب مما تقدّم في الألوان، لأنها مُدرَكة كهي. ولها أجناس مخصوصة موجودة، ويجوز في المقدور ما يزيد عليها. وكل نوع منها متماثل، ويحصل بين بعضها وبعض تضادّ. وتحتاج في وجودها إلى محلّ، ولا تحتاج إلى أمر زائد على المحلّ. ويجوز وجود الكثير منها في محلّ واحد[1]، ويجوز خلوّ المحلّ [م ٥٣ أ] منها. وفي بعض المحالّ نقطع على خلوّه من الطعم، وإن كُنّا نتوقف في اللون[2]. ويختصّ القديم بالقدرة عليها[3]، ويوجد مبتدأً. ويصح أن يبقى ويصح أن يُعاد. فهذه[4] الأحكام أجمع[5] يكون طريقُ الكلام في الطعم[6] وفي اللون سواءً، فلا يجب إفرادها بالذكر، وإنما يجب أن نذكر ما لم يسبق فيه القول هناك مما يختصّ الطعوم.

فمن ذلك الكلام[7] في حصر أجناسها. والمقطوع منها بأنه طعم خالص هو الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحة والحرافة. فهي خمسة كما أن الخالص من الألوان خمسة هَيئات. وما عدا هذه الطعوم، فمتوقَّف فيها. ومُجوَّز[8] أن تكون مُركَّبةً من طعوم مختلفة، كما قلناه في الألوان حيث تكلّمنا في الغُبرة. ولسنا نمنع أن تكون هاهنا طعوم، في غير بلادنا وفي غير ما نطعمه، بخلاف ما نعرفه، ويقع بها لأهل تلك [ص ٣٤ أ][9] البلاد من الاغتذاء ما يقع لنا بهٰذه الموجودات عندنا. فأما[10] عدم التمييز في طعم الخبز واللحم، حتى لا يصح أن نعدّه من هذه الأبواب، فقد يجوز أن يُجعَل الوجه فيه كونهما مُوافِقَين لأبدان الأحياء منا بأشدّ

[1] م: في المحلّ الواحد.
[2] انظر ص ٥٧ و ٥٩.
[3] كذا، والصحيح على الإرجح: عليه.
[4] لعل الصواب: في هذه.
[5] م: كلها.
[6] م: الطعوم.
[7] ص: القول.
[8] م: ويجوز.
[9] كذا، خطأ في ترقيم الورقات.
[10] ص: وأما.

من موافقة غيرهما. والله هو العالم به. وربّما لا يحصل الطعم المشتهى إلا عند تركيب مخصوص، وهذه حال الطبخ، لأن عند الاجتماع يحصل من الشهوة له ما لا يحصل عند الانفراد.

ومن ذلك الكلامُ في الحاسّة التي بها يُدرَك الطعم، وما يجب فيه من الشرط في كيفية الإدراك. أما الكلام في إدراكه، فمما لا شُبهة فيه لأن الحال فيه والحال في اللون وغيره سواء. ولا يقدح في هذا امتناع إدراكه عند ثبوت مانع، لأن من حقّه أن يُدرَك والمنع زائل. وقد يفقد المُدرِك التمييز بينه وبين غيره، ولا يكون عَلَماً لكونه غير مُدرَك. فأما الصفراوي إذا وجد عند تناوُل العسل مرارةً، فلأن في فيه مرارةً لازمةً يُدركها مع هذه الحلاوة، فيختلط الطعم عليه. فأما والأحوال سليمة، فما ذكرناه واجب.

وأما الحاسّة التي يُدرَك بها، فهي حاسّة الذوق، والغرض بها اللهاة، ولا يُدرَك بغيرها كما لا يُدرَك اللون إلا بالعين. إلا أن في باب الرؤية يمكن القطع على كونها مقصورةً على نقطة الناظر دون جميع الحاسّة، وفي هذا الموضع لا يمكن القطع بأن[11] الإدراك موقوف على بعضها، أو على جميعها، أو على ما فيه عصب[12] دون غيره. ولا معتبَر باختلاف أمكنة هذه الحاسّة كما لا معتبَر باختلاف أمكنة العين، وعلى هذا يُروى في بعض الأخبار أن في الناس من قد رُكِّبت عيناه في صدره.

وغير جائز في المقدور حاسّة أخرى تُدرَك بها الطعوم الثابتة أو الطعوم المُجوَّزة في المقدور، كما لا يجوز مثله في الألوان، لأن عند حصول هذه الحاسّة قد صح الإدراك بها، وعند فقدها يستحيل الإدراك على طريقة واحدة، وبمثل هذا نعرف المؤثّرات. وفي الوجه الذي عليه تُركَّب هذه الحاسّة، على وجه تُدرَك بها الطعوم، لطائف لا يعلمها إلا هو[13]، كما أن في تركيب العين لطائف، لأنه غير ممتنع أن تختصّ بمنافذ ومخارج فيصح الإدراك بها، كما يجب أن تختصّ العين بصقالة وغيرها.

فإن قال قائل: «إن كان الطعم[14] يُدرَك بهذه الحاسّة، فيجب في كل من له هذه الحاسّة أن يُدركه، وأن يلتذّ به كالتذاذكم. ومعلوم أن الملائكة عليهم السلام هذه صفتهم، يُبيّن ذلك صحة الكلام من جهتهم، ولا يصح وقوعه إلا ولهم مثل ما لنا من الشفة واللهوات. فإذا قلتم إنهم لا يلتذّون بها، فقد ناقضتم»، قيل له: لسنا نمنع من إدراكهم الطعوم، ولكنهم لا يلتذّون بها لأنه لا شهوة لهم فيها، واللذّة تقف على حصول الشهوة للمُدرِك. فإذا كانت شهواتهم مصروفةً إلى المَناظر والمشامّ، لم يجب ما قدّرتَه. وعلى هذه الطريقة لم يجب، إذا أثبتْنا الله تعالى مُدرِكاً لجميع المُدرَكات، أن يلتذّ أو يألم لأن الشهوة والنفار يستحيلان عليه. هذا ومن الجائز أن تكون أفواههم مبنيّةً [م ٥٣ ب] على صورة يصح معها الكلام دون الالتذاذ وما[15] يُدرَك من الطعم. فإنَ الأخرس يصح فيه الالتذاذ ولا يصح أن يتكلم، والمريض يصح أن

[11] م: على أن.
[12] ص: عصبه.
[13] أي الله.
[14] ص: الطعوم.
[15] كذا، ولعل الصحيح: بما.

يتكلم ولا يلتذّ بما يُدركه للخشونة التي في لسانه ولهواته. وقد يتعذر على بعضهم النطق بكثير من الحروف، والتذاذه في غاية الكمال. ويحتاج المرء في الكلام إلى أن يخترق الهواءُ لهواته دون التذاذه. وكل هذا يُبيّن أن بين الأمرَين فصلاً.

فأما الشرط في إدراك الطعوم، فهو مُماسّة اللهاة لمحلّ الطعم، لأن عند حصوله[١٦] يحصل وعند فقده يزول. والذوق يصير طريقاً لإدراك الطعم، لأن الإدراك يحصل في الطعم، والذوقُ يختصّ محلّه[١٧]. وليس لأحد أن يظنّ اختلاف الشرط في المُدرَك بحاسّة واحدة، بأن يقال: «فقد أُدرِكَ[١٨] المحلّ بالمُماسّة، والطعم بمُماسّة المحلّ»، وذلك لأن الشرط قد يجوز اختلافه إذا لم يكن المُدرَكان يختصّان الحاسّة[١٩] الواحدة، والطعم هو المختصّ بهذه الحاسّة، والشرط لم يختلف فيه. وأما نفس المحلّ، فهو مُدرَك بكل محلّ فيه حياة.

فهذا هو الشرط على ما اِعتبره قاضي القضاة. فأما الشيخ أبو عبد الله فلا يعتبره، وعلى هذا دلّ[٢٠] كلام الشيخ أبي هاشم، فكأنهما اعتبرا حصول المحلّ الذي فيه الطعم بحيث لا ساتر ولا ما يُقدَّر ذلك فيه، كما ذكره في اللون. فعلى هذا المذهب، لو وُجد لا في محلّ، لصح إدراكه؛ وعلى المذهب[٢١] الأوّل، لا نُدركه لفقد شرطه. ثم يفرق بينه وبين اللون، لو وُجد لا في محلّ، في وجوب [ص ٣٤ ب] رؤيته بأن يقول: «ما يُرى يُرى بحيث هو. والطعم إذا أُدرِك، فلا بدّ من حصول تغيُّر الحاسّة بإدراكه. فاعتبرت المُماسّة[٢٢] ولم يكتف بغيرها [؟][٢٣]».

ومن ذلك أنه قد[٢٤] يجب على الله تعالى فعله لأمر يتّصل بالتمكين، إذا كان قد أجرى[٢٥] العادة بأن لا تقوم أبداننا إلا بالطعوم، دون أبدان الملائكة عليهم السلام. وأما إذا لم يكن كذلك وكان لُطفاً، فهو أيضاً واجب. واللون كالطعم في ذلك. وإذا عري مما ذكرناه، دخل في باب التفضُّل. فأما اللون والطعم إذا خلقهما الله تعالى وزال الانتفاع بهما لعدم المنتفِع، فإمّا أن يقال «يجب خلق مَن ينتفع بهما»، وإلا صارت التبقية عبثاً، كما يجب مثله في حال الحدوث؛ وإمّا أن يُجعَل بقاؤه[٢٦] والحال هذه كتقضّيه، ولا يقدح في الحكمة.

فأما تعاقُب الطعوم فصحيح، كتعاقُب اللون في الشعور وغيرها. فعلى هذا نجد الحموضة في الحِصرِم، ثم نجد الحلاوة من بعد. ونجد الحلاوة في العصير، ثم نجد المرارة والحموضة من بعد.

[١٦] كذا، أي ذلك الشرط.
[١٧] أ: بمحلّه؟
[١٨] م: فقد أدرك المُدرك.
[١٩] لعل الصواب: بالحاسّة.
[٢٠] أ: أوّل.
[٢١] م: هذا المذهب.
[٢٢] م: الحاسّة.
[٢٣] المقطع كله مشكوك في قراءته والمعنى غير واضح.
[٢٤] أ: – قد.
[٢٥] م: + الله.
[٢٦] كذا.

القول في الروائح

اعلم أن الروائح تُشارِكُ الألوان والطعوم في أكثر أحكامها، فإفراد تلك الأحكام بالذكر لا وجه له. ونذكر منها ما لم يمض القول فيه. فإن إدراكها مقصور على الخيشوم. والشرط فيه المجاورة بين محلّها وبينه، ولهذا لا يصح – والرائحة واحدة والحال واحدة – أن يُدركها حيّان لأن محلّها لا يصير مُجاوِراً لخيشومهما[1] إلا في وقتَين. ومتى أدركناها على بُعد، فلا بدّ من أجزاء مُجاوِرة لخياشيمنا. فأما إدراكها بحيث هي فلا يصح، وإلا لم نكن لنحتاج إلى الاستنشاق واجتذاب[2] تلك الأجزاء ليصح الإدراك، وكان يجري مجرى الصوت في وجوب الفصل بين الجهات التي منها نُدرِكُ الرائحة.

وحصرُ أجناسها متعذر تحقيقاً وتقريباً. فإن[3] ما يُعرَف بالإضافة إلى المحالّ، فنقول «رائحة المسك» و«رائحة الكافور»، وهو أخصّ من أن نقول «رائحة طيّبة» و«رائحة خبيثة». وعلى هذا تكون رائحة المسك متماثلةً ورائحة الكافور متماثلةً، وإحداهما تُضادّ الأخرى.

وأما تعاقُبها فصحيح. فإن الطعام يستحيل إلى روائح لم تكن، وإن لم يكن من باب الواجب بل طريقه العادة، ولهذا يختلف الحال فيه. وقد زعموا أن المسك متولد من دم الغزال على طيبه. وإذا[4] لم يكن من باب الواجب، لم يمتنع فيما يتناوله أهل الجنة أن يصير عَرَقاً طيّباً، فيبطل قول من يطعن في حالهم. وإنما[5] أجرى الله تعالى العادة في الدنيا بخلافه لضرب من الصلاح، وهو أن ينظر العاقل فيعلم أن الطعام الذي يبذل فيه الرغائب ينقلب إلى ما تكرهه نفسه، فلا يركن إلى الدنيا ويُقبِل [م ٥٤ أ] على طاعة ربّه. نسأل الله حسن التوفيق والعصمة.

١ أ: لخيشومَيهما.
٢ م: واجتلاب.
٣ م: فأما.
٤ أ: وإذ.
٥ م: وإن.

القول في الحرارة والبرودة

اعلم أن أحكامهما في الأغلب تجري على نحو ما تقدّم في اللون والطعم والرائحة، من الحاجة إلى محلّ، وأن المحلّ الواحد كافٍ فلا تحتاج إلى محلَّين ولا إلى بنية، وأنهما باقيتان[١]، وأن إحداهما مُضادّة للأخرى، وتجويز ثالث لهما، إلى غير ذلك. وإنما نذكر هاهنا ما لم يدلّ عليه ما تقدّم، من كيفية الإدراك فيهما، ومن بيان شُبهة من يجعلهما مقدورتَين[٢] للعباد[٣]، وما يتّصل بذلك من الفروع.

طريق إدراكهما هو لمس محلّهما. ومتى قيل إنهما مُدرَكان لمساً، فالمُراد به ملامسة المحلّ، لأن اللمس لا يقع إلا بين الجسمَين. ويكفي في إدراكهما كل محلّ فيه حياة، دون الحاجة إلى حاسّة مخصوصة. وإذا أدركناهما بمحلّ الحياة، فإنما نُدركهما في غيره، فيفارق الألم الذي يُدرَك بالحياة في محلّها. يُبيّن ذلك أن أحدنا لا يتبيّن حرارة بعض بدنه إلا بأن يلمسه ببعض آخر. والمحموم إنما يُدرك[٤] حرارته لأنه تُجاوره أجزاء فيها[٥] نارية، فيُدرِك حرارتها. وقد يجوز أن يقال إنها توجب التفريق فيجد أَلَماً، فلهذا يقع له إدراك ذلك.

فأما النار فهي الأجزاء اللطيفة الحارّة. فإن الحرارة، لو وُجدت في الحجارة، لم تُسمَّ ناراً. ولم يُسمَّ قُرص الشمس ناراً، وإن اختصّ بلطافة وحرارة، لما كان فيه ضياء غالب. فكأنهم قد خصّوا بها بعض الأجسام. وحُكي عن شعيب بن زُرارة[٦] وطبقة من بُله المتكلمين أنهم لم يُثبِتوا في النار حرارةً، ولا في الزيتون زيتاً، وأن الحرارة تحدث فيها عند قُربنا منها، والزيت يحدث عند العصر. وربّما قالوا: «بل تحدث فينا الحرارة عند القُرب منها». وهذه جهالة مُفرِطة، وفي ذلك قال بشر بن المعتمر:

[١] م: باقيان.

[٢] ص: مقدورَين.

[٣] م: بين العباد.

[٤] ص: + بالحياة.

[٥] ص: تُجاوره فيها أجزاء.

[٦] ذكره الجاحظ في حلقة محمد بن الجهم البرمكي (البيان والتبيين، القاهرة، ١٣٨٨/١٩٦٨، ٤/ ١١-١٢).

يا شعيب بن زرارة يا حمار بن حمارة[٧]!
ليس في الزيتون زيت؟ ليس في [ص ٣٥ أ] النار حرارة؟

وقد ذهب أبو القاسم إلى أنهما مقدورتان للعباد[٨]، وقال إن أحدنا إذا حكّ إحدى راحتَيه بالأخرى، أو حكّ إحدى الخشبتَين بالأخرى، حصلت هناك حرارة، وهذا يوجب أنه الفاعل لها. وعندنا أن تلك الحرارة[٩] باقية، لا أنها حادثة عند الحكّ، وإنما تنزعج الأجزاء التي فيها حرارة بالحكّ. ومعلوم أن انزعاج الأجزاء الحارّة هو أسرع من انزعاج الأجزاء الباردة، فلا يكون لأحد أن يقول: «كيف تنزعج هي دون غيرها؟». ولو كان الحكّ هو المُولِّد، لم يفترق الحال بين حكّ إحدى الراحتَين بالأخرى وبين حكّ الجليد بالجليد، أو حكّ بعض الميّت ببعض، لاحتمال المحلّ في الموضعَين للحرارة. وكذلك فقد يثبت[١٠] حكّ أسفل القَدَم بغيره، فلا يوجد من الحرارة ما يوجد عند حكّ الراحتَين. ولم تكن العلّة إلا أن تلك الصلابة مانعة من ظهور الأجزاء الحارّة، وإذا كانت هناك رخاوة، ظهرت الأجزاء الكامنة. ولمثل هذه الطريقة يظهر عند إمرار اليد على الثوب والقطن ليلاً ما يُشبِه انقداح النار.

فأما الاستدلال على كونهما مقدورَين لنا بأن أحدنا يُسمّى «مُسخِّناً» و«مُبرِّداً»، فذلك عبارة، ومعناها هو ما يفعله من المجاورة بين النار وغيرها، فتلك الحرارة هي حرارة النار، ولهذا يُفزَع إليها عند طلب التسخين. ويُبيّن ذلك أنه يقلّ[١١] التسخين والتبريد بحسب قلّة النار والجليد وكثرتهما. ولسنا نقول في التحقيق إن الماء قد صار حارّاً وبارداً، وإنما الغرض مجاورة أجزاء من الجليد أو النار له، ومتى فارقته تلك الأجزاء عاد بارداً[١٢]. ولو كان قد صار حارّاً في الحقيقة، لم يمتنع أن يبقى كذلك زماناً طويلاً. ويجوز أن يقال إن الأجزاء الباردة من الهواء وغيره تفترق وتتبدد عند مجاورة النار للماء، وكذلك يجب في الأجزاء الحارّة عند مجاورة الثلج للماء. والواجب أن يكون وصف أحدنا بأنه «مُسخِّن» و«مُبرِّد» مجازاً إن كانت حقيقته فِعل السخونة والبرودة، وأن تكون حقيقته [م ٥٤ ب] ثابتةً في الله تعالى[١٣]. وإن كانت[١٤] حقيقته موضوعةً لمن يُقرِّب النار من غيرها، فهو مجاز في الله تعالى.

وقد جرى في كلام مَن تقدّم من الشيوخ أنه لا يمتنع أن يُحدِث الله تعالى في المُسخَّن الحرارة في الحال وفي المُبرَّد البرودة، وأن لا تكونا من حرارة النار وبرودة الثلج، بل يكون طريق ذلك العادة. والأولى ما تقدّم ذكرنا له.

٧ ص: الحمارة.
٨ راجع المسائل ١٢٨.
٩ م: تلك حرارة.
١٠ م: ثبت.
١١ لعل الصواب: + ويكثر.
١٢ كذا، ولعله: حارّاً أو بارداً.
١٣ م: عز وجل.
١٤ أ، م: كان.

وقد قال الشيخ أبو القاسم إن الهواء ربّما صار ناراً بما يفعله أحدنا من القدح في الحجر والحديد. ونحن قد بيّنّا أنّ فيهما ناراً كامنةً. ولو كان للقدح التأثير الذي قاله، لم يختلف الحال بين بعض الأجسام وبين بعض، وبين شيء من الحجر وبين ما عداه، ولم يكن لتُعتبر صفة الحديد من التمويه والترقيق.

وغير ممتنع، في صحة إخراج النار من الحجارة على طول الدهر، أن تكتسب النارية[١٥] من حرارة الشمس التي تُلاقيها. وكذلك الحال في الخشب وما نقول في كمون النار فيها. والله أعلم بلطائف ذلك.

فصل [في أن إحراق النار سببه الاعتماد دون الحرارة]

فأما إحراق النار، فهو لأجل ما تختصّ به من الاعتماد دون الحرارة، لأن الحرارة لا جهة لها، فكيف تُولِّد في غير محلّها؟ والإحراق يحصل في غير محلّ الحرارة. وبعد فإن الإحراق يحصل بحسب الجهات التي يحصل فيها اعتماد النار، والحرارة حالها مع الجهات سواء، فيجب أن ينصرف التوليد إليه دونها. ويُبيّن هذا أن قوّة الحريق تقف على ما يحصل فيها[١٦] من الاعتمادات، فإذا قرّب النار أحدنا من موضع[١٧] واعتمد عليها، كان الإحراق أقوى. وبعد فالإحراق تفريق مخصوص، وهو مقدور لنا. فلو ولّدته الحرارة، فقدرنا عليها لأن القادر على المسبب قادر على سببه.

فصل [في أن الهواء لا تأثير له في إحراق النار]

ولا يقف إحراق النار لِما تُحرقه على هواء يتخلل بين النار وبين ما يحترق بها[١٨]، ولا أن[١٩] تقف حركتها على الهواء، على ما قال الأوائل. فإن الاعتماد هو الذي يُولِّد التفريق، كان هناك هواء أو لم يكن. فأما الثوب إذا وُضِع على الصقيل كالمرآة وغيرها، فلا يحترق لا لأن الهواء لا يتخلله. فإنه لو وُضِع على خشب، لاحترق ولا هواء يتخلله. وإنما الصقالة تمنع من تخلُّل النار فيه.

وأما امتناع اشتعال النار في البئر، وامتناع اشتعال المصباح إذا وضعتَ عليه ما يمنع الهواء، وامتناع بقاء الحياة في المرء إذا مُنِع من النَفَس، فإن كثافة هواء البئر تُطفئ السراج كما يُطفَأ إذا دُسّ تحت الرمل. وإذا وُضِع عليه جُبّ أو غيره، لم يجد منفذاً [ص ٣٥ ب] فيتراجع. وسنُبيّن في باب الحياة موت من يُمنَع من النَفَس[٢٠].

[١٥] أ: النار.

[١٦] لعل الصحيح: فيه، أي الحريق.

[١٧] م: فإذا قرّب أحدنا من موضع النار.

[١٨] أ: به.

[١٩] كذا.

[٢٠] راجع ص ٣٨٦-٣٨٧.

القول في الآلام واللذّات

الألم هو معنى يحدث في الحيّ منا عند التقطيع، ويتعلق به النفار. وهو من المُدرَكات. ولا يمكن المنع من ثبوت معنى مُدرَك، وإنما يقع الكلام في إثباته مُفصَّلاً على الحدّ الذي نذكره. والحال في اللذّة يجري على هذا النحو، وإنما يفترق الحال فيهما لاقتران ما يقترن بهما، وإلا فهما من نوع واحد.

وقد نفى الشيخ أبو إسحاق بن عيّاش أن يكون الألم معنى على الحدّ الذي نُثبته[1] وقال: «ليس هو إلا خروج الجسم عن حدّ الاعتدال». وجعل اللذّة حصول الاعتدال في الجسم وزوال أجزاء عنه كانت بمنزلة حمل الثقيل. فأدّاه هذا القول إلى أن نفى النفار، ويلزمه نفي الشهوة، إذا[2] جعلناه[3] لذّةً على بعض الوجوه. فأما ابن زكريا[4]، فقد ذهب في اللذّة إلى أنها «راحة من مؤلِم» أو «خروج من مؤلِم».

والدلالة على إثباته معنىً أنّا نُدرِك الألم في محلّ الحياة عند الضرب، ونفصل بين البعض الذي يوجد ذلك فيه وبين ما لم يوجد فيه. فإمّا أن يرجع الإدراك إلى نفس الخشبة، ومعلوم أنها تُزايلنا وحالُنا في إدراك الألم كما كانت. وإمّا أن يرجع [م ٥٥ أ] إلى التأليف الذي هو الصكّة، وذلك مما لا يُدرَك لا سيما بالحياة في محلّها، ولأنه يُبطَل بالمزايلة وحالُنا في الألم كما كانت. وإمّا أن يرجع إلى الثقل وهو أيضاً غير مُدرَك. وإمّا أن يرجع إلى الأكوان التيْ هي التفريق، وهو أيضاً لا يُدرَك؛ وكان يجب، بانتقاله من مكان إلى مكان، أن يألم. ولا يقف ذلك على عدم[5] الصحة، لأن تعلُّق النفار بما يتعلق به لا يقف على عدم الغير. وهذه الأمور هي التي يشتبه الحال فيها، لأن الألم لا يكاد يوجد من دونها. فإذا بطل أن يرجع الإدراك إلى شيء منها، ثبت لنا أنه معنى زائد، وهو الذي نُريده بالألم.

[1] ص: الذي يليه.
[2] م: إذ.
[3] أي الألم.
[4] أي أبو بكر الرازي الفيلسوف.
[5] م: انتفاء.

والحال في إثبات اللذّات يجري على هذا الحدّ، لأن الحاكّ جربه[٦] يجد لذّةً، ولا يصح رجوع ما يُدركه إلى الاعتماد والتفريق، فيجب ثبوتها معنىً.

وهما من جنس واحد، وعلى هذا الوجه يُدرَكان بالحياة في محلّها. وإنما يفترق الحال فيهما في الشهوة والنفار المُقارِنَين لهما، ولهذا يصح وجوده غير لذة ولا ألم إذا فقدت الشهوة والنفار. وذلك يدلّ على أنه ليس بألم ولا لذّة لجنسهما، وهذا هو معنى قول أبي هاشم «إن اللذّة ليست بمعنى» لأن الغرض أنه ليس هاهنا عَرَضٌ على حِدة إلا ما ثبت أنه يكون مرّةً ألماً ومرّةً لذّةً. وصحة هذه الجملة تقتضي أن لا يُسمّى بذلك في حال العدم، لأنه يُنبئ عن الوجود من حيث المعنى.

فأما[٧] القول بأن اللذّة خروج من مؤلِم وأنها بمنزلة طرح الثقيل من النفس، فباطل من وجوه.

أحدها أن أحدنا[٨] يلتذّ بإدراك صوت أو صورة ابتداءً ولمّا شاهد[٩] واحداً منهما من قبل، فيقال إنه يخرج بإدراكهما من ألم يلحقه، بل لا يخطران له بالبال أصلاً. فكيف يقال فيما يجده إنه خروج من مؤلِم؟

وثانيها أنّا قد نلتذّ بمشاهدة بعض الأشخاص، ولا يلحقنا بفقده ألم حتى يقال إن اللذّة خروج من مؤلِم.

وثالثها أنه كان لا يصح أن يؤثر أحدنا طعاماً على طعام ولا منكوحةً على أخرى، لأن غرضه إزالة الجوع والشبق عن نفسه، وذلك يحصل بكلا الأمرَين. فيصير حاله كحال المقرور الذي لا يؤثر صِلاءً على صِلاء حيث كان الغرض إزالة البرد عن نفسه، وقد عرفنا صحة هذا الإيثار. فوجب القضاء بأن اللذّة معنى غير ما قالوه.

ورابعها أنه كان لا يحسن من العقلاء عند ضُعف شهواتهم أن يتداووا بالأدوية الكريهة ليلتذّوا بالأطعمة، لأنهم يتنزلون منزلة من يجرح نفسه ثم يأسوها. فلولا أن هناك لذّةً متى حصلت الشهوة وإلا كان ذلك مما يُعَدّ في القبيح. ولا يمكن أن يقال: «هلا حسن منهم هذا الصنيع كما يحسن منهم تكلُّف المشاقّ بالسَفَر طلباً للأرباح؟»، لأنّا نقول إنه[١٠] يرجو منافع ولذّات تحصل له بذلك. ولو لم يكن إلا الخروج من مؤلِم، لحكمنا بقُبحه. وعندهم أنه ليس في معالجة مَن ضعفت شهوتُه لتعُود إلا هذا المعنى!

وخامسها أنه يُدرِك اللذّة على حدّ إدراكه للألم. فإن كانت اللذّة خروجاً من مؤلِم، وجب في الألم أن يكون خروجاً من مُلِذّ!

وسادسها أنه يُدرِك اللذّة. والإدراك يتعلق بشيء موجود حاصل، دون تعلُّقه بزوال الشيء وانقطاعه.

---

[٦] ص: لجربه.
[٧] ص: وأما.
[٨] أ: أنّا.
[٩] أ، م: شاهدنا.
[١٠] كذا، أي أحدهم.

وسابعها أنه كان يجب أن تكون الشهوة ألماً إذا جُعِل نَيلُ المشتهى زوال الألم والخروج منه. ونحن لا نتألم بالشهوة.

وثامنها أنه كان يجب أن لا نتبيّن التزايُد في الالتذاذ، لأن النفي لا يقع فيه تزايُد. وقد عرفنا [م ٥٥ ب] صحة وقوع التزايُد فيما نلتذّ به.

وتاسعها أنّا نفصل بين إدراك طعام شهي وبين إلقاء حمل ثقيل عن ظهورنا. ولو كان الأمر على ما قالوه، لم يثبت هذا الفصل. فصح بطلان [ص ٣٦ أ] ما ذهب إليه ابن زكريا.

وشُبهته في ذلك أن «من اشتدّ عطشه تزداد شهوته للماء البارد، فيجب أن تكون لذّته خروجاً عما كان يجده». وهذا مما لا قرح[11] له فيه، لأنه يشتهي إدراك برودة الماء. وكذلك إذا جاع يشتهي إدراك الطعوم[12]. فمن أين أنه يجب أن[13] يشتهي[14] خروجاً عن مؤلِم؟ وربّما قال «إن المُجامِع يلتذّ بزوال الألم عنه». وعندنا أنه يلتذّ بإدراك عضو من غيره بعضو منه، أو أن يحصل في مجاري الماء تفريق يُولِّد جنس الألم وتُقارنه الشهوة، فيصير كمن يحكّ جربه. وعلى هذا السبيل يجد المُجامِع ما يُشبِه الدغدغة. ولأجل ذلك يجد اللذّة عند خروج الماء على طريق الدفق، لأنه تحصل هناك مضاغطة لما كان ما يوجد من[15] التفريق تُضامّه[16] الشهوة.

فأما ما يتعلق به الشيخ أبو إسحاق، هو[17] أنه «لو لم يُرجَع بالألم إلى زوال الصحة والاعتدال، لوجب في قادرَين أحدهما أقدر من الآخر، إذا غرزا في بدن الحيّ إبرةً، وقَدْرُ الغرز واحد، أن يكون تألُّمه بغرز الأقوى أشدّ من تألُّمه بغرز الأضعف، لأنه بجميع[18] قُدَره يفعل الأكوان، ويشترك الكل في توليد الألم. فإذا لم يتبيّن زيادة الألم، وجب أن يُرجَع بالألم[19] إلى زوال الصحة، وهو فيهما سواء».

وهذا شيء أورده أبو هاشم على نفسه حيث تكلّم في توليد الكون للألم، فأدّاه هذا إلى أن قال: «إذا كان المنتفي من الصحة في الموضعَين سواءً، فما يفعله الأقدر من الأكوان لا يجتمع على التوليد بل يُولِّد بعضها دون بعض». ولما رأى الشيخ أبو إسحاق[20] أن هذا المذهب غير سديد، وأن الواجب اجتماع الكل على التوليد، جعله شُبهةً في نفي الألم.

والذي يصح أن يُجاب به عن ذلك أن الدلالة قد سبقت على ثبوت الألم معنىً. والذي أورده هو رجوع إلى أمر محتمَل، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال. فيجب، إن أمكننا، أن نُبيّن وجه الموافقة بين ما قلناه

[11] كذا، ولعل الصواب: قدح.
[12] كذا، والصحيح على الأرجح: الطعام.
[13] م: في أن؛ أ: – يجب أن.
[14] م: + كونه.
[15] أ: عن.
[16] أ، م: مضامه (؟).
[17] م: فهو.
[18] م: بجمع.
[19] م: يرجع الألم.
[20] م: + ابن عيّاش.

وبين ما قالوه، وإلا توقّفنا في علّة ما أوردوه، ولا نعدل عما تقتضيه الدلالة العقلية. ويصير كالشُبهة[٢١] التي تُورَد في نفي الجزء، مع أن الدلالة قد قامت على ثبوته[٢٢].

وعلى أن هذا، إن قدح في شيء، فإنما يقدح في كون الألم متولداً عن الكون. فأما أن يقدح في أصل إثباته فلا.

وقد تُجعَل العلّة في هذا الباب تساوي ما يفعلانه من الأكوان، وإن كان أحدهما يفعله في أقلّ قليل الأوقات، والآخر يفعله في أزيد من تلك الأوقات. وربّما قيل إنّا لا نتمكن من القطع على أن قَدْر الغرز واحد، فكيف ندّعي ذلك؟ وربّما قيل: لا يمتنع أن يفعل الله تعالى عند غرز الضعيف آلاماً، فيُساوي حاله حال ما يفعله القوي. وفي كل هذه الوجوه نظر، لأنه ليس من الواجب أن يتساوى ما يفعلانه أبداً، حتى لا يقع فيه تفاضُل أصلاً. ولم يُلزِم الشيخ أبو إسحاق في الغرز، وإنما ألزم في الأكوان وما يرجع إلى قلّتها وكثرتها، فمنعُه من العلم بذلك لا يؤثّر في كلامه. ومتى جعلنا [م ٥٦ أ] بعض تلك الآلام من قِبَل الله تعالى، جاز اختلاف الحال فيه لأن طريقه العادة. وكان يلزم على هذا أن لا يُذَمّ الضعيف على كل ما يوجد من الآلام عند غرز الإبرة.

وربّما تعلّق بأنه «لو كان هاهنا معنى، لصح تعلُّق النفار به، وكان يجوز بدله أن تتعلق الشهوة به، فكان المرء يشتهي قطع الأوصال!».

والجواب[٢٣] أن الذي تعلّق[٢٤] به الشهوة هو المعنى الحاصل عند القطع، لا نفس القطع، وهذا المعنى يصح تعلُّق الشهوة به والنفار به على سواء لا يختلف. ولكن الانتفاع لا يصح لأن الضرر الذي يتعقبه يُوفي على اللذّة وتصير مغمورةً، فتصير كالخبيص المسموم. ولهذا يصح وقوع الالتذاذ بحكّ الجرب. وعلى هذه الطريقة نُجيب عن قول من يقول: «فكان يصح التوصُّل إلى تحصيل الجرب لتقع اللذّة بحكّه !»، لأن الضرر المتعقب يُوفي عليها، فيصير كمن يعدو على شوك ليتنزه بالخضرة.

وربّما تعلّق بأن «الجرح إذا اندمل، زال الألم. ولو كان الألم معنىً متولداً عن الكون، لكان بالاندمال لا يزول الألم مع أن سببه قائم».

وجوابنا أن الكون، وإن ولّد، فهو بشرط زوال الصحة. ومتى اندمل الجرح، فالصحة غير منتفية. وقد يجوز أن يقال إن الجرح إذا كان منفتحاً، انفجر منه الدم فجرى، وولّدت جِريتُه الألم. فإذا[٢٥] اندمل، لم يوجد جريان الدم فلا يوجد الألم. فلا يقتضي ذلك نفي الألم.

[٢١] أ: كالشُّبَه.
[٢٢] راجع ص ٩٢.
[٢٣] م: وجوابنا.
[٢٤] م: تتعلق.
[٢٥] ص: وإذا.

وربّما قال: «لو ثبت معنىً، لم يصح إذا وُجد في بعض أحدنا أن يألم به، وإذا وُجد في بعض آخر أن يلتذّ به، ولكان لا يتغيّر حاله بالمحالّ، كما نعلم في الحلاوة أنها إذا اشتُهيت في موضع اشتُهيت في غيره، ولا تتغير[٢٦] باختلاف محالّها».

وجوابنا أن اختلاف حاله هو بمقارنة الشهوة أو النفار، وليس يمتنع اختلاف الشهوة والنفار بحسب مواضع[٢٧] المُدرَكات. فإنك تعلم أن سواد العين والشعر يُشتهى، وسواد الوجه لا يكاد [ص ٣٦ ب] يُشتهى، والجنس واحد. وبياض الشعر ربّما لا يُستحسن، ولو كان في البدن لاستُحسن.

فإن قال: «فكان يجب، لو كان هاهنا معنى مُدرَك، أن يُعرَف عند إدراكه أخصُّ أحكامه، لأن هذا واجب في المُدرَكات»، قيل له: إنه يُعرَف عند ذلك تميُّزه عن غيره بكونه مُدرَكاً بمحلّ الحياة فيه، فيُفرَق بينه وبين سائر المُدرَكات. وهذا هو العلم بأخصّ أحكامه، فقد أجبنا إلى ما أراد[٢٨].

فصل [في أن الألم واللذّة جنس واحد]

وهذا الألم هو الذي يصح وجوده مرّةً فيكون لذّةً، فلهذا جعلناهما من جنس واحد. ولا نجعل أحدهما مُضاداً للآخر ولا معنىً سواه، وإنما يختلف الحال في الإسم لأجل اقتران ما يقترن به من شهوة أو نفار.

وقد حُكي عن الشيخ أبي القاسم خلاف ذلك[٢٩]. والدليل على ما قلناه أن الجَرِب يلتذّ بإدراك المعنى الحادث عند الحكّ والتقطيع، ولو لم يكن به جَرَب، لتألّم به بعينه. فيجب أن يكون اختلافهما هو من جهة الشهوة والنفار. وكذلك فالمقرور يلتذّ بإدراك حرارة النار، والمحموم يتألم بإدراكها بعينها، ولا علّة إلا ما ذكرناه.

ويُبيّن صحة هذه الطريقة أنه، إذا صح التضادّ بين الشهوة والنفار، فيجب أن يصح تعلُّق كل واحد منهما بهذا المعنى الحادث لتثبت حقيقة التضادّ فيهما. وبعد فكيف تكون اللذّة ضدّاً للألم، أو يكون له ضدٌّ أصلاً، مع وجوب إدراك اللذّة بمحلّ الحياة في محلّ الحياة، ووجوب هذه الطريقة في كل ما يُجعَل ضدّاً له؟ وهذا الحكم هو المُنبئ عن أخصّ أوصاف الألم، والشركة في ذلك تقتضي التماثُل. فكيف يقال فيه بالتضادّ؟ فيجب إذاً أن يكون الألم [م ٥٦ ب] واللذّة[٣٠] جميعاً جنساً واحداً.

[٢٦] م: يُعتبر.
[٢٧] المواضع.
[٢٨] م: أراده.
[٢٩] راجع المسائل ١٦٦–١٦٧.
[٣٠] م: اللذّة والألم.

فصل [في أن اللذّة ليست إلا إدراك الشيء مع الشهوة،
دون أن يُثبَت هاهنا معنى زائد يتعلق الالتذاذ به. وكذلك الألم]

وإنما يثبت الألم واللذّة فيما يحصل حادثاً عند التقطيع فقط، فإذا قارنته الشهوة فهو لذّة، وإذا قارنه نفار فهو ألم. فأما إذا لم يكن الحال ذلك، فلا يثبت هناك ألم ولا لذّة على التحقيق، مثل إدراكه الطعوم الباقية فيشتهيها، أو يُدرِك مرارة الصَبِر وغيره فينفر طبعه عنها، لأنه ليس هناك شيء حادث يُسمّى لذّةً وألماً[٣١]، وليس إلا إدراكه الطعم مع الشهوة أو إدراكه[٣٢] له مع النفار.

هذا قول أبي هاشم. وقد خالفه الشيخ أبو علي في ذلك، فجعل هناك معانٍ حادثةً تتعلق بها الشهوة والنفار، فسوّى بين إدراك الباقيات من الطعوم وغيرها وبين ما يحصل عند التقطيع في وجوب حصول حادث تتناوله الشهوة والنفار. وهكذا قوله في كل ما يُدرَك بالحواسّ أجمع مما تثبت فيه شهوة أو نفار، حتى قال في إدراك الصوت إنه يحصل في الصماخ معنى. وربّما عبّر عنه بالإدراك. وقد حُكي عن الشيخ أبي القاسم قريب من هذا المذهب[٣٣].

والذي يدلّ على صحة ما اخترناه أنه، لو كان هاهنا[٣٤] معنى سوى إدراكه له مع الشهوة أو النفار، لصحّ أن يُدرِك الشيء على الحدّ الذي يشتهيه فلا يلتذّ، أو يُدركه على الحدّ الذي ينفر طبعه فلا يتألم[٣٥]، بأن لا يوجد المعنى الذي أشار إليه، أو يحصل ذلك المعنى فيلتذّ[٣٦] به أو ينفر طبعه عنه، من دون إدراك مع الشهوة أو النفار، إذ ليس بين الأمرَين تعلُّق من وجه معقول.

لأنه، إن أمكنت الشُبهة في وجه من وجوه التعلُّق، فهو بين الشهوة واللذّة. فإن الإدراك ليس بمعنى[٣٧] فيحصل بينه وبين غيره ضرب من التعلُّق[٣٨]. ولا يجوز أن يكون بين الشهوة واللذّة تعلُّق حاجةٍ، وإلا صحّ حصول المحتاج إليه مع عدم المحتاج، سواءً جُعِلت حاجته في الوجود أو في التضمين. ولا أن يكون بينهما تعلُّق الإيجاب، سواءً كان إيجاب علّة لمعلول، لِما قد تقدّم في اللون والجوهر[٣٩]، أو كان بينهما إيجاب السبب لمسببه، لأن محلّ أحدهما غير محلّ الآخر، فإن الشهوة تحلّ القلب واللذّة عنده[٤٠] تحلّ اللهاة. وإن كان يلزم صحة وجود السبب ولا مسبب لعارِض.

فإن قال: «إنّي أجعلُ[٤١] السبب في وجود اللذّة هو الأكل»، قيل له: الأكل هو مضغ وبلع، وهذا إنما يكون بالتفريق والاعتماد. وهذا يقتضي أن لا يفترق الحال بين تناوُله للحلو والمرّ[٤٢]، لأن صفة المحلّ

٣١ ص: ألماً أوّ لذّةً؛ م: لذّةً أو ألماً.
٣٢ ص: وإدراكه.
٣٣ راجع المسائل ١٧٠.
٣٤ أ: هناك.
٣٥ أ: يألم.
٣٦ م: ولا يلتذّ.
٣٧ انظر ص ٧٠٠–٧٠٧.
٣٨ ص: + ولا يجوز أن يكون بينهما تعلُّق.
٣٩ راجع ص ٥٥.
٤٠ أي أبي علي.
٤١ م: جعلتُ.
٤٢ ز: أو المرّ.

فيما يُولِّد السببُ لا تؤثّر، فلهذا، إذا اختصّ الخشب بحلاوة أو مرارة، لم يؤثّر في توليد الضرب للألم[٤٣]. ويفارق في هذا الوجه حصول القطع بالسيف، لأنه يحتاج إلى تداخُل الأجزاء، ولا يثبت ذلك إلا عند خشونة وحِدّة. فإن قال: «أجعلُ الطعم هو المُوَلِّد للّذّة أو الألم[٤٤]»، قيل له: إن الطعم لا يختصّ بجهة، فكيف يُولِّد في غير محلّه؟

فإن قال: «فغاية ما ذكرتم أنه كان يصح أن يُدرِك الشيء مع الشهوة فلا يلتذّ، أو مع النفار فلا يتألم به. وأنا أُجوِّز هذا. فإن الصفراوي يشتهي العسل، فإذا أدركه لم يقع به التذاذ»، [ص ٣٧ أ] قيل له: نحن قد احترزنا في الدلالة عن ذلك، لأنّا قلنا إنه «كان يجب أن يُدركه على الحدّ الذي يشتهيه فلا يلتذّ به». وهذا الصفراوي اشتهى إدراك العسل مُخلَّصاً عن غيره، فلما أدركه – وفي لسانه مرارة تُخالِط حلاوة العسل – فقد فَقَدَ الشرط. فلا يقدح في كلامنا ما قاله.

وأحد ما يُستدلّ [م ٥٧ أ] به في هذا الباب أن المعنى الذي أثبته وعلّق الالتذاذ به إمّا أن يكون مُدرَكاً أو لا يكون مُدرَكاً. فإن[٤٥] لم يكن من باب المُدرَكات، فالالتذاذ به مُحال. وإن جُعِل[٤٦] مُدرَكاً، فإمّا أن يكفي في الالتذاذ به إدراكه مع الشهوة، أو لا يكفي. فإن كفى فيه أن يُدركه وهو له مُشتهٍ، فهلا كفى إدراكه للطعم مع الشهوة له؟ وإن لم يكف دون أن يوجد معنى آخر، فالكلام فيه كالكلام في هذا المعنى، فيؤدّي إلى ما لا غاية[٤٧] له.

وقد قال أبو هاشم: «لو كان هاهنا معانٍ يرجع الالتذاذ إليها، لوجب أن يخلقها الله تعالى[٤٨] ابتداءً في أهل الجنة من دون خلق الأطعمة !». وربّما يُقلَّب هذا الكلام عليه فيقال: «يلزمك أن تقول بمثله في أهل النار، حتى يخلق فيهم التفريق ابتداءً دون أن يحصل باعتماد النار. فإن قيل إن في ذلك مزيد زجر، قيل له: وهكذا يحصل في مسألتنا مزيد رغبة».

وأحد ما قيل فيه أن عند العلم بأنه قد أدرك ما يشتهيه، نعلمه ملتذّاً على طريق الوجوب والاستمرار. ولو علّقناه بمعنى، لأدّى إلى الجهالات ولوجب إثبات معانٍ لا طريق إليها. يُبيّن ذلك أنه ليس هاهنا صفة تحصل مع جواز أن لا تحصل، فتُنبئ عن ثبوت معنى يوجبها، لأنّا لا نجد من أنفسنا أزيد مما ذكرنا[٤٩]، ولا حصل لتلك الصفة حكمٌ تُستدلّ به عليها. فيجب أن ننفي المعنى الذي قاله.

ويُبيّن صحة هذه الجملة أنه إذا كان الالتذاذ يقوى عند قوّة الشهوة ويضعف عند ضُعفها، فيجب أن يستند هذا الحكم إليها فقط. ثم لا فرق بين أن نجعلها مؤثّرةً ونجعل الإدراك شرطاً، أو نجعله مؤثّراً ونجعلها شرطاً.

[٤٣] ص: الألم.
[٤٤] ص: للألم.
[٤٥] ص: وإن.
[٤٦] م: جعله.
[٤٧] أ: نهاية.
[٤٨] أ: عز وجل.
[٤٩] م: ذكرناه.

ولك أن تقول: لو كان هاهنا[٥٠] معنيان ضدّان، لوجب أن يفتقر أحدهما إلى ما يفتقر الآخر إليه. فإذا احتاجت اللذّة إلى إدراك وشهوة، وجب في الألم مثله، وقد عرفنا فساد ذلك. والمُخلِّص من هذا لا يقع إلا بأن يُجعَل الجنس واحداً، أو يتغيّر الإسم عليه لمُضامّة هذه المعاني له.

وقد قيل: «لو كان يثبت في لذّة المُدرِك وألمه معنيان، لوجب وجود اللذّة مع النفار أو وجود الألم مع الشهوة، لمثل ما قدّمنا في حكم الضدَّين». إلا أن هذا يُبتنى على أنهما جنس الفعل. فأما إن جعلهما المُخالِف واقعَين على وجهَين بالشهوة والنفار، فذلك غير لازم.

فصل [في نفس المسألة]

ولا يمكن التوصُّل إلى إثبات هذا المعنى[٥١] بأن يقال: «إنه يُدرِك في لهواته مثل ما يجده الحاكّ لجربه، فيجب أن يثبت معنى كما قلتم هناك»، لأنه قد يصح صرف هذا الإدراك إلى الطعم، فمن أين أن هناك معنى زائداً غيره؟ فإن قال: «إنه يلتذّ بما يصح أن يألم به، فلا بدّ من معنى إذا حصل على أحد الوصفَين»، قيل له: إنما يحتاج إلى أمر زائد إذا كانت حاله مع الأمرَين على سواء، ومعلوم أنه إنما يلتذّ مع الشهوة ويتألم مع النفار. فإذا لم تكن الحال واحدةً، لم يحتج إلى معنى. فإن قال: «لو لم تكن هناك معانٍ حادثة، لم يصح وصف الله تعالى بالإثابة»، قيل له: قد يصح ذلك إذا جدّد الشهوة حالاً بعد حال، فيكون الحادث الشهوة دون ما قالوه. فإن قال: «فما اقتضى ثبوت معنى عند الضرب أو حكّ الجرب يقتضي مثله عند إدراك الحلاوة والمرارة»، قيل له: الذي قادت الضرورة إليه في الموضعَين جميعاً إثبات أمر مُدرَك يصح وقوع الالتذاذ به، [م ٥٧ ب] وقد أثبتناه[٥٢] هاهنا ورجعنا به إلى الطعم. فلا نحتاج إلى أمر زائد.

فإن بنى ذلك على أن «للمُلتذّ والآلِم حالَين يختصّ[٥٣] بهما، فلا بدّ من معنيَين يوجبانهما»، فعندنا لا حال للآلِم أكثر من إدراكه مع نفور النفس، ولا للمُلتذّ حال أكثر من إدراكه مع الشهوة، فالتفرقة بينهما ترجع إلى هذه الطريقة. وهذا هو الذي ذكره أبو هاشم في البغداديات، وهو أصحّ مما قاله في نقض الطبائع من ثبوت هذه الحال. والذي يدلّ على انتفاء هذه الحال فقدُ الطريق إليها، لأن أحدنا لا يجد عند تألُّمه والتذاذه أكثر مما ذكرنا[٥٤]، ولأنه[٥٥] كان يصح حصولها من دون ما ذكرنا، أو يحصل ما ذكرناه ولا تحصل هي، لأن ادّعاء تعلُّق حاجة بينهما لا يمكن، وإلا لزم صحة أن يحصل المحتاج إليه مع زوال المحتاج، كما ثبت مثله في كونه مُريداً ومعتقداً[٥٦].

[٥٠] ص: هنا.
[٥١] م: هذه المعاني.
[٥٢] ص: أتيناه.
[٥٣] كذا.
[٥٤] أ: ذكرناه.
[٥٥] أ: وإلا؟
[٥٦] انظر ص ٢٩، ٣٣٩، ٤١٤، ٤٧٢، ٥٢٦.

وبعد فإذا جعلوا الألم راجعاً إلى المرارة، فكيف يوجب الحكم - وهو في محلّ - لِما هو غير لمحلّه؟ وبعد فكان لا يصح من أحدنا أن يلتذّ بشيء ويألم بغيره في حالة واحدة، لأن حظّ هذَين المعنيَين في إيجاب صفتَين للجملة إحداهما بالعكس من الأخرى. لا أن لهما متعلَّقاً، [ص ٣٧ ب] كما نقوله في العلم والجهل، لأن هناك معلوماً ومجهولاً، ولا يمكن الإشارة إلى مثل ذلك. فكان يجب ما قلناه من الامتناع، وقد عرفنا خلافه. وبعد فإيجاب المعنى لِما يوجبه لا يقف على مقارنة غيره له. فكان يجب، متى وُجد هذا المعنى ولا نفار ولا شهوة، أن يثبت آلِماً مُلتذّاً. وإذا لم يصح ذلك، عرفنا أن المرجع به إلى ما ذكرناه فقط.

فصل [في كيفية إدراك الألم]

اعلم أن الألم هو من المُدرَكات. وكيفية إدراكه أن نُدركه[٥٧] بمحلّ الحياة فيه، فيفارق الحرارة وضدّها. وليس فيما يكفي في إدراكه مجرّدُ محلّ الحياة إلا هذه الأمور الثلاثة[٥٨]، وإلا الجوهر إذا أُدرِك لمساً. وصار ما ذكرناه من الحكم هو الطريق إلى معرفة صفة ذات الألم. فأما تسميته ألماً، فهو لمقارنة النفار، كما أن تسميته لذّةً هو لمقارنة الشهوة.

وقد أوجبا شيخانا حصول التألُّم عند التقطيع ووجوب مقارنة النفار له، وإن اختلفا في العلّة. فقال الشيخ أبو علي: «إنما وجب ذلك لأن الحيّ منا لا يخلو من شهوة ونفار»، على مثل طريقته في المحلّ. وجعل أبو هاشم الحياة مُضمَّنةً بهما، على ما نذكره في باب الحياة[٥٩].

فصل [في أن الألم إنما يحتاج في وجوده إلى محلّ بمجرّده، دون غيره من حياة أو وهي]

فأما كيفية وجوده، فالذي لا بدّ منه أن يحصل في محلّ، لأن وجوده لا في محلّ يُخرجه عن أخصّ ما هو عليه في[٦٠] ذاته من صحة إدراكه بالحياة في محلّها، وهذا يقتضي قلب جنسه. فأما الموجود منه، فإنّا نعلمه حالّاً في أبعاضنا لإدراكنا إيّاه، فلا يصح أن يوجد على خلاف هذه الطريقة لِما قد تقدّم.

واختُلف في هل يكفي في وجوده مجرّد المحلّ، أو يحتاج إلى أن تكون فيه حياة. فقال أبو علي: «لا يصح وجوده في الجماد»، وهو قول أبي القاسم[٦١]، وبهذا قال أبو هاشم أوّلاً، فأوجبوا الحاجة إلى الحياة.

[٥٧] م: يُدرَك.
[٥٨] يعني الألم والحرارة والبرودة.
[٥٩] راجع ص ٣٨٩.
[٦٠] ص: من.
[٦١] راجع المسائل ١٦٧.

ثم ذكر أبو هاشم في النقض على أصحاب[٦٢] الطبائع أنه يصح وجود جنس الألم في الجماد، وإن كان لا يُسمّى ألماً لأن تسميته بذلك تقتضي حصول النفار عنه مع إدراكه. وهو الصحيح، وإن كُنّا لا نُجوِّز أن يفعله الله تعالى، لأنه بمنزلة تقديم الفناء على الجوهر[٦٣]، لكن كلامنا هو[٦٤] في كونه مقدوراً.

والذي يدلّ [م ٥٨ أ] على ما قلناه أنه لا يرجع للألم حكمٌ إلى الجملة، وليس للآلِم بكونه آلِماً حال أزيد من إدراكه له. فإذا صح هذا، وصار حكمه راجعاً إلى المحلّ، صار بمنزلة غيره من الأعراض كالحرارة وغيرها، فكما جاز وجودها في الجماد، فكذلك الألم في جنسه. وليس لأحد أن يقول: «إن هذا يؤدّي إلى قلب جنسه»، لأنه يصح إدراكه على ضرب من التقدير بأن يوجد في بعض من أبعاضنا، فصار كالحرارة في أنها، إذا وُجدت في الجماد، لم ينقلب جنسها لصحة أن يُدركها أحدنا على بعض الوجوه. وعلى هذا صح أن يُدركه القديم جل وعز، وإنما لم يُدركه أحدنا لأنه يُدرِك الألم بمحلّ الحياة في محلّ الحياة.

فإن قال: «فهل يصح وجوده من جهة الله تعالى في الجماد على كل وجه؟»، قيل له: الأولى أن تكون صحة وجوده ابتداءً لا على وجه التوليد، لأن الذي يُولّده هو الكون، والشرط فيه انتفاء الصحة عن المحلّ. والصحة تأليف يحصل في محلّ الحياة، فإذا عري المحلّ عن الحياة، لم يصح وجود الألم فيه متولداً. هذا هو الذي حقّقه قاضي القضاة. وقد اختلفوا أيضاً في حاجته إلى الوهي والتفريق، وإن كان لا شُبهة في أن ما هو[٦٥] من فعلنا يحتاج إليه، لأنه يقع متولداً عنه. وإنما الخلاف فيما يحدث من جهة الله تعالى مبتدأً. فقال أبو علي: «لا يصح وجوده في جسم مُلتئم»، وجعله محتاجاً في وجوده إلى الوهي، لا لأنه سبب[٦٦] لأنه لا يُجوِّز أن يفعل الله[٦٧] بالأسباب[٦٨]، وأجراه مجرى الصوت في حاجته عنده إلى الحركة[٦٩]. والذي قاله أبو هاشم أنه لا يحتاج إليه إذا وقع من الله مبتدأ. والأصل فيه أن الألم حكمُه مقصور على محلّه، فيجب أن لا[٧٠] يحتاج إلا إليه، كالكون وغيره. يُبيّن هذا أنه لا شيء من الأعراض يحتاج في وجوده إلى التفريق، وإن كان فيها ما يحتاج إلى التأليف، كأفعال القلوب[٧١] وغيرها.

وقد قيل إنه «إذا لم يجز وجوده في الجزء المنفرد بل يحتاج إلى أجزاء مبنيّة مؤلّفة، فلو احتاج إلى الافتراق كاحتياجه إلى التأليف، لاحتاج إلى ضدّين». لكن هذا الوجه يُبتنى على حاجته في الوجود إلى الحياة، وقد تقدّم فساده.

٦٢ ص: أهل.
٦٣ يعني كونه عبثاً، انظر ص ١٠٩.
٦٤ أ: -هو.
٦٥ أ: في أنه؛ ص: في أن ما كان.
٦٦ م: + مُثبَت.
٦٧ ص: + تعالى.
٦٨ انظر ص ٣٤٣.
٦٩ انظر ص ١٨٦.
٧٠ ص: فلا.
٧١ من حيث أنها تحتاج في وجودها إلى بنية مخصوصة للقلب.

وقد قيل أيضاً: «إن الكونَين في المكانَين ضدّان. فإذا قُطِّع الحيّ في هذا المكان، وَجَدَ من الألم ما يجده لو حصل التقطيع في مكان آخر، فكيف يحتاج إلى ضدَّين؟». ولقائل أن يقول: «يحتاج إليهما على البدل، فما المانع منه؟».

وقد قيل[٧٢]: «إن المنقرس[٧٣] والمُصدَّع تحصل فيهما آلام عظيمة على حدّ، لو كان هناك تفريق تحتاج في وجودها إليه، للزم حصول التفريق الكثير، وقد عُرِف خلافه». إلا أن لقائل أن يقول: «ليس يجب أن تتساوى أجزاء التفريق وأجزاء الألم[٧٤]، بل القليل من الوهي يكفي في حصول الآلام الكثيرة، كما أن مع القليل من بِنية القلب يصح وجود العلم الكثير».

فأما الشيخ أبو علي، فقد احتجّ بأن «الجرح إذا اندمل، زال الألم لفقد ما يحتاج في الوجود إليه». وجوابنا أنه قد يصح أن تكون علّة زوال الألم أن الشرط في توليد الكون له لم يوجد، وهو زوال الصحة. ويجوز أن يقال: إن الجرح متى كان منفتحاً، فالألم يوجد لتفجُّر الدم وتوليد التفريق للألم. [ص ٣٨ أ] فإذا اندمل، لم يثبت السبب المُولِّد له. وإذا كان هذا مُجوَّزاً، فمن أين أن حاجة الألم في وجوده إلى الوهي والتفريق؟

فصل [في أن الألم مقدور لنا، إلا أنه على طريق التوليد فقط]

الألم هو من الأجناس المقدورة لنا، لوقوعه بحسب أحوالنا وبحسب ما نفعله من أجزاء الوهي، لكنه مُلحَق بالأجناس [م ٥٨ ب] التي لا يصح منا أن نفعلها إلا متولدةً كالصوت والتأليف، فسبيله سبيلها[٧٥]. وهذا ظاهر لأنه يتعذر علينا الإيلام من دون تقطيع، ويتعذر إيجاد اللذّة من دون حكّ الجرب. ولو كان ذلك مقدوراً له[٧٦] ابتداءً، لصح أن يفعله من دونه لأنه يستضرّ بالحكّ. فيثبت أنّا إنما نقدر على فعله متولداً.

وهذا الحكم لا يجوز تعليله بعلّة لأنّا، إن جعلنا العلّة كوننا قادرين بقدرة، لم يصح لأنّا قد نُوجِد الكثير من الأجناس مبتدأً، فكيف نجعل الحاجة إلى السبب لأجل القدرة؟ وهذا هو الواجب في غيره من الأجناس التي لا يصح فعله إلا متولداً. فأما القديم جل وعز، فلا بدّ من قدرته على فعله مبتدأً، وإلا لزمت الحاجة إلى السبب وهي تابعة للحاجة إلى القدرة. ولولا أن الأمر كذلك، لزم أن لا يكون أحدنا محتاجاً في فعله إلى السبب. ولا يصح أن نجعل الحاجة إلى السبب راجعةً إلى نفس الفعل، كحاجته إلى نفس المحلّ أنها[٧٧] ترجع إليه، لأنه قد يبطل السبب ومسبَّبه موجود. فيجب رجوع الحاجة إلى الفاعل.

[٧٢] أ: وقيل.
[٧٣] أي المُصاب بالنِقرِس.
[٧٤] أ: الآلام.
[٧٥] أ: سبيلهما.
[٧٦] كذا، أي للمرء.
[٧٧] ص: وأنها.

فإن قال: «هلا كان وجوده من جهة القديم لا يصح إلا عن سبب، ثم لا يقتضي الحاجة إليه، كما أن ما يوجد عن سبب مُحال وجوده لا عنه، ولم يقتض ذلك أن يحتاج عز وجل إلى ذلك السبب؟»، قيل له: إن الأغراض لا تتعلق بالأعيان وإنما تتعلق بالأجناس. متى لم يصح أن يفعل مثل هذا الفعل، في الغرض المقصود إليه، إلا بسبب، لزمت الحاجة إليه. ولا تلزم الحاجة إذا لم يصح في فعلٍ بعينه[٧٨] إلا أن يفعله بسبب. فبانت التفرقة[٧٩] بينهما.

فأما الذي يُولّده، فهو التفريق بشرط انتفاء الصحة، على ما نُبيّنه في باب الأكوان[٨٠]. وصحة هذه الشريطة توجب استحالة وجود جنس الألم من أحدنا في محلّ واحد، وإن صح من جهة الله سبحانه، لأن التفريق لا يحصل[٨١] في جزء واحد بل يحتاج إلى ما يزيد عليه.

فصل [في أن اللذّة كالألم من هذا الوجه]

والطريقة التي ذكرناها في الألم ثابتة في اللذّة، لا سيما وقد بيّنّا أنهما من جنس واحد. وقد ذهب أبو علي إلى أن اللذّة مقدورة للقديم جل وعز خاصّةً دوننا. ومتى أراد بذلك المعنى الذي يُثبته هو عند إدراك الباقيات[٨٢]، فقد بيّنّا أنه ليس هناك معنى، فضلاً عن أن يوصف أحد من القادرين بالقدرة عليه. وإن أراد المعنى الذي يجده الحاكّ لجربه، على ما يقتضيه ظاهر كلامه، فقد ثبت أن الطريقة فيه وفي الألم الذي يجده عند التقطيع واحدة، فالفرق بينهما متعذر.

فصل [في أن الألم غير باقٍ]

اعلم أن البقاء على الألم مستحيل، وإلا لزم أن لا ينتفي أيضاً إلا بعدم المحلّ، لأن وجوده مقصور على مجرّد المحلّ، فلا يتأتّى فيه أن يقال: «ينتفي لفقد ما يحتاج في وجوده إليه». ولا ضدّ له فيقال إن وجوده يؤثّر في انتفائه. فكان يلزم أن يبقى أبداً، وقد عُرِف فساد ذلك.

فصل [في أن الألم كله متماثل]

وهو جنس واحد، لا اختلاف فيه ولا تضادّ ولا له ضدّ. وإنما أوجبنا تماثُله لاشتراك الكل في صحة إدراكه بمحلّ الحياة في محلّ الحياة، وهذا[٨٣] الحكم المُنبئ عما عليه في ذاته، كما نقوله في تماثُل التأليف

٧٨ م: نفسه.
٧٩ أ: الفرقة.
٨٠ راجع ص ٢٦٨.
٨١ م: لا يصح.
٨٢ انظر ص ١٦٨.
٨٣ لعل الصحيح: + هو.

لأجل اشتراك الجميع في الافتقار إلى محلَّين عند الوجود[٨٤]، وكما نقوله في الفناء لأجل اشتراك الكل في صحة انتفاء الجوهر به[٨٥]. ولا يقدح فيما قلنا أن يُدركه القديم جل وعز لا على هذا الوجه، لأنه لا يُخرج عن صحة أن يُدركه أحدنا بمحلّ الحياة في محلّها، سواءً وُجد في الجماد[٨٦] أو في غيره. فقد صح تماثُل الآلام.

وقد جرى للشيخ أبي هاشم [م ٥٩ أ] ما دلّ على أن ما كان من الآلام فعلاً لنا فهو جنس واحد، لوقوع الجميع متولداً، وأن ما كان فعلاً لله عز وجل يختلف حاله، فقد يتماثل وقد يختلف. والصحيح خلافه، لأن كيفية إيقاع الفعل مبتدأً أو بسبب لا يصير وجهاً في التماثُل والاختلاف. ولكيفية الإدراك حظّ في معرفة ذلك، ولأجل هذا يصير الالتباس على الإدراك طريقاً للتماثُل، والافتراق فيه دليلاً على الاختلاف.

وأما إثبات الضدّ للألم، فلا يشتبه الحال فيه إلا في اللذّة. وقد بيّنّا أنهما من جنس واحد لاتّفاقهما في صحة الإدراك بمحلّ الحياة في محلّ الحياة.

فصل [في أن الحيّ لا يجوز أن يلتذّ ويألم بالشيء الواحد]

وليس يجوز في الشيء الواحد أن يلتذّ المُدرِك بإدراكه ويتألم بإدراكه، لأنه يحصل مع أحدهما الشهوة ومع الآخر نفور الطبع، وهما ضدّان في الحقيقة إذا كان متعلَّقهما واحداً. وليس يتعلقان إلا على وجه واحد، فيفارق تعلُّقُهما تعلُّقَ العلم والجهل، فلهذا صح أن نعلم الشيء على وجه وأن نجهله [ص ٣٨ ب] على وجه آخر[٨٧]. فأما[٨٨] من أدرك الخلّ وفي فمه تشبيط، فليس تألُّمه والتذاذه بشيء واحد، بل يلتذّ بطعم الخلّ، ويألم بما يحصل[٨٩] من التفريق الذي يوجد عند الصبّ، لأن بما يفعله من الاعتماد يغوص، ثم يتراجع بما فيه من الاعتماد صعداً، ويفور لاختصاصه بأجزاء نارية. وما يجده أحدنا من الدغدغة، فهو أجزاء تقترن بها الشهوة وأجزاء يقترن بها النفار، فلا ينقض ما منعنا منه.

فأما إذا جُعِل الألم راجعاً إلى ما يبقى من المرارات، صح التذاذ الحيّ به مرّةً وتألُّمه أخرى. وهو في حيَّين أظهر، فلهذا يشتهي الظبْي شحم الحنظل ويلتذّ بإدراكه، وأحدنا يألم به. وهذا بيّن في الباقيات. لكن الألم في الحقيقة هو الحادث، وليس فيما هو حادث ما يُلتذّ به ويُتألم بإدراكه وهو شيء واحد، إلا بعد أن نجعل الطريق في الإدراك مختلفاً بأن نُقدِّر صفيحةً من أجزاء لا تتجزّى يلتذّ أحدنا بإدراكها لمساً، ويألم بإدراكها رؤيةً، وإن كان المُدرَك في الحالَين واحداً.

[٨٤] انظر ص ٢٩٩.
[٨٥] انظر ص ١١٢-١١٣.
[٨٦] ص: الجمادات.
[٨٧] انظر ص ٦٤٤-٦٤٥.
[٨٨] م: وأما.
[٨٩] ص: يتألم بما حصل.

وقد قيل على وجه التقريب: إذا كانت هاهنا[٩٠] ثلاثة أجزاء، وبين أحدها وبين صاحبه جرب، وليس بينه وبين الثالث هذا المعنى، فإذا حصل التفريق التذّ بإدراكه من إحدى الجهتَين دون الأخرى.

فصل [في أن الألم إنما يُدركه مَن وُجد فيه]

اعلم أن الألم الموجود في بعض الحيّ منا لا يصح أن يُدركه إلا هو وإلا القديم جل وعز، وإن كان جل وعز لا يوصف بالألم واللذّة لاستحالة الشهوة والنفار عليه. وأما غيره وغير من وُجد فيه، فمُحال أن يُدركه لأنه لا يبقى في الثاني فيُدركه من بعد، وإدراكه موقوف على محلّ الحياة في محلّ الحياة. وقد يجوز أن يعلمه غير مَن وُجد فيه بطريق غير الإدراك، إلا أن[٩١] إدراكه[٩٢] والحال ما ذكرنا غير جائز.

ثم ينقسم الموجود في بعض الحيّ، فربّما كان من باب ما لا يصح إلا أن يُدركه هو، وربّما كان بخلافه.

فالأوّل هو ما يفعله في نفسه في الأجزاء التي لا بدّ منها في كونه حيّاً، لأنه إذا صار سِمَناً لغيره وصار خارجاً عن كونه حيّاً، فلا يصح وجود هذا الألم ممن قد صار غذاءً له لخروجه عن كونه قادراً، وإنما يصح أن يُدرِك ما دام قادراً. وهذا يوجب أن لا يُدركه غيره، لأن وقوعه من غيره مُحال كاستحالة وقوعه وقد خرج عن أن يكون قادراً.

وأما الثاني، فهو بأن يوجد الألم في الأجزاء الزائدة فيصح، كما يألم[٩٣] به زيد، أن يألم[٩٤] به عمرو، بأن يتّصل بجسمه[٩٥] على طريق[٩٦] الزيادة، لا أن محلّه يتغيّر، فإن[٩٧] ما يوجد في محلّ لا يصح وجوده إلا فيه. فهذا الألم الموجود في الزائد من الأجزاء، كما يصح أن يألم به أحدهما، يصح أن يألم به الآخر، ويفارق حاله حال ما يوجد في أجزاء الأصل. فهذا هو الذي يمكن ذكره، والله أعلم به. فأما إذا اتّصل أحد الحيَّين بالآخر، فلا يجوز أن يألم أحدهما بما يألم به الآخر، [م ٥٩ ب] لأن اتّصالهما كشدّهما بحبل واحد، ولا يصيران حيّاً واحداً والحال هذه، فلا يجب فيما يُدركه أحدهما في محلّ حياته أن يُدركه الآخر.

[٩٠] أ: هناك.
[٩١] ص: لأن.
[٩٢] م: + له.
[٩٣] ص: يتألم.
[٩٤] ص: يتألم.
[٩٥] م: به.
[٩٦] م: سبيل.
[٩٧] م: بأن.

القول في الأصوات والكلام

اعلم أن الأصوات هي من أظهر المُدرَكات، فنفيُها غير ممكن. وإدراكها هو بهذه الحاسّة المعروفة، فلا يصح أن تُدرَك بغيرها. وفي كيفية إدراكها كلام نذكره في باب الإدراك إن شاء الله[1]. والذي يجب أن نتكلم فيه إثبات الصوت معنىً غير نفس الجسم وغير صفة له، فيثبت لنا تفصيله.

وقد حُكي عن إبراهيم النظّام أنه جعل الصوت جسماً ينقطع بالحركة فنسمعه بانتقاله إلى الأذن[2]، وأن الكلام هو حركة اللسان. والذي يُبطِل كونه جسماً ما قد عرفنا[3] من تماثُل الأجسام واختلاف الأصوات، فيجب أن يكون أحد الأمرَين غير الآخر. وبعد فكان يجب، إذا صح تماثُل الأجسام، أن تُدرَك أجمع سمعاً كما أُدرِكت متحيّزةً، وأن تُدرَك أجمع بصفة الراء والزاي كالتحيُّز. وكان يجب، إذا وجب أن يُرى متحيّزاً، أن يُرى راءً أو زاياً، لأنهما صفتان له مستحَقّتان على سواء، وهذا يوجب أن يفرق الأصمّ بين الراء والزاي بالبصر. وبعد فلو كان جسماً، لم يكن ليُدرَك إلا بطريقة المجاورة والانتقال كما لا يُدرَك لمساً إلا عند التجاوُر، لأن مخالفة حاسّة العين لحاسّة الأذن ليس[4] بأكثر من مخالفتها للّمس. وبعد فكُنّا لا نقدر عليه لتعذُّر فعل الأجسام منا[5]، وهذا يوجب أن تكون الأصوات أجمع مُضافةً إلى الله تعالى، وإن كان فيها أمر بقبيح ونهي عن حسن وكذب وغير ذلك. وبعد فكان يجب صحة البقاء عليه، لأن هذه القضية[6] واجبة في الأجسام.

وقد قال الشيخ أبو علي إن هذا يقتضي أن يكون الصوت المسموع من الأجسام كامناً فيها ككمون النار في المقدحة، فيخرج بالقدح كما تخرج النار بالقدح. إذ لا يمكن [ص ٣٩ أ] أن يكون الصوت نفس

[1] راجع ص ٧١٥-٧١٩.
[2] م: الآذان.
[3] م: عرفناه.
[4] كذا.
[5] ص: علينا.
[6] م: الصفة.

الحجر، وإلا لزم سماعه من دون ضرب. ولو كان كذلك لوجب، إذا أكثرنا من قرع بعض الأحجار على بعض، أن نصير في آخِر الأمر بحيث لا نسمع منه الأصوات[٧] كدبيب النمل، ولو كان مثل أحجار الرحا، كما أنّا إذا أدمنا القدح، قلّت النار فلم تخرج بالقدح على مثل ما كان أوّلاً، وقد عرفنا[٨] فساده.

فأما أبو هاشم، فقد قال: «لو كان الصوت جسماً، لصح أن يُبنى منه حائط أو دار!». إلا أن ذلك ضعيف، لأنه ليس من حقّ الجسم أن يصح فيه ما ذكره من دون أن يختصّ بكثافة، والأجسام اللطيفة لا يصح فيها هذا الوجه.

وإذا أبطلنا كونه جسماً، فقد بطل كونه متحيّزاً، لأن القول بأنه جسم يقتضي تحيُّزه، فما يُبطِل أحدهما يُبطِل الآخر ولا نحتاج إلى إفراد ذلك بالقول.

فأما القول بأنه صفة للجسم[٩]، فلا يصح لأنه كان يجب أن يجري مجرى التحيُّز لأنه يُدرَك[١٠] عليه، وهذا يقتضي استمرار إدراك الصوت كما يستمرّ إدراكه متحيّزاً. وكان يجري مجرى أخصّ الأوصاف، فكان يجب أن يُسمَع متحيّزاً كما يُسمَع على تلك الصفة. وكان، إذا ثبت في الكلام ما هو قبيح، يرجع القُبح إلى الجسم، فكان لا يُستحقّ الذمّ عليه لأنه من فعل الغير[١١]. وبعد فكان لا يصح أن نعلم الصوت إلا بعد العلم بما يتعلق به، لأن هذه[١٢] حال الصفة والموصوف. ومعلوم أن أحدنا، لو حصل في فلاة[١٣] ووجد الصوت، لأدركه وعَلِمه، وإن لم يُجوِّز خلق شيء سواه.

فأما قول النظّام في الكلام إنه حركة اللسان، فيجب أن ننظر. فإن كان خلافه في عبارة، فالمتعالَم من حال أهل اللغة أنهم لا يُسمّون ما وُجدت فيه الحركة متكلماً، ولا حركته كلاماً. وقد يُحرِّك أحدنا لسانه، فلا تكون تلك الحركة كلاماً. وإن خالف في المعنى، فهو أبعد[١٤] لأن الحركة يحصل بها الجسم في جهة دون الكلام، ويصح منا فعل الحركة في كل محلّ دون الكلام، إلى غير ذلك من الوجوه.

وأبعد من هذا الخلاف قول من زعم أن الكلام هو القدرة على الحروف، لأنّا نعلم مغايرة القدرة للكلام. ولو جاز هذا، لجاز أن نجعل الكتابة هي القدرة على التأليف المخصوص، ثم كذلك في جميع الأفعال.

فصح بهذه الجملة تفصيل الصوت.

٧ كذا، ولعل الصواب: إلا صوتاً، أو: الأصوات إلا.
٨ م: عُرِف.
٩ ص: الجسم.
١٠ أي الجسم.
١١ أي فعل الله.
١٢ ص: هذا.
١٣ م: + من الأرض.
١٤ م: فأبعد.

فصل [في أن الصوت من مقدوراتنا]

والصوت من الأجناس المقدورة لنا، وإن كُنّا لا نفعله إلا بسبب هو الاعتماد، كما قلنا في الألم والتأليف إنّا لا نقدر على فعلهما إلا بسبب. ولا بدّ من أن يصح من القديم تعالى أن يفعل ذلك كله مبتدأً لِما تقدّم القول فيه. وإنما نعلم كونه مقدوراً لنا بوجوب حصوله على حسب قصدنا وداعينا[١٥]، ووجوب انتفائه بحسب كراهتنا وصارفنا[١٦] مع السلامة، ولا بدّ من حاجته إلينا، [م ٦٠ أ] ولا وجه لأجله يحتاج إلينا إلا الحدوث.

وبعد فصحة الأمر به والنهي عنه والمدح عليه أو الذمّ تقتضي ذلك، فإن أحدنا مذموم على الكذب والأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، ولولا أنه من فعلنا وإلا وجب[١٧] إضافته إلى الله تعالى، وأن نكون مذمومين على فعل الغير. ولا يمكن أن يُجعَل الكذب[١٨] والأمر بالقبيح، وغيرهما مما يُذَمّ أحدنا عليه، أمراً سوى الحروف المسموعة. وهي من فعلنا، على ما ذكرناه[١٩].

فإن قال: «هلا كان الذي يتعلق بأحدنا من الأصوات هو نقلُه لها عن أماكنها أو تحصيله إيّاها على صفة؟»، قيل له: هذا يقتضي كونها أجساماً، وقد بيّنّا فساد ذلك من قبل.

فصل [في أن الصوت غير باقٍ]

والبقاء مستحيل على الأصوات، وإلا كُنّا نُدركها في الثاني والثالث، لأنه لا تأثير له[٢٠] في قطع الإدراك إذا كان المُدرَك على الصفة التي يُدرَك عليها، والواحد منا على الصفة التي معها يُدرِك ولا مانع.

وقد ذهبت الكرّامية إلى بقاء الصوت، وجعلوا إدراكه موقوفاً على حال الحدوث. وكان عندهم أن الانتفاء مُحال وقوعه أصلاً، وإن كان قد يُدرَك في حال دون أخرى. إلا أن الحدوث لا حظّ له في إدراك ما يُدرَك، وإن كان له حظّ المنع، ولهذا يصح إدراك اللون والطعم في حال بقائهما. ولولا أن الإدراك يتعلق بالصفة المقتضاة عن صفة الذات، وهي لا تثبت لولا الوجود، لصح إدراك المعدوم.

وبعد فلو بقي الصوت، لكان يجب أن لا يُعدَم إلا بعدم[٢١] المحلّ الجاري مجرى الضدّ له، لأنه لا ضدّ له في الحقيقة، وليس يحتاج في وجوده إلى أمر زائد على المحلّ.

[١٥] م: ودواعينا.
[١٦] م: وصوارفنا.
[١٧] ص: وجبت.
[١٨] أ: فعل الكذب.
[١٩] ص: ذكرنا.
[٢٠] يعني البقاء.
[٢١] ص: إلا بعد عدم.

وأيضاً فكان عند بقائه لا يكون قولنا «زيد» بأن يصير «زيداً» أولى من أن يصير «ديزاً» أو «يزداً»، وإنما يُسمَع على ما قلنا إذا كان عند وجود الياء تُعدَم الزاي، وعند وجود الدال تُعدَمان جميعاً. ولا يمكن أن يقال «إنه يُدرَك على حدّ ما حدث»، لأنه غير ممتنع أن تبقى الزاي والياء، فلا تُدرَكان حتى توجد الدال فتُدرَك وقعةً واحدةً، فيلزم ما قلناه.

فصح أن البقاء ممتنع عليه كامتناعه على الألم.

فصل [في أن الأصوات متماثلة ومختلفة. أما أن تكون المختلفة منها متضادّةً، فالواجب فيه التوقُّف]

يقع في الأصوات تماثُل واختلاف[٢٢]، وفي [ص ٣٩ ب] تضادّها كلام. وإنما يمكننا أن نُحقِّق[٢٣] ذلك مُفصَّلاً متى قدّرنا الصوت تقدير الحروف فيثبت التمييز، وإن كان في الجملة نعلم أن في صرير الباب ما يخالف صوت الأوتار وفيه ما يشابهه.

فالزاي مثل الزاي، والراء مثل الراء، وكذا الحال في غيرهما من الحروف. والطريق إلى بيان تماثُلها هو ما تقدّم في بيان تشابُه[٢٤] السوادَين. وكذلك مخالفة الراء للزاي معروفة بمثل ما نعلم به مخالفة البياض للسواد. فأما أحد الحرفَين، إذا وُجد بصوت جهير، فليس بمُخالِف لِما هو أخفى منه لأن الفصل فيهما راجع إلى كثرة أجزاء أحدهما دون الآخر، فهو نظير ما قلناه في الحالك وما ليس بحالك. وقد يقع الفصل بين الحرفَين لأمر يرجع إلى اقتران حرفٍ مُخالِفٍ بأحدهما[٢٥] دون الآخر، كالهمزة والتنوين.

وقد جرى في كلام أبي هاشم في الزاي المضمومة أنها مُخالِفة للمفتوحة. وقياس قوله، إذا قال بتضادّ المختلف من الحروف، يقتضي الحكم بتضادّ هاتَين الزايَين وما أشبههما. ووجه الشُبهة في ذلك ثبوت الفصل بين هذَين الحرفَين. إلا أنه يمكن صرفه إلى ما يقارنه من الحرف الزائد، ولأجل هذا تصير الضمّة واواً عند الإشباع كما تصير الكسرة ياءً عند الإشباع، فلا يدلّ على اختلاف الزايَين. فأما إذا كان أحد الحرفَين ساكناً والآخر متحركاً، فلا يقتضي ذلك الاختلاف بينهما. ومُرادنا بأنه «متحرك» لا حلول[٢٦] الحركة فيه، لأنه يستحيل على العرض حلول العرض فيه، وإنما الغرض أنه ليس يكفي في النطق به مجرّده دون مُضامّة حرف آخر له مفعول بحركة واعتماد. وإذا كان ساكناً، فهو الذي كفى في النطق به مجرّداً من غيره.

فأما القول في تضادّ الحروف، فقد كان الشيخان يذهبان إلى تضادّ ما اختلف منها، وهذا ظاهر قول الشيخ أبي القاسم[٢٧]. [م ٦٠ ب] وتوقّف الشيخ أبو عبد الله في تضادّها. وهو الذي قال به قاضي القضاة

[٢٢] ص: التماثُل والاختلاف.
[٢٣] أ: نتحقق.
[٢٤] م: تماثُل.
[٢٥] ص: لأحدهما.
[٢٦] م: لا لحلول.
[٢٧] راجع المسائل ٢٦١.

في أكثر كُتُبه، إلا ما ذكره في شرح كشف الأغراض عن الأعراض، فإنه قطع هناك على زوال التضادّ بين الحروف المختلفة. والصحيح هو التوقُّف.

أما القطع على تضادّها بأن يقال إنه يستحيل منا إيجاد حرفَين منها في محلّ واحد لا لشيء سوى التضادّ، فلا يصح بل يجوز أن تكون العلّة احتياجنا في فعل كل حرف إلى آلة مخصوصة، وفقدُ ذلك يوجب التعذُّر، لا التضادّ. وليس هو مما يوجب للحيّ حالاً فيكون مُوجَب أحدهما ضدّ المُوجَب عن الآخر، ويصير ذلك دليلاً على تضادّ الحروف. ولا هو مما يوجب لمحلّه حكماً يتضادّ عليه، وليس هو أكثر من وجود الصوت فيه. وليس هو مما يقتضي هَيئةً لمحلّه فيُقاس على اللون[٢٨]، لأنه ليس يُدرَك على حدّ إدراك المحلّ فيكون المختلف منه يقتضي هَيئتَين، ويصير هذا مُوجِباً للتضادّ على ما نقوله في اللون وغيره، لأن هذه القضية إنما تجب متى كان الطريق إلى إدراك الأمرَين واحداً، وهذا مفقود في الأصوات والحروف.

ولا يبقى مما يشتبه الحال فيه إلا أن يقال إن إدراك الحروف مقصور على حاسّة واحدة، وقد اختلفت[٢٩] عليها، فوجب التضادّ كالألوان وغيرها، على ما يقوله أبو هاشم[٣٠]. وهذا أيضاً غير مستقيم، لأن تضادّ اللون هو لِما حصل[٣١] لبعضه من الصفة التي تُعاكِس صفة البعض، حتى لو قدّرنا إدراكهما بحاسّتَين لم يخرجا عن التضادّ. ولولا أن الأمر على ما قلناه، لكان لا يصح فيمن لا يعتقد إدراكهما أن يعرف تضادّهما عندما يعرف صفة كل واحد منهما. بل كان يلزم أن لا تعرف الأشعرية تضادّ اللونَين إذا لم تجعلهما[٣٢] مقصورتَين في الإدراك على حاسّة واحدة، بل تُجوِّز إدراكهما بكل الحواسّ[٣٣]. وإنما كان كذلك لأنه لا يجوز أن يُعرَف التضادّ إلا بعد العلم بجهة التضادّ، إمّا على جملة أو تفصيل. فصح أنه لا دليل يقتضي تضادّ الأصوات.

وأما القطع على زوال التضادّ بينهما[٣٤]، فإمّا أن يُنصَر بأن ذلك لو ثبت، لكان حكماً من الأحكام، فلا بدّ فيه من دلالة. وهي مفقودة، فوجب القطع على نفي التضادّ، كما إذا فقدنا هذه الطريقة في المعاني نفيناها. وهذا أيضاً لا يصح، لأنه قد نُجوِّز الأحكام ولا دلالة، كتجويزنا إدراك الفناء إلى ما شاكل ذلك. وإنما يجب عند عدم الدليل نفي الحكم متى كان الحكم مُوجَباً عن الذات لا يقف على اختيار مختار، أو أن يكون، متى لم تثبت الدلالة، قدح في حكمة الحكيم. فأما عند فقد هذَين الأمرَين، فلا يجب عند عدم الدلالة القطع على نفي الحكم.

[٢٨] م: الألوان.

[٢٩] ص، م: اختلف.

[٣٠] انظر ص ٥٤٦ و ٧١٠.

[٣١] ص: يحصل.

[٣٢] ص، م: يجعلوهما.

[٣٣] الحقّ أن الأشعري، على ما حكى عنه ابن فورك، كان يذهب هذا المذهب لا في الأوان (أو غيرها من الأعراض) بل في الأجسام: «كان يقول إن الجسم يُدرَك بحاسّة السمع والبصر والذوق والشمّ واللمس» (مجرّد ٢٦٣).

[٣٤] كذا، والصحيح على الأرجح: بينها.

فوجب التوقُّف فيما قلناه من تضادّ الحروف. ومتى توقّفنا في تضادّها، لم يؤدّ إلى كون [ص ٤٠ أ] الذات على صفة لا يصح منا أن نعرفها، لأنها إذا تضادّت، فهي كما لو لم تكن كذلك فيما هي عليه في ذاتها[٣٥]، وإنما نعدم العلم بتأثيرها في غيرها، لا العلم بما يرجع إلى ذوات الحروف وأعيانها.

فصل [في أن الخرس والسكوت ليسا بضدَّين للكلام. وكذلك الطفولية والبهيمية]

وكما لا يُضادّ بعض الحروف بعضاً، فلا ضدّ لها من غير هذا القبيل. والذي يشتبه الحال فيه هو الخرس والسكوت. وليس بينهما وبين الكلام تضادّ[٣٦] لأن الخرس فساد يلحق آلة الكلام، وهذا يكون بمعانٍ كثيرة من رطوبة مُفرِطة أو جفاف مُفرِط، ولا يجوز في المعاني المختلفة أن تنفي شيئاً واحداً. ومتى جُعِل عجزاً، فالذي يُضادّه هي القدرة، فكيف يُضادّ الكلام مع اختلافهما؟ ولا بدّ، متى جُعِل عجزاً، أن يختصّ اللسان وإلا، فإذا شاع في أجزاء الحيّ حتى لا يتأتّى منه التصرُّف، فهو زَمِنٌ. وبعد فلو كان ضدّاً للكلام في الحقيقة، لم يصح وصف القديم تعالى بالقدرة على خلق الكلام في لسان الأخرس. وعلى هذه الطريقة صح أن يتكلم أحدنا بما في الصدى، مع وجود الخرس في تلك الحال؛ وصح أيضاً أن يفعل أحدنا سبب أقلّ الحروف، ثم يخرس في حال وجود الكلام. ولو كان ضدّاً، لم يصح أن يجامعه لأن التضادّ راجع إلى آحاد الشيء دون جُمَله.

وبهذه الطريقة نمنع من كون السكوت ضدّاً للكلام، لأنه يصح أن يكون ساكتاً في حال هو متكلم بما في الصدى، ومتكلم بسبب قد أوجده في الأوّل، وعند وجود مسببه يكون ساكتاً. ويصح أن يتكلم بآلة وهو ساكت بالأخرى، لو كانت له آلتان. هذا وحقيقة السكوت أن لا يفعل الحيّ القادر على الكلام سببه في [م ٦١ أ] لسانه في الوقت الذي كان يصح منه ذلك، لأنه قد يُحرِّك لسانه وهو موصوف بالسكوت، لما كان الذي فعله ليس من أسباب الكلام. وقد لا يفعل سبب الكلام في الوقت الذي يستحيل ذلك منه، بأن يكون حال[٣٧] حدوث القدرة، ولا يوصف بأنه ساكت. فإذا صح أن حقيقته ما ذكرناه، وهي راجعة إلى النفي، فكيف تثبت المُضادّة؟ ومتى رجعنا بالسكوت إلى تسكين اللسان عن أسباب الكلام، فالذي يُضادّ السكوت هو الحركة دون الكلام! وكيف يصح هذا، مع أن الحركة قد تقع من جنس السكون فكان يجب مُضادّته لها أيضاً؟ وبعد فقد صح من الله تعالى إيجاد الكلام في المحلّ الساكن. ويصح منا إيجاد الحرف الواحد في محلّ ساكن، لأن الحركة إنما نحتاج إليها حال حدوث الاعتماد، لكونها شرطاً في التوليد[٣٨].

٣٥ أ: ذواتها.

٣٦ بخلاف قولَي أبي القاسم (المسائل ١٦٣) والأشعري (مجرّد ٦٨).

٣٧ أ: حاله. ولعل الصواب: حاله حال.

٣٨ انظر ص ١٨٩.

وقد جعل الشيخ أبو إسحاق الدلالة على أن لا ضدّ للكلام أنه «كان يجب أن يكون مُدرَكاً بهذه الحاسّة المخصوصة، كما يثبت في سائر المتضادّات. ومعلوم أن الخرس والسكوت لا يُدرَكان بهذه الحاسّة، فوجب نفي التضادّ بينهما وبين الكلام». إلا أن في ذلك رجوعاً إلى الوجود، فيجب أن يُعتمد ما تقدّم وأن يكون المانع من الجمع بين الخرس والسكوت والكلام ما يجري مجرى التضادّ على ما قلناه.

فأما من زعم أن البهيمية والطفولية تُضادّان الكلام[٣٩]، فقد تجاهل لأن الطفل يصح أن يتكلم، كما تكلّم عيسى عليه السلام في المهد؛ ويصح وجود الكلام في البهيمة من جهة الله تعالى، كما رُوي في مكالمة الذئب أُهبان بن أوس الخزاعي[٤٠] في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله[٤١]. ولو كان ذلك ضدّاً، لم يصح وجوده في الطفل ولا في البهيمة.

فصل [في أن الصوت يمتنع وجوده لا في محلّ]

اعلم أنه لا شُبهة فى أن الأصوات التي نُدركها هي موجودة في محالّ، ولهذا يختلف حالها بحسب اختلاف أحوال المحالّ في الصلابة وخلافها، ويكون صوت الحجر بخلاف طنين الطست. وكذلك لا شُبهة في أنه، متى كان موجوداً من قِبَلنا، فلا يصح إلا أن يوجد في محالّ مخصوصة، لأنّا لا نقدر على فعله إلا بسبب من شأنه أن لا يُولِّد إلا بعد اتّصال محلّه بمحلّ ما يُولِّد فيه. وإنما[٤٢] الذي يشتبه فيحتاج إلى إقامة الدليل عليه أن يقال: «هلا كان في مقدور الله تعالى[٤٣] إيجاد صوت لا في محلّ؟».

والأصل في هذا الباب أن حكم الكلام مقصور على محلّه، ولا يرجع منه إلى الجملة الفاعلة حكمٌ. ولهذا، لو كان له ضدٌّ، لضادّه على محلّه. ولهذه[٤٤] الطريقة وقع الفصل بين بعضها وبين بعض لاختلاف أحوال محالّها، وثبت الفصل بين الجهات التي منها تُدرَك. فإذا صحت هذه الجملة، وجب أن يكون حال الصوت كالكون واللون وغيرهما في امتناع وجوده إلا في محلّ، وأن لا يختلف الحال في ذلك بحسب أحوال[٤٥] الفاعلين، لأن ما يكون شرطاً في وجود أمر من الأمور لا يتغيّر بالفاعلين.

وأقوى الوجوه في هذا الباب أن الحروف لو كانت متضادّةً ووُجدت لا في محلّ، لم يصح وجود حرفَين مختلفَين في العالَم لأنهما، إذا وُجدا لا في محلّ، لم يخلُ حالهما من أحد [ص ٤٠ ب] أمرَين: إمّا أن لا يتضادّا مع أن وجود أحدهما على حدّ وجود الآخر، وهذا لا يجوز؛ أو أن يتضادّا، فتصير مُضادّتهما على

[٣٩] هذا أيضاً قول للأشعري، راجع مجرّد ٨٦.
[٤٠] ورد الخبر في طبقات ابن سعد في ترجمة أُهبان بن الأكوع (تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، ٤/ ٣٠٨-٣٠٩).
[٤١] م: وسلم.
[٤٢] م: وأما.
[٤٣] أ: عز وجل.
[٤٤] م: بهذه.
[٤٥] ص: اختلاف أحوال.

مجرّد الوجود، ويبطل الشرط الذي يُعتبر لو وُجدا في محلّ، من كون المحلّ واحداً. وإذا وجب تضادّهما على مجرّد الوجود، لم يصح وجود حرفَين مختلفَين في العالَم، على مثل ما قلناه في اللون لو وُجد[٤٦] لا في محلّ. ونحن نعلم على كل حال أن الحرفَين المختلفَين يصح وجودهما، فما يؤدّي إلى رفعه وجب فساده.

وهذه دلالة ظاهرة على قول من يرى [م ٦١ ب] تضادّ المختلف من الحروف. وإذا ذهبنا إلى التوقُّف فيه، فالكلام صحيح مع التقدير. ولا يجوز أن يقال: «إن تقدير التضادّ تقدير لقلب الجنس»، لأن مثل هذا التقدير صحيح متى أثمر علماً. هذا على أن حال الزاي لا يتغيّر في الوجه الذي تُدرَك[٤٧] عليه، سواءً جُعِلت مُضادّةً للراء أو غير مُضادّة لها.

فإن قال: «لو وُجدا لا في محلّ، لحكمتَ بامتناع اجتماعهما، وإنما عرفتم صحة وجود المختلفَين عند وجودهما في المحلَّين المتغايرَين»، قيل له: إنّا نعلم صحة وجود الحرفَين المختلفَين على كل وجه من دون شرط، وقد صار قول الخصم رافعاً لهذا العلم السابق، فوجب بطلانه. فإن قال: «إن الذي أدّى إلى هذا الفاسد هو تقديركم للتضادّ في الأصوات، فاتركوا ذكره، وإلا فتقدير وجوده[٤٨] لا في محلّ مع زوال التضادّ لا يؤدّي إلى شيء فاسد»، قيل له: ليس كذلك لأنهما لو تضادّا وهما موجودان في محلّ، لصح عند تغايُر المحلّ وجودهما. فصار الذي أدّى إليه[٤٩] تقدير وجودهما لا في محلّ، لا تقدير التضادّ فقط. وعلى أنه كان يجب أن يُترَك القولان اللذان يؤدّي مجموعُهما إلى هذا الفاسد.

فهذا[٥٠] غاية ما يمكن ذكره في ذلك.

وقد قيل: «إذا كان الصوت من فعلنا لا يوجد إلا في محلّ، فيجب أن تكون حاجته إلى محلّه لجنسه، لأنه لا مانع يمنع من هذا التعليل. وإذا كان كذلك، وجب في كل ما هو من هذا القبيل أن يحتاج إلى محلّ. ولا تلزم على ذلك الإرادة الواقعة منا، لأن حاجتها إلى محلّ هي لأن تختصّ بنا، لا لجنسها، فلهذا يصح وجودها من جهة الله تعالى لا في محلّ». ويُعترض ذلك بأن يقال إن التعليل يجب أن يقع للحاجة إلى محلّ بعينه، لأنه ليس يحتاج إلى محلّ مّا فقط. وإذا كان كذلك، وجب في كل ما هو من جنسه أن يحتاج إلى هذا المحلّ المخصوص، وذلك باطل. وقيل: «إذا كان بعض الأصوات موجوداً في محلّ، فلو وُجد هذا النوع لا في محلّ، لوجبت[٥١] مفارقته للأوّل بأمر من الأمور. فإذا لم يجز أن يؤثّر فيه الفاعل، ولا كانت هاهنا علّة تؤثّر فيه، وكانا[٥٢] متساويَين فيما يرجع إلى ذاتهما، فيجب أن لا يصح وجوده إلا في محلّ كما

[٤٦] م: في اللونَين لو وُجدا.

[٤٧] ص: نُدركه [كذا].

[٤٨] كذا، ولعل الصحيح: وجودها (أو: وجودهما؟).

[٤٩] يعني «الفاسد»، أي امتناع وجود حرفَين مختلفَين في العالَم.

[٥٠] م: فهذه.

[٥١] م: لوجب.

[٥٢] أ: وكانتا؛ م: وكان.

ثبت في الأوّل». ويُفصَل بين ذلك وبين الإرادة فيقال: «إن فيها وجهاً، وهو أن القديم تعالى لا يصح أن يُريد إلا بما يوجد لا في محلّ، وأحدنا لا يصح أن يُريد إلا بما يوجد في أبعاضه». وربّما يُعترض ذلك بالصوتَين واللونَين إذا وُجد أحدهما في محلّ والآخر في محلّ سواه، لأنه لا يؤثّر فيه شيء من هذه الوجوه، «فهلا جاز مثله فيما يوجد في محلّ وفيما يوجد لا في محلّ؟».

وقيل: «لو وُجد لا في محلّ، لم يكن بين وجوده وعدمه فرقان، لأن حكمه يظهر بمحلّه». إلا أنه يقال على ذلك إن الفاصل بين وجوده وعدمه أنه، إذا كان موجوداً، صح أن يُدرَك، وإذا عُدِم، لم يصح إدراكه. وهذا كافٍ في الفرق. وإنما يجب أن نُثبِت تأثيراً زائداً إذا صح وجوده في محلّ. فأما إذا وُجد لا في محلّ، لم يلزم ظهور حكم زائد على ما قلناه. وقيل: «إنّا[٥٣] عند إدراك صوت نعلم وجوده، وكما نعلم هذا نعلم محلّه، للفصل الواقع بين الجهات التي يُدرَك منها. فلا يتمّ هذا إلا بعد أن يكون حالاً، فصار العلم بالوجود والعلم بالجهة التي منها يُسمَع يجري مجرىً واحداً. فإذا لم يكن بدّ عند إدراكه[٥٤] من العلم بوجوده، فلا بدّ من العلم بمحلّه أيضاً، وهذا يقتضي أنه لا يوجد إلا في محلّ كما لا يُدرَك إلا وهو موجود». واعتُرض ذلك بأن قيل: «إن إدراكه هو لأمر يرجع إلى ذاته، وإن شُرِط بالوجود، ومن المُحال أن يُدرَك فلا يُعلَم وجوده. ولم تثبت هذه القضية في الحاجة إلى محلّ، لأن ثبوت التفرقة بين الجهات إنما هو فيما يوجد في محلّ. فأما إن جُوِّز وجوده [ص ٤١ أ] لا في محلّ، فهذه التفرقة غير حاصلة».

فجملة ما ذُكِر في هذا الباب هو ما أشرتُ إليه. وقد [م ٦٢ أ] اعتُمد الوجه الأوّل، وطريقة القول ما تقدّم.

فصل [في أن الصوت إنما يحتاج في وجوده إلى مجرّد المحلّ، وكذلك الكلام]

اعلم أنه، إذا وجبت حاجة الأصوات في وجودها إلى محالّ، فمجرّد المحلّ كافٍ في صحة وجودها فيه. هذا هو الصحيح. وإذا كفى ذلك في وجود الصوت، فهو كافٍ في وجود الكلام أيضاً لأنه متركب من الحروف المخصوصة، وما يكفي في وجود نوع الشيء فهو كافٍ في وجوده على وجه مخصوص، كبِنية القلب التي يحتاج إليها الاعتقاد لأنها كافية في وجود العلم لما كان اعتقاداً واقعاً على وجه.

فأما الذي يدلّ على ما قلناه، فهو أن حكم الكلام مقصور على محلّه، وما كان كذلك فالمحلّ وحده كافٍ في وجوده فيه، مثل الكون واللون وغيرهما. ولهذا كل ما ثبت له حكمٌ لغير محلّه، لم يكف مجرّده في وجوده فيه، كالعلم والحياة وغيرهما. فصارت هذه العلّة مستمرّةً، ولم يكن الفرق بين الكون واللون والطعم وبين الإرادة والعلم والشهوة إلا أن حكم بعضها يرجع إلى المحلّ وحكم الباقي يرجع إلى غيره.

[٥٣] م: إن.

[٥٤] أ: لم يكن عند إدراكه بدّ.

فإذا ثبتت هذه العلّة وصح أن حكم الكلام موقوف[٥٥] على محلّه، فيجب أن يكفي مجرّده في وجوده فيه. ولا ينتقض هذا بالتأليف واحتياجه إلى محلّين، وإن كان حكمه راجعاً إلى المحلّ، لأنهما له كالمحلّ الواحد لغيره من الأعراض.

فإن قال: «فإنّي[٥٦] أُقلِّب عليكم فأقول: بل إنما كان حكمه مقصوراً على محلّه لأنه لا يحتاج إلى أزيد منه، فلا يكون قولكم "إنما لا يحتاج إلى أمر زائد على محلّه لأن حكمه مقصور على محله" بأولى مما قلتُه. وإذا[٥٧] صارت العلّة هذه لا تتميّز مما يُعلَّل، وجب فساد ذلك»، قيل له: إن الذي ذكرتَه تعليل فاسد، لأن الحاجة إلى المحلّ تابعة للإيجاب لِما يوجبه من الحكم، فلهذا، لو وُجد الكون لا في محلّ، لأوجب[٥٨] كون الجوهر كائناً ولم يحتج إلى محلّ. ولكن إنما وجب الحلول لأن إيجابه لا يثبت لولاه، من حيث يرتفع الاختصاص لو وُجد لا في محلّ. فصار السائل كأنه يقول: «هلا جعلتم إيجابه الحكم لمحلّه تابعاً لحلوله؟»، ومن حقّ الحلول أن يتبع هذا الإيجاب المخصوص! فوجب فساد ما علّل به وصح تعليلنا.

فعلى هذه الطريقة يُجرى الكلام في ذلك. وإذا جرى في كلامنا أن «حكم هذا[٥٩] العرض يرجع إلى المحلّ، مثل الصوت واللون[٦٠] وغيرهما»، فلسنا نُريد أن له حكماً به، وإنما الغرض أنه، لو كان له ضدٌّ، لكان التضادّ على المحلّ، إلى ما يُشبِه هذا من الأحكام التي ترجع إلى الحالّ[٦١].

فصل [في نفس المسألة والخلاف فيها]

وقد وقع اختلاف شديد في صفة المحلّ الذي يصح وجود الكلام والأصوات فيه. ولأبي هاشم فيه أقوال ثلاثة. قال مرّةً بحاجته[٦٢] إلى حركة محلّه وإلى حصول بِنية فيه، وهذا قول الشيخ أبي علي. وقال مرّةً أخرى: لا يحتاج إلى الحركة، ولكن الحاجة إلى البِنية ثابتة. وهذا هو الذي قال به أبو علي بن خلّاد. واستقرّ قوله أخيراً على أن المحلّ وحده كافٍ، على ما تقدّم بيانه[٦٣]. وظاهر كلام الشيخ أبي القاسم يقتضي احتياج الصوت إلى الصكّة[٦٤]. وقال الشيخ أبو علي: يحتاج إلى صلابة في المحلّ من أيّ فاعل وُجد. وأبو هاشم يقول: «إنما يحتاج إلى صلابة إذا كان من فعلنا، فأما لأمر يرجع إلى نوعه فلا»، وإن كان قد جرى

٥٥ كذا، ولعل الصواب: مقصور.
٥٦ ص: إنّي.
٥٧ ص: فإذا.
٥٨ م: وجب.
٥٩ أ: – هذا.
٦٠ أ: اللون والصوت.
٦١ م: المحالّ.
٦٢ كذا، أي الصوت.
٦٣ أ: بياننا له.
٦٤ راجع المسائل ١٥٠.

له مثل قول الشيخ أبي علي. وعلى مذهب أبي علي في الحكاية، تُقتضى حاجة الكلام في كونه مسموعاً إلى الصوت، لما ذهب إلى أنه معنى غير الكلام[٦٥].

والقول في ذلك[٦٦] يؤخَّر عن الجملة التي تقدّمت. وإنما الذي نحتاج إلى ذكره الآن أنه لا يحتاج الكلام والأصوات إلى حركة محالّهما[٦٧] ولا إلى بِنية زائدة، ووجوهُ الشُّبَه في ذلك. ثم يتبع هذه الجملة الكلامُ على أبي علي بن خلّاد، فإن ظاهر قوله يقتضي أن الكلام لا يوجد إلا في [م ٦٢ ب] الهواء، فنُبيّن صحة وجوده في جميع الأجسام.

فصل [في أن الكلام لا يحتاج إلى بِنية في محلّه]

أما إبطال حاجته إلى بِنية، فما تقدّم يمكن ذكره فيه لأن حكم الكلام والأصوات مقصور على محلّه[٦٨]، فمجرّده يجب أن يكفي على ما تقدّم. وهذا بعينه يمنع من حاجته إلى حركة محلّه. لكِنّا[٦٩] نخصّ كل واحد من هذَين بوجوه.

وأقواها في المنع من حاجته إلى بِنية ما قد صح أنه يوجد في الجماد، وتأليف الجماد كافتراقه[٧٠]. ولو احتاج إلى بِنية، لحلّ محلّ سائر المعاني التي تحتاج في وجودها إلى بنىً لأن وجودها في الجماد مُحال. فيجب، إذا صح وجود الكلام في الجماد، أن يصح وجوده في المحالّ المفترقة لأن وجود تلك البِنية في الجماد كعدمها. ولا ينتقض ذلك بالتأليف فيقال: «لا يكفيه المحلّ الواحد مع أن وجوده في الجماد صحيح» لأنه، لما صح وجوده في الجماد، [ص ٤١ ب] لم نقُل بحاجته إلى بِنية لأنها نفس التأليف، وهذا يقتضي حاجة الشيء إلى نفسه. والمحلّان له كالمحلّ الواحد لغيره من الأعراض.

وبعد فلو احتاجت الحروف إلى بنىً وقدّرنا تضادّ الحروف، فوجب أن لا يحتاج أحد الضدَّين إلا إلى ما يحتاج إليه الضدّ الآخر. ومعلوم أنها لو احتاجت إلى بنىً، لكانت بِنية بعضها غير بِنية البعض، وهذا يعود على تضادّها بالنقض. فيجب المنع من الحاجة إلى البِنية.

وبعد فلو احتاج الكلام إلى بِنية، لاحتاج الصوت إليها لأن الجنس واحد، ولوجب أن يجري الحال في ذلك مجرى الحال في العلم والاعتقاد. وقد صح وجود الأصوات المجرّدة لا في مبنيّ بِنيةً مخصوصةً، فكذلك يجب في الكلام.

[٦٥] انظر ص ١٩٣-١٩٤ و ٢٢٦.
[٦٦] يعني مذهب أبي علي في الحكاية.
[٦٧] م: محالّها.
[٦٨] كذا.
[٦٩] ص: ولكِنّا.
[٧٠] انظر ص ٣٠٣.

وبعد فلو احتاج إلى بِنية، لوجبت الحاجة إلى بِنية مخصوصة. ومعلوم أن الألسنة التي يصح وجود الكلام فيها مفترقة في كيفية البِنى.

وبعد فلو احتاج إلى البِنية، لوجبت الحاجة إلى المجاورة، وهي متضادّة[٧١] عندما ثبت[٧٢] تغايُر الأمكنة بها، وهذا يوجب الحاجة إلى الضدَّين. إلا أنه يمكن أن يُعترض ذلك فيقال: «يحتاج إلى ضدَّين على وجه البدل، لا على طريق الجمع».

وقيل إن حكمه الراجع إلى ذاته يظهر ولا بِنية، فصار كالكون واللون وغيرهما. وإذا سُئل عن ذلك فقيل: «إن حكم الإرادة كان يظهر لو وُجدت في غير بِنية القلب، ولم يمنع هذا من حاجتها إليها، فكذلك الحاجة إلى الكلام[٧٣]»، والجواب أنه كان لا يظهر حكم هذه المعاني لولا وجودها في مبنيّ بِنية القلب، فلا يدخل على ما قلناه.

والشُبهة في حاجة الكلام إلى بِنية أن يقال: «إن أحدنا يتعذر عليه فعل الكلام بما فيه من قدرته[٧٤] في يده مع أنها قدرة عليه، وإنما يتمكن من إيجاد الكلام في لسانه. ولا علّة سوى حاجته إلى بِنية، فقد فقدت في اليد». والجواب أن أحدنا إنما يفعل الكلام بقدرة وسبب يتولد عنه، فلما احتاج إلى هذه الأمور، لم تمتنع[٧٥] حاجته إلى آلة مخصوصة. فمن أين أن الله عز وجل لا يصح أن يفعله في المحلّ المنفرد إذا فعله مبتدأً، لأن تلك الحاجة لم تثبت إلا لِما ذكرناه من فعلنا له بسبب؟

وربّما قيل: «إن الألثغ يتعذر عليه النطق بالراء لفقد البِنية التي يحتاج إليها». وجوابنا أن أحدنا يحتاج في إيجاد الكلام إلى آلة مخصوصة، وذلك لا يمنع من صحة وجوده على خلاف هذا الوجه.

وعلى قريب من هذا يسألوننا عن صحة إيجادنا للكلام في مواضع من الهواء يثبت فيها رجعُ الصدى، وأنه إنما لا يحصل في كل موضع لفقد البِنية. وجوابنا يجري على نحو ما تقدّم لأن التعذُّر هو لأنّا نحتاج إلى آلات مخصوصة قد فقدت إلا في بعض المواضع. وسنُبيّن كيفية إيجادنا للكلام في الصدى من بعد، أو في باب الاعتماد[٧٦].

وليس لأحد أن يقول: «فإن كان كل ما لا يمكنكم فعله إلا فيه ومعه آلةً لكم، فقولوا مثله في القلب حتى تجعلوه آلةً!»، وذلك لأن القلب مما يحتاج العلم في وجوده إليه، ولا يختلف حاله بالفاعلين، فلهذا لم يُجعَل آلةً. وما هو آلةٌ في الحقيقة، فالحال فيه مُخالِف لذلك.

[٧١] م: مُضادّة.
[٧٢] ص: يثبت.
[٧٣] كذا، ولعل الصواب: في الكلام.
[٧٤] م: قُدَره.
[٧٥] م: نمنع.
[٧٦] سيأتي هذا التبيين فيما بعد من باب الأصوات ص ٢٢٤-٢٢٥.

فصل [في أنه لا يحتاج إلى الحركة]

فأما حاجته إلى الحركة، فمما يبطل من حيث كان حكمه مقصوراً على محلّه، ومن حيث يظهر حكمه بغير الحركة، على ما تقدّم في الأوّل، [م ٦٣ أ] ومن حيث أن الحركات متضادّة فالحاجة إليها تقتضي الحاجة إلى الأضداد. وبيان هذا أن ما نفعله من هذا الصوت في هذا المكان يصح منا أن نفعله بعينه لو كُنّا في مكان آخر، لأنه لو لم يصح ذلك وكان أحد الصوتَين غير الآخر وهما مثلان، للزم تعدّي القدرة في التعلّق بالجزء الواحد إلى ما زاد عليه من المتماثلات على الشروط التي نذكرها. فلا بدّ من أن يكون هو بعينه مفعولاً في المكان الثاني. والكونان في هذَين المكانَين يتضادّان.

وبعد فالحركة قد تكون من جنس السكون[٧٧]. فلو احتاج إلى أحدهما، لاحتاج إلى ما هو من هذا النوع، وهذا يوجب حاجته إلى السكون. إلا أن هذا الوجه مما يمكن أن يقال: «لا يمتنع أن يحتاج إلى معنى مخصوص، كما تُراعونه في البِنية التي توجد فيها الحياة، لأنه لا يكفي جنس التأليف».

وبعد فإن أحدنا يصح منه إيجاد الصوت في محلّ هو ساكن، ولو احتاج في وجوده إلى الحركة، لَماَ صح ذلك. وهذا كمن طرح جوزةً على سندان، لأن الصوت يظهر في ظاهر السندان كحدوثه في الجوزة، ولا حركة في السندان بل هو على حاله في السكون. ويصح مثل هذا في الحرف الواحد، لأن الاعتماد الذي يُولّده تجب مصاحبة الحركة له حالة[٧٨] حدوثه، والحالة[٧٩] الثانية – هي حالة وجود الحرف – تكون الحركة باطلةً زائلةً.

والشُبهة في حاجة الأصوات[٨٠] إلى الحركات أن «طنين الطست ينقطع عند تسكينه على طريقة واحدة، فلولا حاجة الصوت إلى الحركة في وجوده، لم يكن ليلزم انقطاع طنينه عند سكونه». والجواب أنه ليس فيما ذكرتَه ما يقتضي حاجته في الوجود إلى الحركة، بل الوجه في انقطاع الطنين عند السكون أن الصوت من فعلنا لا يوجد إلا متولداً عن الاعتماد، والشرط في توليده المُصاكّةُ، وهو تأليف بين [ص ٤٢ أ] جسمَين صُلبَين عقيب حركات متوالية أو حركات يقلّ السكون بينها مع الاعتماد. ولهذا اعتبرنا فيما يوجد من جهتنا من الأصوات صلابة المحلّ، لما اشتُرط توليد الاعتماد بها. ولا يبطل هذا بما نفعله من الكلام في لساننا، لأنه تحصل فيه صلابة عند اعتماد القادر عليه، ولا فرق بين ما كان صُلباً بنفسه وبين ما يتصلب بغيره.

فإذا صحت هذه الجملة، وصح أن الحركة شرط في توليد السبب، فعند زوالها يزول ما هي[٨١] شرط فيه. فسبيله سبيل ما نعلم[٨٢] من تعذُّر الرمي من دون توتير القوس، ثم لا نجعل حركة السهم محتاجةً إلى الوتر.

[٧٧] انظر ص ٢٤٩–٢٥١.
[٧٨] ص: حال.
[٧٩] ص: في الحالة، ولعل الصحيح: وفي الحالة.
[٨٠] ص: الصوت.
[٨١] ص: ما هو.
[٨٢] ص: نعلمه.

وإنما كان يصير ما ذكره شُبهةً لو بيّن لنا ذلك في صوت مبتدأ ينقطع وجوده عند انقطاع الحركة، وهذا مما لا سبيل إليه. ولولا أن الأمر على ما قلناه، للزم - إذا كانت الأصوات تشتدّ عند كثرة الحركات وتضعف عند ضُعفها - أن تثبت بينها[٨٣] طريقة التوليد، فيلزم الشيخ أبا علي أن يفعل الله بسبب أو يكون أحدنا فاعلاً للصوت ابتداءً، كما أنه قال إن عند انقطاع الحركة يسكن الطنين، وأمارة كون الشيء سبباً لغيره ما ذكرناه. فإن لم يجب ذلك، فهكذا ما قاله.

ويُبيّن صحة ما قلناه أن الحركة لو كان يحتاج إليها الصوت في وجوده، للزم أن لا يفترق الحال بين قليل الأصوات وكثيرها. فإذا ثبتت التفرقة وكانت الأصوات إذا كثرت فلا بدّ من كثرة الحركات، فيجب، إذا جُعِل بينهما ضرب من ضروب الحاجة، أن يكون راجعاً إلى طريقة التوليد، لأن هذا هو أشبه من أن يكون وجهُ الحاجة بينهما ما يرجع إلى الوجود. وقد يمكن تحرير ذلك على وجه يصير دلالةً مبتدأةً.

فصل [في أن الأصوات يصح وجودها في غير الهواء]

فأما القول في صحة وجود الكلام في غير الهواء، فهو لأن أحدنا يعتمد على لسانه فيوجد فيه الصوت، ولهذا نسمعه من تلك الجهة. ويعتمد على شفته فتوجد فيها الباء. ولو كان يحلّ الهواء، لكان لا فرق بين الشفة وغيرها في صحة وجود هذه الحروف فيه. ولو لم توجد الحروف في لهواته، لَماَ وُجد في الهواء لأن الذي أوجب حصوله في الهواء وجود الصكّة فيها، وهذا قائم في الشفة وغيرها. ويُبيّن هذا أن الثنايا متى نُزِعت أو بطلت، لم يصح أن توجد الحروف التي تحتاج إليها، ولو حلّ[٨٤] في الهواء، لَماَ أخلّ عدمُها بصحة وجوده.

وأقوى ذلك كله ما نعرفه من مخالفة أصوات الأجسام بعضها لبعض. فإن صوت المُجوَّف بخلاف[٨٥] ما ليس بمُجوَّف، وصوت البوق مُخالِف لصوت الحجر، وطنين الطست ليس كصوت الحديد، وما يُسمَع من ضرب[٨٦] الحديد [م ٦٣ ب] على الحديد ليس كما يُسمَع من ضرب الصُفر على الصُفر. وإذا صح ذلك، وكان الهواء على سواء في مجاورته لهذه الأجسام، فلو كان يحلّه فقط، لم يجز اختلاف حال[٨٧] هذه الأصوات ولكانت متساويةً عند الإدراك. فيجب أن يكون الوجه في اختلافها اختلاف أحوال محالّها. والشُبَه[٨٨] التي تُذكَر في هذا الباب كلها مبنيّة على وجود الكلام والأصوات في الهواء. ونحن لا نمنع من

[٨٣] ص: بينهما.
[٨٤] كذا، أي الكلام.
[٨٥] ص: يخالف.
[٨٦] ص: صوت.
[٨٧] ص: أحوال.
[٨٨] ص: والشُبهة.

ذلك. فإنّا إذا جعلنا مجرّد المحلّ كافياً، فالهواء وغير الهواء في هذا الحكم سواء. وإنما موضع الخلاف أنه لا يجب قصره في وجوده على الهواء فقط، حتى يُحال وجوده إلا فيه.

فمن ذلك قولهم إن «مَن مُنِع من التنفُّس لم يتأتّ منه الكلام، فيجب أن يحلّ الهواء الذي عند فقده لا يصح وجود الكلام، لأن ما عداه من الاعتماد والمُصاكّات حاصل في لسانه». وعلى قريب من هذا يُشبَّه بمن به ضِيقُ النَفَس، لأن الاستمرار على الكلام متعذر عليه. وربّما شُبِّه[89] ذلك في الأصوات[90] الموجودة في المزامير واليراعات، فإن الضارب يقطع الهواء بأصابعه على الثُقَب. وكذلك الحال[91] في الصفّارات والعيدان. وربّما شُبِّه[92] بالبوق إذا ضُرِب، «لأن الهواء يجتمع في الرأس الأضيق منه ويختنق، فلهذا يُسمَع الصوت العظيم، ولو أنه ضُرِب من رأسه الأوسع، لم يُسمَع مثل ذلك لفقد اختناق الهواء، فيجب أن يدلّ هذا على وجود الصوت فيه خاصّةً». وربّما يُشبَّه بالقُمقُمة الصيّاحة، وهي قُمقُمة ضيّقة الرأس تُملأ ماءً، وتُوقَد تحتها النار حتى يستحيل الماء بخاراً، وقد سُدّ رأسها سدّاً وثيقاً. فإذا حلّ[93] رأسها، تضاغط الهواء ووجد منفذاً، فربّما سُمِعت منها صيحة تقتل في بعض الحالات[94].

والأصل في الجواب عن هذه الشُبَه[95] أن أكثر ما في ذلك صحة وجود الصوت في الهواء. فمن أين أنه لا يصح وجوده في غيره؟ وليس يمتنع أن يكون الهواء مُكمِلاً لصحة وجود الكلام منا في اللسان، بأن يكون الشرط فيه تردُّد النَفَس في هذه المجاري، لا لأن الصوت لا يحلّ اللسان واللهوات. فهو كالعُود أن الصوت يوجد في الوتر، لكن لا بدّ من توتير مخصوص ومن أن يكون هناك تجويف، فيصير ذلك مُكمِلاً للآلة. ولما لم يتردد النَفَس في لهوات مَن به ضِيقُ النَفَس، لم يمكنه الاستمرار على الكلام. وهكذا نقول في كل ما أورده من المزامير واليراعات والصفّارات والعيدان والبوقات، لأن في جميع ذلك لا يمتنع أن يصير الهواء مُكمِلاً للشروط في تحصيل أحدنا الأصوات في الأجسام التي ذكرها، فإذا لم يصادف جسماً رقيقاً كالهواء يصطكّ فيه، لم توجد فيه هذه الأصوات، وإن كان يوجد الصوت في نفس القَصَبة وغيرها.

فأما الذي قيل في القُمقُمة، فإن صح، فليس بمانع من حصول الصوت [ص ٤٢ ب] في نفس القُمقُمة، إلا أن شِدّته تقف على حصول مُصاكّات واعتمادات كثيرة فيها، وهذا إنما يتمّ بإيقاد النار تحتها، وحصول صلابة في الهواء لاستحالة الماء إليه فيُصاكّ القُمقُمة، ويوجد هذا الصوت العظيم.

[89] م: يُشبَّه.
[90] كذا، ولعل الصواب: بالأصوات.
[91] م: الكلام.
[92] ص: يُشبَّه.
[93] أي البخار.
[94] انظر ص ٧١٨.
[95] م: الشُبهة.

فصل [في أن من مقدور الله أن يوجِد الأصوات العظيمة في الجزء المنفرد]

إذا صحت الجملة المتقدمة من وقوع الغُنية في وجود الأصوات بمجرّد المحلّ، وصح أن الله تعالى يقدر على فعلها مبتدأةً، وصح أن فيها متماثلاً، وصح أن الأمثال الكثيرة يصح وجودها في محلّ واحد، فيجب صحة إيجاد الله جل وعز[٩٦] في الجزء المنفرد الأصوات العظيمة. فأما إذا فعلها متولدةً، ومعلوم حاجتُها إلى الصلابة في التولُّد[٩٧] عن الاعتماد، فأقلُّ ما يجوز وجودها فيه جزآن، لأنها[٩٨] تأليف مخصوص فلا بدّ منهما.

ولا يبقى بعد ذلك إلا التشنيع بما لم يُعهَد، ويصير هذا بمنزلة أن يقال: «لو كفى المحلّ في وجود الحلاوة، لصح أن يوجد في الجزء المنفرد مثلُ حلاوة كل عسل في الدنيا»، لأن ذلك ما لم تجر العادة به وإن كان مقدوراً. فإن قال: «فهذا يقتضي صحة أن يُسمَع من الجزء المنفرد مثل صوت الرعد»، قيل له: إن صوت الرعد إنما تبيّن عظمه على[٩٩] الأوقات الكثيرة لأنه لا يحدث والوقت واحد، وفيه ضرب من الاختلاف فلا يُشبِه ما قلناه.

فصل [في أن الصوت يوجد في الجسمَين إذا اصطكّا]

وإذا[١٠٠] اصطكّ جسم بجسم وحصلت في كل واحد منهما مُصاكّة، فالصوت يوجد في كل واحد منهما بلا شُبهة. وهكذا يجب إن صاكّ أحدهما الآخر[١٠١] لا على هذا الوجه، [م ٦٤ أ] بل تكون المُصاكّة في أحدهما، فإن الصوت يوجد فيهما جميعاً. فعلى هذا نجد الخشبة، متى ضربناها على حديد، فالمسموع من الصوت مُخالِف لِما يُسمَع لو ضُرِب على حجر، وحال الخشبة في الكل واحدة، فلا بدّ من حصوله في المضروب عليه والمضروب به.

٩٦ ص: عز وجل؛ م: تعالى.
٩٧ ص: التوليد.
٩٨ أي الصلابة.
٩٩ ص: عن.
١٠٠ ص: فإذا.
١٠١ أ، م: بالآخر.

فصل [في كيفية تولُّد الصوت منا عن الاعتماد]

الصوت إذا كان تولُّده عن الاعتماد، فسبب كل حرف غير سبب الحرف الآخر، لأنه لو لم يكن كذلك، لَماَ احتاج أحدنا، في فعل كل حرف، إلى سبب مُجدَّد. فإنه لو لفظ بالزاي، لَماَ أمكنه وصلها بغيرها إلا بعد إيجاد أمر آخر يوجبه، وعلى هذا يقف حصول الحرف الثاني على دواعيه. وبهذا يفارق[١٠٢] نفوذَ السهم، لأن بعض تلك الاعتمادات يُولِّد بعضاً حتى يبلغ المدى[١٠٣]، وأنه لا يقف على أحوال الرامي. ولهذا اشتبه على بعض المُجبِرة[١٠٤]، فظنّ[١٠٥] أن الكلام يوجد مُباشِراً لما رأوا وقوعه على قصد المتكلم وداعيه، وكانوا قد نفوا القول بالتوليد[١٠٦].

وإذا كُنّا لا نضبط الأوقات، لم يصح أن يقال لنا: «فإذا فعل سبب الحرف الأوّل ووُجد الحرف عنه في الثاني، فيجب وجود الحرف الثاني في الوقت الثالث بأن يفعل في الثاني اعتماداً يُولِّد الحرف الآخر!». هذا وإنما تصح هذه المسألة متى امتنع وجود سبب الحرفَين معاً، فيوجد بين الحرفَين وقت. فإذا لم يمتنع وجودهما، فقد وُجد ما يتولد عنهما على اتّصال.

وإنما تتأتّى هذه القضية فينا، لأنّا نفعل بآلة وسبب. فأما القديم جل وعز، فإنه يصح أن يفعل الحروف على كل وجه.

فإن قيل: «فكيف يصح ما ذكرتم، وعندكم أن الاعتماد لا يُولِّد الصوت إلا ويُولِّد اعتماداً آخر[١٠٧]؟ فهلا كان الاعتماد الثاني مُولِّداً للصوت فلا يحتاج إلى تجديد أسباب الحروف؟»، قيل له: إن الشرط في توليده للصوت حصول مُصاكّة، وهي إنما تُصاحِب الاعتماد الأوّل، وهي زائلة في الحالة الثانية التي هي حال وجود الاعتماد الثاني. فإن قيل: «فهلا صح توليد بعض الأصوات بعضاً؟»، قيل له: لأنه كان يلزم وجود ما لا يتناهى من الأصوات في حالة واحدة، على مثل ما مرّ في نظائره.

فصل [في أن الكلام إنما هو الأصوات المخصوصة، لا معنى زائد عليها]

اعلم أن الكلام هو الأصوات المخصوصة، لا معنى سواها يخالفها. هذا قول الشيخ أبي هاشم. وذهب الشيخ أبو علي إلى أنه معنى زائد على الأصوات، فجعل الكلام والحروف سواءً وجعل الحروف[١٠٨] غير

[١٠٢] يعني الكلام.
[١٠٣] انظر ص ٣٣٠.
[١٠٤] لم أوفَّق لمعرفتهم.
[١٠٥] لعل الصحيح: فظنّوا.
[١٠٦] أ: بالتولُّد.
[١٠٧] انظر ص ٣٣١.
[١٠٨] أ: الحرف.

الصوت. وذهب إلى بقاء الكلام دون الأصوات، وأثبته مسموعاً عند مقارنة الصوت له. وذُكِر عنه أنه يجعله باقياً إذا ابتُدِئ مكتوباً دون أن يُبتدأ مسموعاً، والله أعلم بصحة هذه الحكاية.

والأشعرية تذهب في الكلام إلى أنه معنى في النفس، ولم تفصل[١٠٩] بين الشاهد والغائب، وتجعله قائماً بالمتكلم. فأما الكُلّابية فقد أثبتت الكلام شاهداً بصفة الحروف، وقالت بأن[١١٠] في الغائب كلاماً يخالف هذا ففصلت بين الشاهد والغائب.

فأما الدلالة على ما نقوله، فهو[١١١] أنه لو كان الكلام معنىً زائداً على الصوت، لصح وجوده من دونه، أو أن توجد الأصوات المُقطَّعة ولا[١١٢] يوجد[١١٣] الكلام، لأنه ليس بينهما تعلُّق من وجه معقول[١١٤]. وإذا كان التعلُّق مفقوداً صح الانفصال، وإلا اقتضى [م ٦٤ ب] فقد الطريق إلى تمييز أحدهما من[١١٥] الآخر، وإلى[١١٦] التباس الجنسَين بالجنس الواحد. فإن[١١٧] ادّعى ثبوت تعلُّق بينهما، لم يصح لأنه، إن كان تعلُّق حاجة في الوجود، لزم صحة وجود المحتاج إليه مع عدم المحتاج، على أي وجه جُعِلت الحاجة. وإن جعل[١١٨] حاجته[١١٩] في التضمين، لزم صحة وجود هذا الجزء مع الطاء بدلاً من الزاي، لأن ما هو مُضمَّن بشيء فهو مُضمَّن بضدّه بدلاً منه، لا سيما وعند أبي علي أن المختلف من الحروف متضادّ. وإن جعل أحدهما مُوجِباً للآخر إيجاب العلّة أو إيجاب السبب، فقد تقدّم في جواز خلوّ الجوهر من اللون ما يمكن إفساد ذلك به[١٢٠].

والذي يشتبه في هذا الباب أن يُجعَل المُولِّد لهما أمراً واحداً[١٢١]، فإذا وُجد أحدهما وُجد الآخر لأن السبب واحد. وهذا أيضاً [ص ٤٣ أ] لا يصح لأن السبب، إذا ولّد أمرَين مختلفَين، فهو كما لو ولّد شيئاً واحداً في جواز وجود عارض في أحدهما دون الآخر، فيوجد هو دون صاحبه – خاصّةً وإذا[١٢٢] كان الذي يُضادّ الصوت لا يُضادّ الكلام عنده، لكونهما مختلفَين – ولأن الشرط في توليده أحدهما[١٢٣] غير الشرط في توليده للآخر[١٢٤]، وهذا يقتضي صحة وجود الكلام ولا صوت، أو وجود الأصوات من دونه. فإن قال: «فأنتم لا تُجوِّزون توليد الاعتماد اعتماداً آخر إلا ويُولِّد كوناً[١٢٥]، فهلا جاز مثله في توليده للصوت

[١٠٩] أ، ص: يفصلوا.
[١١٠] م: إن.
[١١١] م: وهي.
[١١٢] ص: فلا.
[١١٣] م: يُسمَع.
[١١٤] م: من وجوه معقولة.
[١١٥] ص: عن.
[١١٦] كذا، ولعل الصحيح: – إلى، أو: وأدّى إلى.
[١١٧] م: فإذا.
[١١٨] ص: جُعِلت.
[١١٩] أ: حاجةً.
[١٢٠] راجع ص ٥٥-٥٦.
[١٢١] م: أمر واحد.
[١٢٢] م: – و.
[١٢٣] ص: لأحدهما.
[١٢٤] م: في توليد الآخر.
[١٢٥] انظر ص ٣٣١.

وللكلام جميعاً؟»، قيل له: الذي يُخرِج الاعتماد عن التوليد مُكافأةُ اعتماد آخر له أو سكون[١٢٦] محلّه، وفي كلا الحالَين يصير وجوده كعدمه، لأنه يخرج عن المدافعة وتوليدُه موقوف عليها[١٢٧]. ولا يمكن في سبب الحرف والصوت مثل ذلك، فلهذا قد يوجد الصوت ولا كلام.

وبعد فقد جاز وجود الاعتماد من دون كون، ووجود الكون من دون اعتماد، فتمّ لنا العلم بأنهما جنسان. وليس هكذا ما ألزمناكم لأنه قد صار لا يوجد الكلام إلا وهناك أصوات مُقطَّعة، ولا توجد الأصوات المُقطَّعة إلا وهناك كلام.

وبعد فإن هذه الجملة التي تقدّمت إنما يصح أن يجري فيها كلام متى جُعِل الكلام متولداً. فأما لو كان مبتدأً من جهة الله تعالى، لكانت الشُبهة زائلةً، سيّما[١٢٨] والشيخ أبو علي لا يُجوِّز أن يفعل الله تعالى بسبب.

فهذه الطريقة تُوضِح أن الجنس واحد. ويدلّ على ذلك أن المُدرِك للصوت والكلام لا تقع له تفرقة بينهما على الإدراك، ولو كانا جنسَين مختلفَين، لوجبت هذه التفرقة، كما وجبت في اللون والطعم. وكونهما مُدرَكَين بحاسّة واحدة لا يقتضي وقوع اللبس، كما لا يقتضيه في الجوهر واللون. وطريقة الشيخ أبي علي في هذا الباب أن يقول: «إن الأصوات تختلف والحروف لا تختلف، وإن الصوت يوصف بالصفاء والغلظ والحروف لا توصف بذلك». ونحن لا نُسلِّم ثبوت الاختلاف في أحدهما دون الآخر، ولا الاقتصار في وصف الحروف بالصفاء وخلافه دون الأصوات والأصوات دون الحروف، بل الحال في الجميع واحدة في كل ما ذكره. وإن كان لو ثبت هذا الفرق، لم يقتض اختلافاً في الجنس، كما أن الفصل الواقع بين العلم والاعتقاد، والتأليف على وجه الالتزاق وعلى غير هذا الوجه، والفصل الواقع[١٢٩] بين القبيح والحسن، لا يقتضي اختلافاً [م ٦٥ أ] في الجنس. وإنما ثبتت هذه التفرقة لأجل أن مَن في حلقه بححٌ[١٣٠]، فإذا تكلّم بالزاي، وُجد معه من الحروف ما يخالف إذا تكلّم بها مَن هو صافي الحلق، فلاقتران معانٍ به مُخالِفةٍ للمعاني الأخر يثبت الفرق.

ويُبيّن هذا أن لاختلاف أشكال المحالّ وبناها تأثيراً في الصوت، فلهذا نرى أن ما سُمع[١٣١] من أصوات العيدان يُستحلى على خلاف ما يُستحلى غيره، وإذا سُمع من إبريسم فهو بخلاف ما يُسمَع من عَصْب وغيره.

وربّما بنى[١٣٢] ذلك على بقاء الكلام دون الأصوات. ونحن، إذا جعلناهما نوعاً واحداً، لا نقول بما ظنّه فلا نُسلِّم له.

[١٢٦] ص: وسكون.
[١٢٧] مدافعة الجسم لِما يُماسّه هي الدليل على ثبوت الاعتماد فيه، انظر ص ٣٠٩–٣١٠.
[١٢٨] ص: لا سيّما.
[١٢٩] ص: الحاصل.
[١٣٠] أ، م: بحجاً.
[١٣١] م: يُسمَع.
[١٣٢] أي أبو علي.

وربّما قال: «إن الكلام مختصّ بصحة وجوده مع الكتابة والحفظ دون الصوت»، وهذا مذهب يختصّ هو به، فهو بناء خلاف على خلاف!

وربّما قال: «إن الصوت يتأتّى من كل حيوان دون الكلام، فيجب القضاء باختلافهما». قيل له: إن تعذّره على بعضهم هو لأنه واقع على وجه ويحتاج في وقوعه على ذلك الوجه إلى آلة مخصوصة، وليس هو صوتاً مجرّداً فنحكم بتأتّيه من كل قادر. فسبيله سبيل الاعتقاد المجرّد والاعتقاد الذي يقع علماً.

ومتى ادّعى حاجة الكلام إلى أمور لا يحتاج إليها الصوت، فذلك مما قد بيّنّا خلافه من قبل.

ومتى ادّعى مدّ[١٣٣] الصوت دون الحرف[١٣٤]، فعندنا أنهما سِيّان في باب المدّ، وإذا[١٣٥] مُدَّ الصوت فهو حرف، على ما ثبت في حروف المدّ واللين.

فصح[١٣٦] أن المرجع بالكلام هو إلى الصوت المخصوص.

فصل [في إبطال القول بأن الكلام معنى في النفس]

فأما قول من أثبته معنىً في النفس، فأبيَنُ فساداً لأنه لا طريق إلى إثباته لإيجاب[١٣٧] صفة ولا حكم ولا هو مما يتناوله الإدراك، وما هذا سبيله إن أثبتناه، أدّى إلى الجهالات. وبعد فكان لا يصح أن نحكم بأن أحدنا ساكت إذا لم نسمع منه الكلام، أو أخرس إذا كان مؤوف الآلة، لأن المعنى الذي في النفس لا يُنافي ما[١٣٨] يحلّ في[١٣٩] اللسان. فأما فيما[١٤٠] يتّصل بالإسم، فالظاهر من حال أهل اللغة أنهم إنما يُسمّون المتكلم مَن سُمِعت منه الحروف المخصوصة، كما يُسمّونه كاتباً متى جمع بين هذه الحروف. وإذا سُمّي أحدنا متكلماً أو كاتباً، فالغرض به أنه يؤاتيه الأمران[١٤١] بلا صعوبة عليه، أو يكون على طريق الصناعة - فهو بخلاف ما عقله أهل اللغة - وذلك هو الذي قصدناه بالكلام.

فإن قالوا: «ما أنكرتم أن يكون إلى إثبات هذا المعنى طريق، وهو ما نسمعه من العبارة، لأنها دالّة على معنى في القلب؟»، قيل لهم[١٤٢]: لا بدّ[١٤٣] من أن تكون دلالة هذه العبارة على أمر تثبت بينه وبينها علاقة، وإلا فمتى عُدِمت، فليست بأن تدلّ على شيء من أفعال [ص ٤٣ ب] القلوب أولى من خلافه. والذي

[١٣٣] ص: حاجةُ مدّ.
[١٣٤] ص: الحروف.
[١٣٥] ص: فإذا.
[١٣٦] ص: وصح.
[١٣٧] م: لا إيجاب.
[١٣٨] م: لا يُنافي المعنى الذي.
[١٣٩] ص: - في.
[١٤٠] م: فأما ما.
[١٤١] أ: هذان الأمران.
[١٤٢] م: له.
[١٤٣] م: إنه لا بدّ.

يصح ادّعاء تعلُّق بين هذه العبارة وبينه هو كونه قادراً وعالماً ومُفكّراً في كيفية إيجادها، أو قاصداً إليها، وما قاله[١٤٤] ليس من ذلك بسبيل، فيجب إذاً نفيه.

فإن قال: «إن أحدنا يجد من نفسه كلاماً قبل أن يُسمَع منه، وهو ما يُدبّره في نفسه»، قيل له[١٤٥]: إن الذي يجده إمّا أن يكون تصوُّراً للحروف التي يُريد أن يتكلم بها، أو علماً بكيفية ترتيبها، أو أصواتاً خفيّةً في مجاري نَفَسه، أو قصداً إلى [م ٦٥ ب] إيجاد هذه الحروف، فلهذا، لو زال كل ذلك عن نفسه، لم يكن ليتبيّن شيئاً أصلاً. والكلام عندهم خارج عن هذه الوجوه كلها! ولهذا[١٤٦] لا يُسمّى كاتباً إذا أدار يده في الهواء وعمل ما هو بصفة أشكال الحروف، ولا إذا صوّر في نفسه أشكال الحروف أو رتّبها في نفسه يُسمّى كاتباً. فهكذا الحال في كونه متكلماً.

فإن قال: «إن أحدنا قد يعرف دليلاً من الأدلّة، فإذا سُئِل عنه فكّر فكراً ثانياً، فذلك هو الكلام»، قيل له: الفكر غير الكلام. ألا ترى أنه قد يقال إن فلاناً «متكلم من دون فكر»؟ ولهذا لا يصح الفكر على الله تعالى[١٤٧]، وإن صح عليه الكلام. ولأن الخرس والسكوت لا يُنافيان الفكر، وقد قلتم بمُنافاتهما للكلام. وهذا الفكر الثاني إنما يقع في تلخيص العبارة عما عرفه، لا أنه كلام في الحقيقة.

فإن قال: «فالفرق بين من تصح منه العبارة وبين من لا تصح منه[١٤٨] أمارةٌ لثبوت الكلام الذي نُريده»، قيل له: هذه التفرقة ترجع إلى علم أو قدرة لأحدهما قد فقد[١٤٩] في الآخر، فمن أين أن هناك أمراً زائداً؟

فإن قال: «ما أنكرتم من ثبوت حكم لذلك الكلام، وهو مُنافاته للخرس والسكوت؟»، قيل له: نحن قد بيّنّا أنه لا تضادّ بين هذه الأمور. ولو ثبت بينها تضادّ، لكان لا بدّ من كون المحلّ واحداً، وقد جعل القوم محلّه غير محلّهما. هذا والمعقول مما يُنافيه الخرس والسكوت هو هذا المسموع، فأما ما يحلّ القلب[١٥٠] فمن أين أن الخرس يُنافيه؟

فإن قال: «إن أحدنا يقول "في نفسي كلامٌ"[١٥١]، فيجب أن يدلّ على ما نذهب إليه»، قيل له: العبارات مما لا يصح التعلّق بها في إثبات المعاني. ولولا أن الأمر على ما قلناه لوجب، إذا قال «في نفسي بناء دار، أو الخروج إلى الحجّ»، أن يكون البناء وغيره معنىً في النفس، وقد عُرِف فساده[١٥٢].

[١٤٤] م: قالوه.
[١٤٥] ص: لهم.
[١٤٦] م: وعلى هذا السبيل.
[١٤٧] م: عز وجل.
[١٤٨] م: لا يصح ذلك منه.
[١٤٩] ص: فقدت.
[١٥٠] ص: في القلب.
[١٥١] هذا مما استدلّ منه الباقلّاني إثباتاً لقول الأشعرية: «وتقول العرب "في نفسي كلام أريد أن أُبديه لك"» (التمهيد ١٥٢).
[١٥٢] م: وقد عرفنا فساد ذلك.

فصل [في حدّ الكلام]

فأما ما يُحَدّ به الكلام، فالذي كان يُذكَر في الكُتُب أنه «الحروف المنظومة والأصوات المُقطَّعة». وكان غرضهم، حين قالوا في ذلك بالتقطيع، أن يُفعَل مع الصوت صوتٌ آخر، فإذا فُعِل هذا فقد قُطِّع، وإلا لم يوصف بالتقطيع.

إلا أن هذا الحدّ فيه ضرب من التكرار، فإن الحروف هي الأصوات المخصوصة. وعلى أنه قد يتأتّى الكلام من حرفَين، كقولك «من» و«عن» وغيرهما. وقد جرى لـلشيخ أبي هاشم في **البغداديات** أن الكلام يجب تألُّفه من حرفَين مختلفَين، وذلك بعيد لأنهما، وإن تماثلا، صح أن يكونا[١٥٣] كلاماً، كقول النبي[١٥٤] صلى الله عليه: **ما أنا من دَدٍ ولا الدَدُ مني**[١٥٥]، والمُراد به اللهو واللعب. وله بالفارسية نظير. واعتبر أيضاً في **البغداديات** كون الكلام مُفيداً، وذلك أيضاً لا يصح، فإن المُهمَل كلام وهو غير مُفيد، والإشارة مُفيدة وليست بكلام.

فالصحيح في حدّه[١٥٦]: «ما له نظام مخصوص من الحروف». فيدخل فيه الحرفان وما زاد عليهما. والنظام في التحقيق إنما هو التأليف، وذلك لا يدخل إلا في الأجسام، لكنه شُبِّه بما يتوالى على السمع فقيل «هو مؤلَّف[١٥٧]». والغرض به «هو ما يصح تهجّيه»، فلهذا لا تقع أصوات الطير[١٥٨] كلاماً لتعذُّر التهجّي، إلا أن يكون مُعلَّماً كالببغاء [م ٦٦ أ] وغيره. وكذلك لا يقع صرير الباب وطنين الطست وصوت البوق والمزامير وغيرها كلاماً.

فأما «ع» و«قِ»، فهو كلام. وليس بحرف واحد بل هو في الأصل حرفان، لكن – لما كان للأمر مرتبتان، إحداهما[١٥٩] أن نُحرِّك الحرف والثانية[١٦٠] أن نُسكّنه، وكان في هذا الموضع الحرف ساكناً لأن تقديره «عِيْ» – أُسقِطت[١٦١] الياء. ولهذا يعود مثله عند الوقف إلى ذلك[١٦٢] فنقول «عِه» و«قِه»[١٦٣]، وإنما يزول عند الوصل لأن عندهم أن الابتداء لا يكون إلا بالمتحرك، والوقف لا يكون إلا على ساكن. ويُبيّن هذا أنه يرجع في التثنية والجمع إلى الأصل، فنقول «عِيا» و«عُوا»، فقد صار المحذوف كالمنطوق به.

١٥٣ أ، ص: يكونن.
١٥٤ أ: كقوله.
١٥٥ راجع لسان العرب ٤١/ ٣٥٢.
١٥٦ أ، ص: – في حدّه.
١٥٧ م: مؤتلف.
١٥٨ ص، م: الطيور.
١٥٩ ص: أحدهما.
١٦٠ أ، ص: والثاني.
١٦١ ص: أسقط.
١٦٢ أ، ص: – إلى ذلك.
١٦٣ أ، ص: – وقه.

وقد وصف الشيخ أبو علي الحرف الواحد بأنه كلام إذا عُرِف من حال المتكلم أنه يصله بغيره. وخالفه أبو هاشم في ذلك. والمأخوذ عن أهل اللغة أن أقلّ الكلام حرفان، بأن نبتدئ بالمتحرك ونقف على الساكن، وهذا يُبطِل قول أبي علي.

وقد تعلّق[164] في ذلك بأن النحويين قالوا: «الكلام ثلاثة أشياء، إسم وفعل وحرف جاء لمعنى»، ثم جعلوا الحرف كالباء واللام وغيرهما من الزوائد، وهذا يقتضي أنهم جعلوا الحرف الواحد كلاماً. وهذا لا يصح، لأنه إسمٌ صناعي لا لغوي، فصار كالهمز والجرّ عندهم في هذه الحركات، وكالجوهر والعرض عندنا.

وربّما قال: [ص ٤٤ أ] «القائل[165] يقول "سمعتُ كلام فلان من أوّله إلى آخره"، وهذا يوجب كون كل حرف كلاماً». وهذا أيضاً بعيد لأن غرضهم أنه ما فاته شيء منه. ولهذا يقال مثله في الخطبة وفي قصيدة من الشعر وفي الأمر والنهي والخبر، ثم لم يدلّ هذا على أن الحرف الواحد يكون خطبةً أو قصيدةً أو أمراً أو نهياً أو خبراً[166].

وأقوى ما يتعلق به أن يقول: «إن الاشتقاق لا يكون إلا من فعل حادث في الحال حاصل، فأما إذا تقضّى وعُدِم لم يثبت الاشتقاق. ولو رُوعي في الكلام آخره، لبطل هذا الأصل». وقد خالفه أبو هاشم فيما قد بنى عليه كلامه، إلا أن الصحيح هو قول الشيخ أبي علي في الاشتقاق[167]. والجواب، مع تسليم الأصل، أنه لا يمتنع أن تكون الأوصاف تجري على الأفعال والفاعلين عند مجموع أمور دون أن تنفرد، على ما نعلمه من حال المشي لأنه لا يوصف بذلك إلا إذا كان أكواناً، ولا يوصف فاعله به إلا عند اجتماعها. وكذلك في حروف الخبر وتسمية خبراً[168] وتسمية فاعله مُخبِراً، وإن كان البعض موجوداً والبعض معدوماً. وهكذا في اليوم والشهر والسنة. فلا وجه لِما قاله.

فصل [في إبطال ما قيل في حدّه]

فأما مَن حدّ الكلام بأنه «ما قام بالمتكلم»، فقد تجاهل لأنه قد يقوم به ما ليس بكلام، ومن شأن الحدّ أن يطّرد وينعكس. وبعد فقد يوجد في الصدى ما هو كلام وإن لم يكن هو متكلماً به، بل المتكلم به هو الفاعل له[169]، وهذا يوجب أن ذلك ليس بكلام. وبعد فيجب أن يكون كلاماً للّسان إذا قام به.

[164] أي أبو علي.
[165] م: إن القائل.
[166] أ، ص: وأمراً ونهياً وخبراً.
[167] انظر ص ٢٢٢-٢٢٣.
[168] أ، ص: - وتسميته خبراً.
[169] م: فاعل الكلام.

ويبطل أيضاً حدّ مَن يحدّه بأنه «ما يُنافي الخرس والسكوت»، لأنّا قد بيّنّا أنه ليس بين هذه الأمور تنافٍ.

فصح أنه «المؤتلف[١٧٠] من حرفَين فصاعداً»، على ما تقدّم.

فصل [فيما يصح أن يقال في الكلام وهو معدوم]

وإذا صح في الكلام ما ذكرناه، لم يوصف بأنه كلام [م ٦٦ ب] في العدم لأنه يُفيد وجوداً على وجه، وهو وقوع الحرف على إثر غيره. وقد وصفه أبو علي في العدم كلاماً لما جعل الحرف غير الصوت وأثبت الحرف الواحد كلاماً، على ما مضى من قبل. وفرق بين الكلام والخطبة والشعر لأنه يُفيد عند انضمام الشيء إلى غيره، ولم يكن هكذا قوله في الكلام.

وأما قولنا «صوت»، فجارٍ مجرى اللون فيصح أن يوصف به في العدم لإفادته تمييز نوع من نوع. وكذلك قولنا «زاي» هو كقولنا «سواد» فيجوز وصفه به في العدم، لأنه ليس يُفيد الوجود لا لفظاً ولا من جهة المعنى. فهذه[١٧١] طريقة القول في ذلك.

فصل [في الشروط التي عليها تصير الحروف كلاماً]

لا بدّ في الكلام من أن يترتب في الحدوث ترتيباً[١٧٢] مخصوصاً، بأن يوجد البعض من حروفه في إثر بعض[١٧٣]. فإنها لو وُجدت دفعةً واحدةً، لم يكن قولنا «زيد» بأن يكون كذلك أولى من أن يكون «ديزاً» أو «يزداً»[١٧٤]. وبهذا يبطل قول الكُلّابية إذا أثبتت الكلام مُخالِفاً لذلك، لأنه يخرج عن الإفادة به.

وكما لا بدّ في ذلك مما ذكرنا، فلا بدّ من ضرب من الاتّصال لأنه، لو وُجد البعض بعد بعض[١٧٥] على ضرب من التراخي، لم يكن كلاماً. فإذا نطق[١٧٦] بالزاي، ثم نطق بالياء بعد ساعة، ثم بالدال بعد ساعة أخرى، فلا[١٧٧] يكون كلاماً.

[١٧٠] م: المؤلَّف.
[١٧١] أ: فهذا.
[١٧٢] أ: ترتُّباً.
[١٧٣] ص: البعض.
[١٧٤] انظر ص ١٨٠.
[١٧٥] م: البعض.
[١٧٦] م: تكلّم.
[١٧٧] م: فذلك لا.

وعلى هذه الجملة، لو قُدِّر في أحدنا أن الله تعالى قد خصّه بألسنة كثيرة، ففعل بكل واحد منها حرفاً مُخالِفاً للحرف الآخر[١٧٨]، ووقعت هذه الحروف دفعةً واحدةً، فهي – وإن حصلت بها الفائدة لوقوع المواضعة عليها كما تقع بالكتابة والإشارة – فالأولى أن لا تُسمّى كلاماً. وشبيهٌ بهذه الجملة أن يقع حرف من أحدنا وينضاف إليه حرف من جهة الله تعالى، لأن الأقرب أن لا يُسمّى كلاماً لنا فنكون متكلمين به، ولا كلاماً لله تعالى. وإنما يقال إنه تعالى فعل بعض ما يُسمّى كلاماً، وفَعَلْنا مثله، كما يقال مثله في الكتابة والخطبة والشعر وغير ذلك، لأن هذا كله، إذا حصل على الحدّ الذي صوّرناه، لم يوصف أحدهم بأنه الكاتب أو الخطيب[١٧٩]. والممتنع أن يعرى عن أن يكون له فاعل؛ فأما أن لا يكون به متكلمٌ[١٨٠]، فصحيح.

فصل [في أن الكلام تقع الفائدة فيه لحصول المواضعة عليه]

ووقوع الفائدة في الكلام[١٨١] موقوف على ثبوت المواضعة، وأن يقصد المتكلم به بعض ما وُضِع له في الأصل. فلهذا، لو لم يقصد القديم تعالى[١٨٢] بكلامه ما وُضِع له، لم يكن مُفيداً، وهكذا الحال في أحدنا، إلا أن يقع الاضطرار إلى قصده فتكون الفائدة واقعةً لا بنفس الكلام، وإن وُجدت عنده.

وإنما أوجبنا ذلك لأن مَن عرف المواضعة ثبتت له الفائدة، ومن لم يعرفها لم يستفد به شيئاً. ولأجل ذلك، لما لم يعرف العربي مواضعة الزنج، لم يستفد بكلامهم شيئاً، ومن عرفها صحت له الفائدة. وبعد فإذا صح أن وقوع الفائدة بالكلام لا يجوز أن يكون لشيء من أحواله الراجعة إليه، فيجب أن يكون لحصول المواضعة عليه. وبعد فإذا كان السواد وغيره من الأعراض، [م ٦٧ أ] لما لم يصح وقوع المواضعة عليه، لم تجز الإفادة به، والكلام، إذا وقعت المواضعة عليه، صلح للفائدة به، فيجب أن تكون الفائدة مقصورةً على ثبوت المواضعة. وعلى هذه الطريقة امتنع أن يُستفاد بالضجيج وبالأصوات المزدحمة شيءٌ من الأشياء، لأن المواضعة لم تقع على مثل ذلك. وهكذا الحال في صرير الباب وطنين الطست وأصوات المزامير والبوقات وأصوات الطيور وغيرها، لأن المواضعة في جميع ذلك مفقودة.

وصحة ما تقدّم تُبطِل قول من أثبت كلاماً قديماً، لأن المواضعة لا تقع على ما هذا سبيله بل لا بدّ من حادث. بل يجب أن يكون حادثاً مخصوصاً، لأنّا قد بيّنّا أن كل حادث لا يصح وقوع التواضُع عليه، كاللون وغيره، وإن كان لا بدّ فيما يُتواضع عليه من أن يكون مُدرَكاً أو في حكم [ص ٤٤ ب] المُدرَك، كالأصوات والتأليف في الكتابة بين الحروف، وكالإشارة وعقد الأصابع.

[١٧٨] م: مُخالِفاً للأخر. ولعل الصحيح: مُخالِفاً للحروف الأخر.

[١٧٩] ص: والخطيب.

[١٨٠] م: متكلماً.

[١٨١] م: بالكلام.

[١٨٢] م: جل وعز.

وتقوم الإشارة وما يجري مجراها في الخُرس مقام الكلام في غيرهم، ولا بدّ من ثبوت مواضعة متقدمة فيهم أيضاً، وإن بلغت الإشارة في الظهور إلى حدّ يستغني عن مواضعة سابقة عليها. وربّما كان[١٨٣] طريقاً، لوقوع الضرورة، إلى مقصد المُخاطِب بكلامه، وقد تُغني الإشارة في ابتداء المواضعة على اللغات عن[١٨٤] الاستقرار.

وقد يمكن أن يُقام مقام الحادث ما يجري مجراه بأن يتجدد عدمُه، كما أن الحادث يتجدد وجوده، فيقول القائل: «إذا انقطع كلامي فمُرادي كيت وكيت» و«إن[١٨٥] لم تُشاهِد زيداً في الدار فافعلْ كذا وكذا».

فإن قيل: «فما قولكم فيمن وُلِد أصمّ، وأوجبتم أن يُخطِر الله بباله وجوب النظر بأن لا يتنبّه من ذي قبل؟ وقد قلتم بأن الخاطر كلام[١٨٦]، فكيف يستفيد به ولم يتقدم له العلم بتلك المواضعة؟»، قيل له: الذي يمكن أن يقال في هذا الباب أن مَن وصفتَ حاله يكون في حكم المُواضِع مع نفسه على لغة لو تكلّم لتكلّم بها، فيرد الخاطر عليه بذلك، ولصح الفائدة فيه.

فصل [في أقسام الأسماء]

[١. المُفيد واللقب، وما يجري مجرى المُفيد وهو قولنا «شيء»]

اعلم أن الحروف، إذا كانت على حدّ يصح وقوع المواضعة عليها والإفادة بها، فحالها لا يخرج عن وجهَين: إمّا أن تكون المواضعة واقعةً عليها فهو الذي يُسمّى «مستعمَلاً»، وإمّا أن لا تكون المواضعة قد وقعت عليها مع صحة ذلك فيها فهو الذي يُعبَّر عنه[١٨٧] بـ«المُهمَل». والمستعمَل على ضربَين: إمّا أن يكون مُفيداً، أو[١٨٨] لا يكون كذلك. فإذا لم يُفِد، فإنه ينقسم: فربّما كان من الألقاب المحضة، كقولنا «زيد» وغيره من أسماء الأعلام، لأن ذلك قائم مقام الإشارة، ولهذا، متى وقعت فيه الشركة، احتيج إلى ضمّ غيره إليه. وربّما لم يتمحض كونه لقباً وإن لم يُفِد، كقولنا «شيء». والفرق بينه وبين الأوّل أن هذا لا يجوز تغييره واللغة بحالها، ومن حكم اللقب صحة ذلك فيه، فلهذا يجوز أن يُسمّى مرّةً زيداً ثم بكراً ثم عمراً[١٨٩]. ولأنه[١٩٠] إنما لا يُفيد [م ٦٧ ب] لا لأمر يرجع إليه بل لشيء يرجع إلى المُسمّى به، حتى لو

---

[١٨٣] كذا، والصحيح على الأرجح: كانت، أي الإشارة.

[١٨٤] ص، م: على.

[١٨٥] ص: فإن.

[١٨٦] انظر ص ٢١٣-٢١٤.

[١٨٧] أ، ص: - عنه.

[١٨٨] م: وإمّا.

[١٨٩] م: مرّةً زيداً ومرّةً عمراً ثم بكراً.

[١٩٠] يعني قولنا «شيء».

تنوّعت المُسمَّيات وكان فيها ما يصح أن يُعلَم ويُخبَر عنه[١٩١] وفيها ما هو بخلافه، لكان قولنا «شيء» يُفيد فيه هذا الوصف، واللقب لا يُفيد لأمر يرجع إليه.

وكما وقع الفرق بين اللقب المحض وبين ما يجري مجرى المُفيد، فكذلك قد وقعت التفرقة بين المُفيد على الحقيقة وبين اللقب المجرّد، لأن المُفيد يُفيد تفرقةً معقولةً لا تقوم الإشارة مقامها، واللقب غير مُفيد أصلاً؛ ولأن اللقب قائم مقام الإشارة دون المُفيد؛ ولأن المُفيد لا يجوز تغييره واللغة بحالها، واللقب يصح ذلك فيه؛ ولأن اللقب يتجدد بحسب ما يقع من الحاجة إليه وعند حدوث الآلات والأشخاص دون المُفيد؛ ولأن الإسم المُفيد قد تقع فيه الشركة دون اللقب لأنه[١٩٢] يُراد للتمييز، وإذا وقعت الشركة لم يُبدَل بغيره كراهةً لتغيير الأسماء.

ومشايخنا قد جعلوا قولهم «شيء» من أبهم الأشياء وأعمّها لأنه لا تقع به الإبانة، وإنما يقتضي صحة العلم به والخبر عنه. وعلى هذا وُصِف الله تعالى بأنه شيء، لما لم يكن من الألقاب المحضة. وإن كان الشيخ أبو عبد الله قد خالف في ذلك وقال: «لولا ورود السمع بذلك، لكنتُ لا أُسمّيه شيئاً من جهة اللغة والعقل جميعاً لأنه كاللقب[١٩٣]». وقد جرى في كلام الشيخ أبي علي ما يدلّ على أنه قائل[١٩٤] بهذا القول أيضاً. إلا أنه، إذا كانت فائدته صحة العلم به والخبر عنه، وكان القديم تعالى[١٩٥] قد عرفناه بصفاته، صح الإخبار عنه بأنه «شيء» على ما يقوله باقي الشيوخ. وقد حُكي عن الناشئ أنه لا يُسمّي سوى الله «شيئاً» على الحقيقة، وإنما يُسمّيه «مُشيِّئاً». وكذلك فلا يُسمّي سواه «قادراً موجوداً» إلى غير ذلك. وحُكي عن جهم أنه لا يُسمّي الله «شيئاً» بل يُسمّيه «مُشيِّئاً»، فهو على النقيض مما تقدّم!

ولا شُبهة في تسميته جل وعز الآن، وقد ورد السمع، بأنه «شيء»، والكتاب قد نطق به[١٩٦]. قال الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [٤٢/ ١١]، وهذا يوجب أنه شيء. وقال[١٩٧] ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [٦/ ١٩]، وهذا يقتضي أنه شيء. وليس يُشبِه ذلك قوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ﴾ [١٠/ ٣٤]، فيقال: «فإذا لم يجب أن يكون من جملة الشركاء هاهنا، فكذلك لا يكون من جملة الأشياء هناك»، لأن الاستفهام متى كان بلفظة «أيّ»، فجوابه يكون بذكر إسم. فتقول: «أيّ رجل رأيتَ؟»، فيُجيب المُجيب بقوله[١٩٨] «زيداً» أو «عمراً». ولو أنه قال: «هل رأيتَ زيداً؟»، لكان جوابه «لا» أو «نعم»، فإذا ورد في مثل هذا الموضع بذكر إسم من الأسماء، فهو كلام مبتدأ.

[١٩١] تلك هي حقيقة الشيء عند المصنّف، راجع ص ٢٣.
[١٩٢] أي المُفيد.
[١٩٣] م: لأنه لقب.
[١٩٤] أ: قال.
[١٩٥] م: جل وعز.
[١٩٦] م: بذلك.
[١٩٧] ص: + تعالى.
[١٩٨] م: فيجيب المجيب يقول رأيتُ.

وربّما جُعِل[١٩٩] قولنا «شيء» مُفيداً في النفي وإن لم يُفِد في الإثبات. فإنك إذا قلتَ «أكلتُ شيئاً»، فلا يُستفاد به إلا ما يُستفاد بقولك «أكلتُ»، ولو قلتَ «ما أكلتُ شيئاً»، لأفاد فائدةً زائدةً لا يُفيدها قولك «ما أكلتُ»، فيصير[٢٠٠] عموماً في النفي.

[٢. الحقيقة والمجاز]

فأمّا[٢٠١] القسم الثاني، [ص ٤٥ أ] وهو ما يُفيد من الكلام، فعلى ضربَين: فإمّا أن يُفيد ما وُضِع له في الأصل وهو «الحقيقة»، [م ٦٨ أ] وإمّا أن لا يُفيد ذلك بل يُفيد غير ما وُضِع له فهو «المجاز». ولأجل هذا لم تدخل الحقيقة والمجاز إلا في المُفيد دون الألقاب. ثم قد يصير المجاز في اللغة حقيقةً بأن يحصل من أهل اللغة عُرفٌ ثانٍ، فيصير كمواضعة ثانية. وإذا كان التعارُف من جهة غيرهم، فهو مجاز في اللغة، وإن عُدّ حقيقةً في العُرف والشرع.

وينقسم المُفيد. فإمّا أن يُفيد شيئاً واحداً فلا يتعدّاه، فهو الخصوص وقولنا «الله». وإمّا أن يُفيد فوائد، ثم ينقسم: فإمّا أن تتماثل، وإمّا أن تختلف. فالأوّل هو ما يعمّ على طريق الصلاح أو على طريق الاستغراق. والثاني هو كالأسماء المشتركة من «جوز» و«عين» و«لون» و«جارية» و«قُرء» و«شَفَق». وعلى هذا استعملوا «العَقوق» في الحامل والحائل، و«السُدْفة» في الضوء والظلام، ويقال «عسعس الليل» إذا أقبل و«عسعس» إذا أدبر. واستعمالهم هذه الأسماء في هذه المعاني المختلفة هو حقيقة في الكل دون أن يُجعَل مجازاً في البعض. ولا يصح أن يقال إنه يمكن ردّ هذه الفوائد في هذه الألفاظ إلى معنى واحد، على ما يُحكى عن بعض أهل اللغة، لأنه يتعذر أن يُراد بالعين، في كل هذه المواضع على اختلافها، معنى واحد، فيجب أن يكون مُفيداً لفوائد مختلفة.

وقد حُكي عن الأصمعي أنهم قالوا «أسِد الرجُل» إذا فزع من الأسد و«أسِد» إذا صار أسداً؛ وأنهم قالوا «قعد» إذا جلس و«قعد» إذا قام، لقولهم «قعد على الإفلاس» أي «قام عليه»؛ وأن «المسجور» هو المملوّ، لقوله تعالى ﴿وَالبَحْرِ المَسْجُورِ﴾ [٥٢/٦]، وهو أيضاً الفارغ. و«الحنيف» هو المستقيم وهو المُعوَجّ. وعلى هذا يقال «أشكى» إذا زاد في الشكوى وإذا أزالها. و«الماثِل» القائم والذاهب، لقولهم «رأيتُ شخصاً ثم مَثَلَ عني» أي ذهب.

[١٩٩] م: يُجعَل.
[٢٠٠] م: فيكون.
[٢٠١] ص: وأما.

فصل [في أن قلب الأسماء جائز وأنه لا يوجب قلب المُسمّى بها]

قد يصح أن يدخل في الأسماء قلب، ثم لا يقتضي ذلك دخوله في المُسمَّيات على ما يُحكى عن عبّاد، لأنه منع أن يصير المجاز حقيقةً والحقيقة مجازاً. وهذا بعيد لأن السواد، لو سُمّي بياضاً، لم يخرج عما هو عليه في ذاته. وعلى هذا يوجد السواد ولا مواضعة عليه أصلاً. ولا يمكنه أن يمنع من صحة وقوع المواضعة من أهل اللغة على خلاف ما وقعت، لأنه لا يتبع المعنى الإسمَ بل الإسمُ تابعٌ له، ولهذا يصح أن نعرف المعنى ولا نعرف إسمه. وكذلك فليس الإسم بمُوجِب للمعنى لأن الأعجمي[٢٠٢]، لو لُقّن لفظةً، لعرفها وإن لم يعرف معناها.

والذي يُبيّن ثبوت هذه الطريقة في كلامهم أن «الغائط» كان مستعمَلاً في المطمئنّ من الأرض، ويُجوَّز باستعماله في الكناية عن الحَدَث، ثم صار حقيقةً في هذا دون الأوّل. وكذلك القول في «الدابّة» لأنها وُضِعت في الأصل لكل ما يدبّ، ثم صارت حقيقةً في هذا الحيوان المخصوص. وكذلك في «المَلَك» فإنه موضوع للرسالة، ثم استُعمل[٢٠٣] في رسول مخصوص. وكذلك «الصلاة» وغيرها.

فثبت بهذه الجملة جواز أن ينقلب المجاز حقيقةً والحقيقة مجازاً، ولا يوجب ذلك قلب المُسمّى. [م ٦٨ ب]

فصل [في جواز قلب الأسماء للاصطلاح عليها]

ويصح عندنا قلب الأسماء والإتيان بمواضعة ثانية، إذا حصل فيه غرض صحيح. وعلى هذه الطريقة حسن الاصطلاح من أهل النحو والعروض[٢٠٤] والفقه والكلام على ألفاظ أفادوا بها غير ما وُضِعت له في الأصل. وقد منع الشيخ أبو القاسم من جواز ذلك إلا بوحي، وأنه متى انقطع الوحي امتنع جوازه[٢٠٥]. وما بيّنّاه قد أبطله.

[٢٠٢] ص: العجمي.
[٢٠٣] أ: يُستعمل.
[٢٠٤] ص: العروض والنحو.
[٢٠٥] راجع المسائل ١٦١.

فصل [في أقسام الكلام]

اعلم أن المُفيد من الكلام يتركب من إسم وإسم، أو فعل وإسم. وقد يقال هو «المبتدأ والخبر»، و«الفعل[٢٠٦] والفاعل»، وهو في معنى الأوّل. وقد يقال هو «القطع[٢٠٧] على أحد الجائزَين»، وهذا يكون بالخبر دون المبتدأ وحده. فكأنك إذا قلتَ «ضَرَبَ»، أمكن أن يكون الضارب زيداً أو غيره، فإذا قلتَ «زيدٌ»، فقد قطعتَ على أحد الجائزَين وأفدتَ بكلامك.

وأقسام هذا المُفيد هو[٢٠٨] الأمر وما في معناه من سؤال ودعاء وطلب وعَرْض[٢٠٩]؛ والنهي وما في معناه من تهديد؛ والخبر وما يقوم مقامه من قَسَم وجحود وإثبات ونفي وتمنٍّ وتعجُّب إلى غير ذلك. وربّما يُجعَل ما أجملناه مُفصَّلاً فيقال: «هو[٢١٠] الأمر والنهي والخبر والاستخبار والتمنّي والعَرْض». هذا هو الذي يقوله أهل اللغة. وربّما كان الكلام كله خبراً، ويُجعَل كل ما فصّلناه داخلاً فيه، فيُبيَّن[٢١١] أن الجميع خبر. ولكن الأوّل أظهر.

والذي يجب أن نتكلم فيه هو أن التمنّي معدود في أقسام الكلام، وأن نذكر حدود هذه الألفاظ.

فصل [في أن التمنّي إنما هو قول مخصوص]

ذكر أبو هاشم في الجامع التمنّي وجوّزه معنىً يوجد في النفس. وهذا قول وُجد[٢١٢] لأبي علي في بعض نسخ جوابات الخراسانيين. وقال في غير هذا الموضع إنه قول مخصوص، وإن كان لا بدّ فيه من اعتقاد وقصد، وهذا هو الصحيح. فكأنّ[٢١٣] القائل إذا قال «ليت كان كذا!» أو «ليت لم يكن كذا!»، واعتقد أنه كان ينتفع به أو يزول عنه ضرر في الإثبات والنفي، وقصد إلى هذا القول، فهو متمنٍّ. والأصل هو القول، وما عداه شرط، لأن أهل اللغة قد عدّوه في أقسام الكلام.

والطريقة في أن التمنّي ليس إلا ما قلنا كالطريقة في سائر ما تقدّم، مثل نفينا كون الكلام معنىً غير الصوت، إلى ما شاكله. فأما إثباته معنىً في النفس، فبعيد لمثل ما منعنا به من كون الكلام معنىً في النفس، فالطريقة في الموضعَين واحد.

٢٠٦ أ: أو الفعل.
٢٠٧ أ، م: بالقطع.
٢٠٨ كذا.
٢٠٩ ص: وعَرْض وطلب.
٢١٠ أي الكلام، أو المُفيد منه.
٢١١ أ: فيتبيّن.
٢١٢ م: يوجد.
٢١٣ ص: وكان؛ م: فكان.

ولا يمكن أن يُجعَل التمنّي إرادةً ولا شهوةً، لأن التمنّي يتعلق[٢١٤] بأن لا يكون الشيء وبالماضي، دون الإرادة. وقد يُريد ما يضرّه ولا يتمنّاه. ونحن نقدر [ص ٤٥ ب] عليه ولا نقدر على الشهوة. وليس بمقصور على المُدرَكات دونها. ولا يثبت التمنّي إلا مع اعتقاد أو علم، والشهوة تثبت في الساهي.

ومتى كان التمنّي قولاً على ما ذكرنا، صح تعلُّق التمنّي بالتمنّي فيقول قائل: «ليتني كنتُ تمنّيتُ هذا التمنّي قبل ذلك [م ٦٩ أ] التمنّي!».

فصل [في حقيقة الأمر والنهي والخبر]

فأما الأمر، فهو قول القائل لمن دونه في الرُّتبة «افعَلْ!» أو ما يقوم هذا المقام من الصِيَغ؛ والنهي هو قوله لمن دونه «لا تفعل!» أو ما هو بهذه المثابة. ولا نذكر في حدّهما الإرادة والكراهة، لأن ما يؤثّر في حكم الشيء لا يُذكَر في حدّه، ولأنه قد نعلم أمراً ونهياً وإن لم نعلم الإرادة ولا الكراهة، بل نستدلّ بالأمر والنهي عليهما، والعلم بالحدّ والمحدود واحد.

وأما الخبر، فهو ما يصح فيه التصديق والتكذيب. وهذا أولى من أن نقول «ما يدخله الصدق والكذب»، لأنهما[٢١٥] خبران، والشيء لا يُحَدّ بنفسه. وإذا قلتَ[٢١٦] ما حددناه بمعنى أنه يصلح من السامع أن يقول للقائل «صدقتَ» أو «كذبتَ»، كان سليماً.

وينقسم الخبر الذي له مَخبَر إلى قسمَين: أحدهما أن يكون صدقاً، وهو الذي مَخبَره[٢١٧] على ما يتناوله، والثاني أن يكون كذباً، وهو الذي لا يكون مَخبَره على ما يتناوله. وقد يُخبِر المُخبِر عما لا أصل له فلا يكون لخبره مَخبَر، ويفارق الأوّل الذي يثبت مَخبَره[٢١٨] فمرّةً يتناوله على ما هو به ومرّةً على خلافه.

ولسنا نعتبر في كونه كذباً أو صدقاً[٢١٩] علم المُخبِر بأن الذي يُخبِر به على ما أخبر أو ليس على ما أخبر. وقد ذكر أبو عثمان[٢٢٠] في **صيغة الكلام**[٢٢١] جواز خروج الخبر عن الصدق والكذب عند فقد العلم بحال ما أخبر[٢٢٢]، ويُجري ذلك مجرى الاعتقاد الذي قد يخرج عن أن يكون[٢٢٣] علماً وجهلاً[٢٢٤] إلى أن يكون تقليداً أو غيره. والصحيح خلافه. يُبيّن[٢٢٥] هذا أنه، لو كان على ما قاله، لتناقض قولنا «فلان يكذب ولا

[٢١٤] م: متعلّق.

[٢١٥] م: لأن الصدق والكذب هما.

[٢١٦] أ: قلب.

[٢١٧] م: الذي يكون مخبره.

[٢١٨] م: يثبت له مَخبَر.

[٢١٩] م: صدقاً أو كذباً.

[٢٢٠] هو الجاحظ.

[٢٢١] من كُتُب الجاحظ، وعنوانه العادي في المراجع صناعة أو صياغة الكلام.

[٢٢٢] م: أخبره.

[٢٢٣] م: عن كونه.

[٢٢٤] أ: أو جهلاً.

[٢٢٥] م: ويُبيّن.

يدري أنه يكذب» لأنّا بأوّل الكلام قد أثبتناه عالماً ونفينا ذلك في الثاني. وعلى هذه الجملة قال الله تعالى ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الكَاذِبُونَ﴾ [٥٨/ ١٨]، وقال ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [٦/ ١١٦]، فأثبتهم كاذبين مع الظنّ. فإن كان خلافه[٢٢٦] من جهة اللفظ، فما قدّمناه يُبطله. وإن كان من جهة المعنى فيقول: «لا يستحقّ الذمّ ما لم يكن عالماً»، فعندنا أن التمكّن من العلم قائم مقامه.

وإنما يصح له ذلك بناءً على قوله في المعارف[٢٢٧]. وليس الحال في الخبر كالحال في الاعتقاد، لأنه لا جُنَبَة في الخبر إلا أن يكون مَخبَره على ما تناوله أو ليس على ما تناوله، فلا يخلو من الصدق والكذب. والاعتقاد قد يجوز أن يكون متعلّقاً بالشيء على ما هو به أو على ما ليس به[٢٢٨]، ثم إذا كان متناولاً للمعتقَد على ما هو به، فقد يجوز أن يقارنه سكون النفس وقد يجوز أن يفارقه ذلك، فيكون الأوّل علماً دون الثاني.

فصل [في خبر المُخبِر عن النبي ومسيلمة «صَدَقا أو كَذَبا في ادّعاء النبوّة»: هل يكون كذباً أم لا؟]

إن قال قائل[٢٢٩]: «ما قولكم في خبر المُخبِر عن النبي عليه السلام[٢٣٠] ومسيلمة لعنه الله[٢٣١] صَدَقا أو كَذَبا في ادّعاء النبوّة؟»، قيل له: لا شُبهة في قُبحه بل كونه[٢٣٢] كُفراً على بعض الوجوه، وإنما اختلف شيوخنا في هل يكون كذباً أم لا.

قال الشيخ أبو علي إن خبره كذب، وعلّل ذلك بأن هذا يقتضي صدق [م ٦٩ ب] مسيلمة في ادّعاء النبوّة في حال صدق النبي عليه السلام[٢٣٣] أو قبله أو بعده، أو كذب النبي في حال كذب مسيلمة أو قبله أو بعده. ومعلوم أن النبي عليه السلام غير كاذب في هذه الأحوال، وأن مسيلمة غير صادق في شيء منها، فيجب أن يكون هذا الخبر كذباً. وهذه العلّة بعينها قد حُكيت[٢٣٤] عن المُبرِّد. إلا أنها لا تستقيم، من حيث أن ظاهر الخبر ليس فيه ذكر التوقيت بهذه الأوقات، وعلى هذا يصح أن يتكلم المتكلم بذلك ولا يخطر بباله ما قاله[٢٣٥] أصلاً. والصحيح في العلّة ما ذكره الشيخ أبو عبد الله لأنه قال: إن مَخبَر هذا الخبر هو على خلاف ما أخبر به المُخبِر، من حيث اقتضى اشتراكهما في الصدق أو الكذب وهما لم يشتركا فيه. فوجب أن يكون الخبر كذباً، لأن حقيقة كونه كذباً موجودة فيه.

[٢٢٦] أي الجاحظ.
[٢٢٧] انظر ص ٦٠٩.
[٢٢٨] أ: أو ليس على ما هو به.
[٢٢٩] أ، م: – قائل.
[٢٣٠] ص: صلى الله عليه وعلى آله وسلم.
[٢٣١] م: لعنة الله عليه.
[٢٣٢] أ: في كونه.
[٢٣٣] ص: صلى الله عليه.
[٢٣٤] م: محكيّة بعينها.
[٢٣٥] أي أبو علي.

فأما أبو هاشم، فقد يجري في كلامه أن الخبر الذي قد وصفنا حاله كذب. لكنه ذكر في نقض الأبواب أنه يعرى عن الصدق والكذب وأجراه مجرى خبرَين، أحدهما يتضمن صدق النبي صلى الله عليه وآله، والآخر يتضمن صدق مسيلمة. فكما لا يصح في خبرَين مُظهَرَين[٢٣٦] أن يوصفا بالصدق أو الكذب بل يُفصَّل الحال فيه ويُقيَّد، وإلا اقتضى تكذيب الرسول عليه السلام أو تصديق مسيلمة، فكذلك الحال هاهنا. ويقول: «إنما أقمتُه مقام خبرَين لأن أَلِف التثنية قائمة مقام واو العطف، ولهذا أبطلنا إيجاب الواو للترتيب[٢٣٧]، وإلا كان يلزم مثله في أَلِف التثنية». وربّما قال: «لولا أن الحال على ما ذكرتُه، لصح في المُخبِر بهذا الخبر أن يصدق أو يكذب. فإذا امتنع الأمران فيه، وجب أن يخلو من[٢٣٨] الصدق والكذب».

وجوابنا أن الخبرَين المتميّزَين يكون الحال فيهما بخلاف الحال إذا كان اللفظ واحداً. وقوله «النبي صلى الله عليه وآله[٢٣٩] ومسيلمة صَدَقا» هو بلفظ الواحد[٢٤٠]، فإذا[٢٤١] لم يجز أن يكون صدقاً، فيجب أن يكون كذباً. والذي قاله ثانياً، فالمانع منه هو الإيهام فقط، حتى لو أوردناه على [ص ٤٦ أ] وجه يزول معه الإيهام، لساغ بأن نقول[٢٤٢]: «كذبتَ في قولك بأنهما مشتركان في الصدق أو في الكذب». ولا يمكنه أن يقول: «فهلا صدّقتموه على وجه يزول معه الإيهام؟»، لأنّا قد دللنا على أن الخبر كذب، فتصديق قائله لا يصح على شيء من الوجوه.

فصل [في أن الوصف والصفة خبران يصح فيهما التصديق والتكذيب]

ومما هو في معنى الخبر قولنا «وصف» و«صفة»، لأنهما خبران عن كون الموصوف على حالة[٢٤٣] أو حكم أو نفي ذلك أو كيفيته[٢٤٤] أو ضرب من التفرقة، ولهذا يصح فيهما التصديق والتكذيب، ولا يدخلان في الألقاب بل يدخلان في الأسماء المُفيدة.

[٢٣٦] القراءة من المشكوك فيه. ولعل المعنى: متميّزَين، كما فيما بعد.
[٢٣٧] أ: الترتيب.
[٢٣٨] ص: عن.
[٢٣٩] ص: وعلى آله وسلم.
[٢٤٠] كذا، والصحيح على الأرجح: - الـ.
[٢٤١] م: وإذا.
[٢٤٢] م: + له.
[٢٤٣] م: صفة.
[٢٤٤] م: كيفية.

فصل [في أن خبرَين أحدهما صدق والآخر كذب ليست بينهما مخالفة في الجنس لأجل ذلك]

وإذا كان أحد الخبرَين صدقاً والآخر كذباً، فليست بينهما مخالفة في الجنس لأجل ذلك، على ما حُكي عن الشيخ أبي[٢٤٥] القاسم[٢٤٦]، بل يصح أن يكون الجنس واحداً. فلهذا، إذا قال القائل «زيدٌ في الدار» وهو فيها، كان صدقاً، فلو أورد[٢٤٧] هذه الحروف وزيدٌ غائب عنها، لكان كذباً، والحروف متماثلة لالتباسها [م ٧٠ أ] على المُدرِك ولغير ذلك من الوجوه التي بها نعرف التماثُل.

ولا يمكن إثبات تنافٍ وتضادّ بين الصدق والكذب لأنهما[٢٤٨] يرجعان إلى أفراد الحروف، والصدق والكذب يتناولان جملةً من الحروف؛ ولأنّا قد بيّنّا أنهما قد يكونان من جنس واحد، بل نفس ما هو كذب يصح وقوعه صدقاً. وبعد فهما خبران مخصوصان ولا يصيران كذلك إلا بالقصد والمواضعة، والتنافي والتضادّ لا يقفان على ذلك.

فصل [في المناقضة في الكلام]

والمناقضة تدخل في الأقوال بأن يُورِد المتكلم في أوّل كلامه ما تُباين فائدتُه الفائدة المعروفة بآخِره، مثل أن يقول: «أسود ليس بأسود». هذا من حيث العبارة. ومن جهة المعنى هو أن يقول: «عالِم ميّت»، أو «معدوم متحرك». أو «أسود أبيض»، إلا على ضرب من التراخي، بأن يكون في حال[٢٤٩] قوله «أسود» قد[٢٥٠] وُجد فيه السواد، وفي حال[٢٥١] قوله «أبيض» قد وُجد البياض؛ ويصح أيضاً على غير هذه الطريقة بأن يكون وجود[٢٥٢] البياض عقيب وجود السواد، فيكون حال وجود أوّل حرف من قوله «أسود» قد وُجد السواد، وكذلك في البياض. والمعتبَر في ذلك هو بحال المُخبِر وقصوده.

فأما وجود المناقضة في الاعتقاد، فلا يصح لأن الجمع بين الاعتقادَين[٢٥٣] لا يصح، وإنما صح ذلك في الحروف والكلام لأن الجمع ممكن. ومما هو في مثل هذا الحكم المُحالُ، لأنه يدخل في الكلام دون الاعتقاد، ويدخل في المعاني مُشبَّهاً. وهذا مثل قولك[٢٥٤] «ضربتُ زيداً غداً» أو «أضربه بالأمس»،

[٢٤٥] م: على ما قاله أبو.
[٢٤٦] راجع المسائل ١٦٢.
[٢٤٧] م: أوردت.
[٢٤٨] أي التنافي والتضادّ.
[٢٤٩] م: حالة.
[٢٥٠] أ: وقد.
[٢٥١] م: حالة.
[٢٥٢] أ، ص: – وجود.
[٢٥٣] م: هذَين الاعتقادَين.
[٢٥٤] م: قوله.

لأنه قد أحال الكلام من جهته. ثم يقال، تشبيهاً بذلك، إن كون الجوهر متحركاً ساكناً وأسود[٢٥٥] أبيض في حالة واحدة مُحالٌ.

فصل [في أن الخبر لا يكون خبراً لعينه، وكذلك غيره من أقسام الكلام]

اعلم أن صيغة الخبر والأمر والنهي[٢٥٦] يصح وجودها ولا تكون بهذه الأوصاف، وإنما كانت[٢٥٧] كذلك لمعانٍ تقترن بها. وقد خالف الشيخ أبو القاسم في ذلك وقال: «إنما يكون خبراً لعينه»، وكذلك[٢٥٨] في أقسام الكلام كلها[٢٥٩].

والدلالة على ما نقوله أنه، لو كان كذلك لعينه، لَماَ لزم وقوف كون المُخبِر مُخبِراً على كونه معتقداً، ولتأتّى من الساهي والنائم الإخبار. فحيث وقف على ذلك، دلّ على أنه يكون كذلك بالإرادة، وهي لا تثبت من دون الاعتقاد[٢٦٠].

ولأن الخبر عن زيد لو كان لا يصح أن يكون خبراً إلا[٢٦١] عنه دون غيره، لوجب اختصاص كل خبر بمَخبَر مُعيَّن، فكان إنما يصح من المُخبر[٢٦٢] أن يُخبِر على قَدْر قُوى لسانه، حتى إذا قدّرنا أنه يقدر على عشرة أجزاء من الحروف، يجب أن يقدر على الإخبار عن عشرة من الزيدين، ولتعذّر عليه أن يُخبِر عن أزيد[٢٦٣] من ذلك، لأن القدرة الواحدة لا يصح تعلّقها - والمحلّ والجنس والوقت[٢٦٤] واحد - إلا بجزء واحد[٢٦٥]. وإذا كانت هذه الحروف - أعني الزايات والدالات وغيرهما - متماثلةً، فما ذكرناه لازم. وإذا حقّقنا، فالذي نسمعه من الحرف الواحد ليس هو جزءاً واحداً من الفعل، ولكِنّا قرّبنا الأمر فيه. ولا بدّ من الحاجة إلى قُدَر بعدد تلك الأجزاء.

ولا [م ٧٠ ب] ينقلب علينا هذا الإلزام في الإرادات التي بها يصير الكلام خبراً عن أشخاص متغايرة، لأنها[٢٦٦] تكون مختلفةً والقدرة الواحدة متعلّقة بما لا غاية له من المختلفات، وإن كان الوقت والمحلّ واحداً. هذا لو احتيج إلى إرادات. فكيف والواحدة منها تكفي بأن[٢٦٧] يصير بها الكلام خبراً، على ما نقوله - في الخبر عن الجمع العظيم، بل في الخبر عما لا يتناهى - إنه لا يجب في إرادته أن تنقسم على عددهم[٢٦٨]؟

[٢٥٥] م: أو أسود.
[٢٥٦] أ: والنهي والأمر.
[٢٥٧] م: تصير.
[٢٥٨] م: + قوله.
[٢٥٩] راجع المسائل ١٦٥.
[٢٦٠] انظر ص ٢٧٠.
[٢٦١] م: أن يكون إلا خبراً.
[٢٦٢] أ، ص: - من المُخبِر.
[٢٦٣] م: بأزيد.
[٢٦٤] م: والوقت والمحلّ والجنس.
[٢٦٥] انظر ص ٤٦٢-٤٦٣.
[٢٦٦] أي الإرادات.
[٢٦٧] كذا، والصحيح على الأرجح: لأن.
[٢٦٨] م: قَدْرهم.

وإذا صحت هذه الجملة، وكان المعلوم أنه لا أحد من القادرين إلا ويقدر على الإخبار عما لا يتناهى، فيجب بطلان كل قول يؤدّي إلى خلافه.

وبعد فلو كانت هذه الصِيَغ لا يصح استعمالها إلا في أشياء مخصوصة لأنها موضوعة لها لعينها[٢٦٩]، لَماَ صح التجوُّز في الكلام ولا التعريض ولا التورية ولا تخصيص العامّ، لأن التجوُّز إنما يثبت متى استُعملت هذه الصيغة بعينها في غير ما وُضِعت له، فيجب أن تتبع الاختيار والمواضعة، لا أن تكون كذلك لعينها. ومتى قيل: «إن ما يُتجوّز به غير ما يُستعمل حقيقةً»، لم يصح لأنه يقتضي بطلان التجوُّز في الكلام، ويوجب التفرقة[٢٧٠] في الإدراك بينهما.

وبعد فالفائدة في الكلام تابعة لوقوع المواضعة عليه، فلهذا، لو وُجد ما هو بصورة الخبر ولا مواضعة، ما كان خبراً، ولو نطق به الأعجمي وهو لا يعرفه، لَماَ كان مُخبِراً. فكيف يكون كذلك لعينه، وما يُستحقّ [ص ٤٦ ب] للعين لا يتبع الاختيار؟ فكما يصح في الأصل أن لا يقع التواضُع على هذا الحدّ، فكذلك يجوز وجود هذه الصيغة لا خبراً.

وبعد فلا مانع يمنع من أن يقصد أحدنا، بالحروف التي هي خبر عنده عن زيد، الإخبار بها عن عمرو. فلا يخلو: إمّا أن يكون خبراً عنه[٢٧١]، فيبطل قوله إنه كان خبراً عن زيد لعينه؛ وإمّا أن لا يصير خبراً عن عمرو مع قصده إلى الإخبار به عنه، وهذا أيضاً باطل.

وإذا صحت هذه الجملة، صح في الخبر الواحد أن يكون خبراً عن جماعة، ولم يجب انقسام الخبر على عدد المُخبَرين[٢٧٢]. ويصح تعظيم الجماعة ومدحُهم وذمُّهم بخبر واحد، وإلا لزم أن يكون في القادرين من لا يقدر إلا على الإخبار عن قَدْر دون ما زاد عليه.

وعلى هذه الطريقة يصح الإخبار بالخبر الواحد عما لا يتناهى، بأن نقول: «نعيم أهل الجنة دائم» وإن كان ما لا يتناهى لا يصح وجوده. ونحن وإن أخبرنا على طريق الجملة، فالقديم جل وعز قد أخبر على سبيل[٢٧٣] التفصيل بقوله ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ [١٣/ ٣٥]. وإنما قلنا إنه أخبر بذلك مُفصَّلاً لأن الخبر من شأنه أن يطابق العلم، وهو تعالى عالم على التفصيل بنعيم أهل الجنة، فيكون[٢٧٤] خبره على هذا الحدّ.

[٢٦٩] ص: بعينها.
[٢٧٠] م: وقوع التفرقة.
[٢٧١] أي عن عمرو.
[٢٧٢] كذا، ولعل الصواب: + عنهم.
[٢٧٣] م: حدّ.
[٢٧٤] م: فيجب أن يكون.

فصل [في أن الخاطر من أقسام الكلام]

الخاطر عند الشيخ أبي هاشم هو كلام خفي يفعله[٢٧٥] الله تعالى في داخل سمع المُكلَّف، أو يفعله المَلَك بأمره جل وعز. ومنع الشيخ أبو علي من أن يكون كلاماً، ثم جوّز مرّةً فيه[٢٧٦] أن يكون فكراً، وقال في كتاب الخاطر إنه اعتقاد، وربّما قال بل هو[٢٧٧] ظنّ. وقد قال أبو هاشم إن أبا علي قد أقام الخاطر مقام دعاء الداعي، وهذا يقتضي أنه يذهب إلى أنه كلام. إلا أن المنصوص له بخلاف ذلك، وإذا وُجد منه نصّ على أن الخاطر ما هو[٢٧٨]، فلا وجه للقياس.

والذي يدلّ على أنه كلام أن الخاطر من حقّه [م ٧١ أ] أن يُغيِّر حال المُكلَّف في الخوف. وإن كان من أفعال القلوب، فإمّا أن يُجعَل اعتقاداً أو ظنّاً أو فكراً.

ومعلوم أن حالة من يرِد الخاطر عليه ليست حالة المتخيّر في خاطره، فلا يجوز أن يكون مِن فعله. ولا يجوز أن تقدر الملائكة على فعل هذه المعاني في الواحد منا، لأنها تقدر بقدرة، وإنما تعدّى الفعل عن محالّ[٢٧٩] قُدَرها بالاعتماد، ولا حظّ له في توليد الاعتقاد وما شاكله. فيجب أن يُجعَل مِن فعله جل وعز. ولو وُجد من جهته اعتقاد، للزم كونه عِلماً لأنه عالم بمعتقَده[٢٨٠]. وليست هذه حال من يطرقه الخاطر لأنه ليس يعلم أنه، متى أخلّ بالنظر، استحقّ العقاب من جهة الله تعالى، من حيث يُبتنى ذلك على العلم بذاته أوّلاً.

وإذا كان ظنّاً، فلا يجوز كونه من قِبَله[٢٨١] جل وعز، لأنه لا حكم للظنّ إلا عند أمارة يختصّ فاعل الظنّ بأن تكون أمارةً له – لا أنه يجب كونها من فعله – فعندها يختار إيجاده[٢٨٢]. فهو كتأثير الإرادة في الخبر أنه إنما يثبت متى كانت من فعل فاعل الخبر. وإذا لم تجز الأمارة على الله[٢٨٣]، لم يجز أن يكون[٢٨٤] الخاطر ظنّاً صادراً من جهته. وقد جعلنا الخاطر مما يرِد على المُكلَّف لا باختياره.

وأما الفكر، فلا يجوز أن يُصرَف الخاطر إليه، وإلا وجب أن يكون المرء مُضطَرّاً في بعض الحالات إلى شيء من أفكاره، ومعلوم خلافه. هذا والنظر بمجرّده لا حظّ له في الدعاء إلى الخوف. وإذا جُعِل نظراً مُولِّداً للعلم، فإذا اضطرّنا الله إليه فقد اضطرّنا إلى ما يتولد عنه من المعرفة، وحال من يرِد الخاطر عليه بخلاف[٢٨٥] ذلك. فبطل أن يكون من أفعال القلوب.

٢٧٥ م: فعله.
٢٧٦ ص: جوّز فيه مرّةً.
٢٧٧ م: قال إنه.
٢٧٨ ص: هو ما هو.
٢٧٩ م: محلّ.
٢٨٠ انظر ص ٥٩١ و ٥٩٦.
٢٨١ م: من فعله.
٢٨٢ انظر ص ٦٥٢.
٢٨٣ م: + تعالى.
٢٨٤ م: لم يكن.
٢٨٥ ص: هو بخلاف.

فأما أفعال الجوارح، فالذي يقع التنبيه بها هي الإشارة، وسواءً جُعِلت[٢٨٦] من قِبَل الله تعالى أو من قِبَل غيره، فالعلم بها يترتب على العلم بذات المُشير. وإن كانت لا تصح إلا على الأجسام، والله يتعالى عن جواز هذه الصفة عليه. وأما الكتابة، فلا بدّ من مشاهدتها ليقع التنبيه بها، ولا شُبهة في أن حال الخاطر مُخالِفة لذلك، لأن من يخطر بباله الشيء لا يشاهد كتابةً ولا يُدركها. ومن حيث يقع بالكتابة تنبيه وتخويف، لا يجب أن تُسمّى خاطراً، كما لا يجب مثله في دعاء الداعي.

فقد خلص كونه كلاماً. والذي يوضح كونه كلاماً[٢٨٧] أنه يخطر لكل أحد على اللغة التي قد عرفها[٢٨٨]، فلا يخطر للعربي بالزنجية ولا بغيرها من اللغات المجهولة. ولولا أنه كلام، لَماَ[٢٨٩] وجب ذلك. فإن قيل: «إن هذا القول يخالف الإجماع لأن الأمّة مُطبِقة[٢٩٠] على أن الله تعالى يخصّ بكلامه بعض الأنبياء، وقولكم يقتضي أنه يُكلِّم غيرهم»، قيل له: إن الذي أجمعوا عليه أنه خصّ بكلامه جهرةً بعض الأنبياء، وبذلك يظهر التعظيم والتشريف. فأما على غير هذه الطريقة، فلا إجماع. كيف وقد خاطب الله[٢٩١] المُكلَّفين أجمع بقوله ﴿أَقِيمُواْ الصَّلَاةَ﴾ [٢/ ٤٣؛ ٢/ ٨٣؛ ٢/ ١١٠؛ الخ]؟ هذا ولسنا نوجب أن يتولّى الله تعالى[٢٩٢] فعل الخاطر، بل يجوز أن يفعله بعض الملائكة بأمر من جهة الله تعالى.

فإن قال: «هذا يقتضي إثبات كلام لا يتميّز عن الفكر، فهلا نفيتموه؟»، قيل له: إن الصوت الذي [م ٧١ ب] يُدركه النائم لا يتميّز له ولا يجب نفيه. فهكذا الحال في الخاطر.

فإن قيل[٢٩٣]: «فما قولكم في الأصمّ الذي يُولَد كذلك أو الذي لا يُولَد كذلك؟ كيف يجوز ورود الخاطر عليه وهو لا يسمع الكلام؟»، قيل له: إنّا لا نوجب ورود الخاطر على كل مُكلَّف[٢٩٤]، [ص ٤٧ أ] بل تقع الغنية عنه عندنا بالتنبيه من ذي قبل، وإذا صح ذلك، لم يصر ما أوردتَه[٢٩٥] قدحاً في قولنا إنه كلام. وبعد فالأصمّ الذي لم يُولَد كذلك يصح ورود الخاطر عليه، لأنه إنما يمتنع سماعه للكلام الظاهر، فأما الواقع في داخل سمعه وناحية صدره فإنه يسمعه ويعرفه، ولهذا يسمع إذا قرّب الإنسان فمه من صماخه. فأما[٢٩٦] من وُلِد كذلك، فالخاطر يصح وروده عليه بما قد قرّره في نفسه من اللغة لو كان ممن يتكلم. هذا إن لم يتنبه من ذي قبل. فإن فقدت فيه هذه الوجوه كلها، تبيّنّا أنه غير مُكلَّف، ولا يكون لأحد أن يقول: «فقد كلّف الله[٢٩٧] عندكم من لا يقدر ولا يعلم!».

[٢٨٦] م: وقعت.
[٢٨٧] م: والذي يوضح هذه الجملة.
[٢٨٨] م: التي يعرفها.
[٢٨٩] م: وإلا لَماَ.
[٢٩٠] م: مُجمِعة.
[٢٩١] أ: + تعالى.
[٢٩٢] أ: - تعالى.
[٢٩٣] م: قال.
[٢٩٤] أ: كل أحد.
[٢٩٥] ص: أوردتموه؛ م: أورده.
[٢٩٦] م: وأما.
[٢٩٧] م: + تعالى.

فصل [في أن ابتداء اللغات هو المواضعة، وأن التوقيف لا يحصل إلا من بعد]

ابتداء اللغات لا يكون إلا بالمواضعة، ثم يحصل التوقيف من بعد. هذا قول أبي هاشم. وجوّز أبو علي أن يكون ابتداء اللغات[٢٩٨] مواضعةً، وجوّز أن يكون توقيفاً. وكلامه في التفسير هو على أنها[٢٩٩] توقيف. وقال أبو القاسم: «لا يكون إلا توقيفاً»[٣٠٠]، وأوجب هو وغيره من البغداديين وجوب البعثة لتعريف اللغات.

وإنما أوجبنا ما قاله أبو هاشم لأن الخطاب الصادر عن الله تعالى يكون الغرض به معرفة مُراده بخطابه، فإذا لم تتقدم للمُخاطَب مواضعة على تلك اللغة مع غيره، ولم يكن في حكم المُواضِع مع نفسه على لغة، لم يفهم بالخطاب شيئاً. فيجب تقدُّم المواضعة لتصح معرفة مُراد الله بخطابه، ثم يقع التوقيف من بعد لأنه فرع على ذلك. فإذا لم تتقدم منهم المواضعة، لم يمكنهم أن يعرفوا بالتوقيف شيئاً لأن ذلك أيضاً يكون بكلام.

ولا يمكن أن يقال: «إنه يقع لنا اضطرار إلى قصده تعالى بالخطاب»، لأن ذلك يُنافي التكليف. وكيف يصح أن نعرف ذاته بدلالة وصفتَه ضرورةً؟ وإذا قيل: «إنه تعالى يخلق الكلام في جسم ويفعل ما يجري مجرى الإشارة إلى المحلّ الذي فيه السواد، فيقع للسامع العلم به ويكون توقيفاً، كما يقع من المُلقِّن لغيره مثله، فيعرف قصده تعالى بهذه الطريقة»، فمن جوابنا أن هذه الإشارة إذا توجّهت إلى محلّ وفيه الطعم واللون، فلا[٣٠١] ينصرف قوله «سواد» إلى أحدهما دون الآخر، وإنما أمكن هذا في أحدنا لأنه يُضطَرّ إلى قصده. وعلى أن أبا القاسم لا يُثبِت الله تعالى مُريداً على الحقيقة وقاصداً[٣٠٢]، فكيف يقول بوقوع العلم بقصده؟

ولا يمكن أن يقال: «هلا جاز أن يخلق الله تعالى في العاقل العلم الضروري بمُراده بخطابه، ثم يُعرِّف هو[٣٠٣] غيرَه، فيحصل التوقيف على هذا الحدّ؟»، لأن ذلك العاقل لا بدّ من كونه مُكلَّفاً، فلا يصح أن يعرف مُراد الله ضرورةً. ومتى كان الكلام في مُراهِق لم يبلغ كمال العقل، فمن البعيد أن يصح خلق العلم فيه بمُراد الله جل وعز[٣٠٤] مع أنه غير عاقل، لأن هذا جارٍ مجرى الخفي والجلي من باب واحد.

فقد صح أن ابتداء اللغات المواضعة، ثم يطرأ التوقيف عليها من بعد.

قال الشيخ أبو القاسم: «المواضعة على اللغة[٣٠٥] لا تُمكِن إلا بعد تقدُّم غيرها [م ٧٢ أ] من المواضعات على الكلام، أو من المواضعة على الكتابة. فأما عند فقد ذلك فالمواضعة متعذرة». قيل له: لا نُسلِّم امتناعه

[٢٩٨] م: ابتداءها.
[٢٩٩] أ: أنه.
[٣٠٠] راجع المسائل، ١٥٨.
[٣٠١] م: ولا.
[٣٠٢] انظر ص ٥٢٤-٥٢٥.
[٣٠٣] أي العاقل.
[٣٠٤] ص: عز وجل.
[٣٠٥] ص: اللغات.

بل يصح، فيمن عرف صفة الحروف وأمكنه فعلها بلسانه، أن يأتي بها ويضمّ إليها الإشارة، فتقع الضرورة إلى قصده، على ما يعلمه أحدنا إذا أراد أن يُكلِّم غيره بلغة لا يعرفها. وإنما لا يقع هذا الجنس من الناس لفقد الدواعي إليه، وإلا فهو ممكن.

فإن قيل: «المولود أصمّ لا يمكنه أن يتكلم لما لم يسمع الكلام، فدلّ على أنه في الابتداء توقيف»، قيل له: إنما يتعذر الكلام عليه لفساد آلة الكلام، كما أنه لم يسمع لفساد آلة السماع، لأن العادة هكذا فيمن يُولَد أصمّ. فما في هذا مما يقتضي أن اللغة توقيف.

فأما قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [٢/ ٣١]، فليس بمُوجِب كون اللغة توقيفاً لأنه تعالى عرّفه اللغات التي يتواضعون عليها من بعد، ليصير إخباره بذلك[٣٠٦] معجزةً له. ويحتمل أن يكون قد عرّفه ما يتكلمون به، فإذا كلّمهم على ما يطابق[٣٠٧] مواضعتهم، صار معجزةً له. وليس فيه أنه لم تكن تلك اللغة بمواضعة[٣٠٨] بينهم.

وقد تُأُوِّل قوله «الأسماء» على المُسمَّيات، لأنه قال[٣٠٩] ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلَائِكَةِ﴾ وهذا لا يصح إلا في المُسمَّيات دون الأسماء. ولا بدّ من أن يكون تعريف الله تعالى آدم عليه السلام ذلك بعد تقدُّم علمه بمواضعة على بعض اللغات، فيُعرِّف[٣١٠] بها غيرها. وهذا يؤذِن بصحة ما قلناه. ويجب تقدُّم كونها أسماءً ليصح تعليمها من بعد.

ومتى وقعت من جماعة كثيرة مواضعةٌ على لغة، فغير جائز أن يذهبوا عنها بأجمعهم مع كمال عقولهم. فلهذا لا يصح ما يُحكى عن أولاد نوح عليه السلام أنه[٣١١] تبلبلت ألسنتهم وأنه إنما سُمّي ذلك الموضع «بابل» لهذا الوجه.

فصل [في اختلاف اللغات]

والاختلاف ثابت في اللغات، سواءً كانت بالتوقيف أو بالمواضعة. فإن قلنا بأنها في الأصل وقعت عليها مواضعة، فاختلافها هو لتعذُّر اجتماع الخلق الكثير على فعل واحد في وقت واحد. وإن كانت بالتوقيف، فالله [ص ٤٧ ب] تعالى خالف بين بعضها وبين بعض ليقع الفصل للسامعين، وليصير ذلك طريقاً لمعرفة الضرير للفرق[٣١٢] بين المُخاطِبين، كما جعل[٣١٣] الإدراك طريقاً للفصل فيمن يرى ويُبصِر.

[٣٠٦] أ: بتلك.
[٣٠٧] م: يوافق.
[٣٠٨] م: مواضعةً.
[٣٠٩] ص: + تعالى.
[٣١٠] ص: ليُعرِّف.
[٣١١] م: أنها.
[٣١٢] م: بالفرق؛ ص: -.
[٣١٣] م: حصل.

وإذا حكمنا باختلاف اللغات، فلسنا نعني به اختلاف الحروف، وإنما الغرض اختلاف التراكيب الحاصلة فيها.

وقد يقع الاتّفاق في لغتَين على شيء واحد. فإن «المشكاة» وافقت لغةُ العرب فيها لغة الحبش، و«القسطاس» وافقت فيه هذه اللغةُ لغة الروم. وقد تقع أسماء مُعرَّبة، كـ«سجّيل» و«استبرق» وغيرهما، وكـ«إبراهيم» و«يعقوب» وغير ذلك من الأسماء العجمية.

وقد جعل الله تعالى التمكين من آلة الكلام ومن تركيب هذه الحروف على وجوه مختلفة تُفاد بها المعاني أجمع – وإن لم تصح إفادتها بغير الكلام من الأشياء المُفيدة لكثرة الاتّساع فيه دون غيره – مِن نِعَمه العظيمة ومواهبه الجسيمة التي يلزم لأجلها الشكر. فله الحمد كثيراً!

فصل [في عدد الحروف]

فأما الحروف المقدور عليها، فهي تسع وعشرون. ويقع في بعض اللغات حرف بين الجيم والشين[٣١٤]، والباء والفاء، والقاف [م ٧٢ ب] والكاف، وذلك منتفٍ في لغة العرب. وما زاد على هذه الحروف، فمُجوَّز في المقدور وأن يكون تعذُّره علينا لفقد آلات مخصوصة. ثم تلك الزيادة يجوز أن تكون محصورةً، ويجوز خلاف ذلك[٣١٥]. والله أعلم.

فصل [فى أن ألفاظ الكلام يجوز منا إجراؤها على الله وإن لم يرِ د السمع بها]

ومتى عقلنا فائدةً في شيء، وقد وقعت من أهل اللغة مواضعةٌ على ما يُفيد ذلك حقيقةً، جاز منا أن نُجري تلك العبارة عليه تعالى، ولا يتوقف[٣١٦] على ورود سمع وإذن. وقد خالف[٣١٧] في هذا قوم من البغداديين كالحارث الورّاق[٣١٨] وغيره.

وإنما قلنا ذلك لأن أحدنا إذا عرف الله بصفاته، فربّما حسن منه استدعاء الغير إلى ما عرفه[٣١٩]، وربّما وجب[٣٢٠] في بعض الحالات. وتعريفه لا يمكن بالإشارة، فلا بدّ من إيراد الكلام الذي يُفيد ما عرفناه في الله تعالى، لأن الحسن أو الواجب لا يتمّان إلا به.

[٣١٤] أ، م: والسين.
[٣١٥] ص: + فيها.
[٣١٦] ص: يقف.
[٣١٧] م: خالفنا.
[٣١٨] من طبقة أبي علي، راجع فضل الاعتزال ٣٠٣؛ الفهرست ٢١٨-٢١٩.
[٣١٩] ص: إلى معرفته.
[٣٢٠] م: + عليه.

وبعد فلو وقف هذا على السمع، لم يكن لتحسن المواضعة على اللغات في الأصل، بأن يقال: «كان لا يحسن منهم إجراء الألفاظ على ما عقلوه من المعاني إلا عند سمع، كما قلتم بمثله الآن!». وقد بيّنّا أن المواضعة لا بدّ من تقدُّمها.

وعلى هذه الطريقة يحسن التلقيب لما احتيج إلى التعريف. وقام اللقب مقام الإشارة، فكما صحت الإشارة إلى الشيء عند الحضور ولا سمع، فكذلك تسميته بالأسماء عند الغيبة. ويحسن أيضاً من الصانع أن يخصّ ما يستعمله من الآلات بأسماء، ولا يحتاج إلى سمع. ولا تصح التفرقة بينهما بأن هاهنا حاجةً، لأنّا قد بيّنّا الحاجة في مسألتنا أيضاً.

وبعد فكيف لا يحسن ما ذكرنا[321]، مع ثبوت غرض فيه وتعرّيه من وجوه القُبح؟ لأنه لا يشتبه الحال فيه إلا أن يكون[322] مفسدةً، والشرع ما نبّه عليها في هذا الموضع. فيجب حُسنه على كل حال.

وكانت شُبهة القوم أنهم رأوا لفظتَين فظنّوا أن معناهما واحد، ومع هذا جاز إجراء إحداهما على الله تعالى دون الأخرى. والأصل في هذا الباب أنه، إذا امتنع إجراء لفظة على الله عز وجل[323]، فلوجه من الموانع: إمّا لأن الفائدة بها غير حاصلة فيه عز وجل[324]؛ وإمّا أن يثبت فيه[325] إيهام فيتجنب؛ وإمّا أن يكون لمنع سمعي من مفسدة أو ما شاكلها. وسنُبيّن ذلك في أوصاف الله تعالى، وما يجوز أن يُجرى عليه وما لا يجوز.

فصل [في أن المتكلم هو مَن فعل الكلام]

اعلم أنه لا يُشتقّ لمحلّ الكلام منه إسم[326]، كما لا تُشتقّ لمحلّ الرائحة والقدرة والعلم وغير ذلك منها أسماء. وقد لا يُشتقّ لمحلّ الصوت منه إسم، بل يُضاف إلى محالّه فيقال «صوت الحجر والحديد والطست»، ويُضاف على هذه الطريقة إلى الفاعل أيضاً فيقال «صوت الحمار والفرس[327] والإنسان». وقد يوصف المحلّ بأنه «صائت»، إلا أنه لا يستمرّ في كل الأصوات. وقد جعل أبو هاشم رحمه الله الصائت فاعل الصوت، وجعل المحلّ أيضاً صائتاً، لكن الأقرب في الفاعل أنه «مُصوِّت»، وأن يُستعمل «الصائت» في المحلّ.

[321] م: ذكرناه.
[322] م: إلا بكونه.
[323] م: تعالى.
[324] أ: جل وعز.
[325] كذا، والصحيح على الأرجح: فيها، أي تلك اللفظة.
[326] بعبارة أخرى: لا يقال في اللسان – وهو محلّ الكلام – إنه «متكلم».
[327] م: وصوت الفرس.

وأما الكلام، فالمشتقّ منه هو للفاعل فيوصف بأنه «متكلم»، ولا يُفيد قولنا «متكلم» إلا فعله للكلام. ولأجل هذا تناقض قول من قال إن الله تعالى «متكلم لنفسه». والذي يدلّ على ما قلناه أنّا، عند العلم بوقوع الكلام من أحدنا وتعلّقه به تعلُّقَ الأفعال بفاعلها، إمّا على جملة أو[328] تفصيل، نعلمه متكلماً، وإذا لم نعلم ذلك، لم نعلمه متكلماً. فصار هذا الإسم مُلحَقاً بسائر أفعال الفاعلين [م ٧٣ أ] من كونه مُنعِماً ومُحسِناً ورازقاً. وإنما نعلم في الكلام أنه فِعل الله تعالى خاصّةً بأن يُخبِر[329] الرسول الصادق بذلك، أو نسمعه من شجرة أو حصاة أو غيرهما، أو يبلغ في الإعجاز والفصاحة الحدّ الذي يعجز عنه الخلق.

وبعد فإن الأسماء تتبع اعتقاد المتواضعين على اللغة. وأهل اللسان إنما أجروا هذا الإسم على من اعتقدوا وقوع الكلام بحسب دواعيه، فلأجل هذا أضافوا كلام الممرور إلى الجنّ فجعلوا الجنّ يتكلم على لسانه لما اعتقدوه حادثاً منه.

وبعد فالكلام ليس إلا الأصوات المخصوصة، وقد ثبت أن تعلُّق الأصوات بنا من حيث الفعلية. فكذلك ما يترتب منها يجب أن يكون كذلك.

وبعد فإنه يقع الكلام بحسب أحوالنا، فصار [ص ٤٨ أ] كالضرب وغيره. وكذلك فإنه تثبت فينا أحكامه من ذمّ ومدح، ولولا الفعلية لَماَ صح ذلك.

وبعد فالكلام يقع خبراً وأمراً ونهياً بمقاصد المتكلم، ولا يصح في قصده أن يؤثّر إلا في أمر هو من فعله. فيجب أن يُنبِئ عن كونه فاعلاً للكلام.

وبعد فللكلام تعلُّق بالواحد منا بلا شُبهة، فإمّا أن يكون من حيث الفعلية، على ما نقول، أو من حيث يوجب حالاً للمتكلم، أو لأنه حالّ فيه أو في بعضه، أو لأنه يؤثّر في آلته. فإذا بيّنّا فساد هذه الوجوه، صح ما نقوله.

أما إيجابه حالاً له، فباطل لأنه ليس للمتكلم بكونه متكلماً حال، لأن الكلام مُدرَك والمُدرَكات على اختلافها قد اشتركت في أنه لا[330] تصدر عنها أحوال للجُمَل[331]، بل أحكامها مقصورة على محالّها، كما يثبت في اللون وغيره. ولأن أقلّ الكلام حرفان، وهما مع اختلافهما لا يجوز أن يوجبا صفةً واحدةً، ولا أن يوجبا صفةً وأحدهما موجود والآخر معدوم، سواءً كان الحرفان مثلَين أو مختلفَين. ولأنه يصح وجود الحرف الواحد من قِبَل أحدنا وقد حلّه الموت، ولو كان له بالكلام حال، لوجب حصولها وإن مات، وقد ثبت أن الموت يُحيله. ولأنه يجب في المعنى أن يُجعَل إيجابه راجعاً إلى نوعه، لا إلى وقوعه على وجه كما نقوله في الاعتقاد وغيره، وهذا يقتضي أنه تثبت هذه الحال بالصوت المجرّد.

[328] م: وإمّا على.
[329] م: لخبر.
[330] م: في ألّا.
[331] ص، م: للمحلّ.

ولأن الحالة لا يصح إثباتها، إذا لم تكن موجودةً من النفس، إلا بحكم صادر عنها، وكلاهما مفقودان. ولا يمكن أن يُدَّعى الوجدان من النفس، لأن الفصل الذي يجده أحدنا بين أن يتكلم أو لا[٣٣٢] يتكلم إنما هو لأنه فعل الكلام مرّةً، ولم يفعله أخرى. ولولا ذلك، للزم أن تكون له بالبناء والكتابة وغيرهما أحوال، لثبوت هذه الطريقة من الفصل[٣٣٣]. فأما الحالة التي هو عليها قبل فعله للكلام[٣٣٤]، فهي عِلمه بكيفية نظام الحروف.

ولأن أحدنا يوجِد كلامه في الصدى على ما نُبيّنه[٣٣٥]، وما يوجد في الغير لا يُكسبه حالاً.

وبعد فكان يجب أن يجري مجرى كونه عالماً في أن يصح أن يُعلَم كذلك من دون العلم بالعلم، على جملة أو تفصيل. فإذا امتنع ذلك، لحق بالأسماء المُفيدة للفعل، كالضارب والمُحسِن وغيرهما.

وبعد فكان لا يصح، لو خُلِقت له آلتان، أن يتكلم بحرفَين ضدَّين، لحصوله بهما على حالَين متنافيَين.

فقد بطل هذا القسم.

فأما الحلول في جميعه، فمتعذر. فإذا وُجد حالاً في بعضه، فكان يلزم أن يكون ذلك البعض هو المتكلم دون الجملة، وأن تثبت أحكام الكلام فيه من الصدق والكذب والقذف والحدّ، وأن يكون هو الشاعر والخطيب، وأن يكون لسان الرسول هو الرسول وهو المؤدّي عن الله عز وجل! [م ٧٣ ب] وبعد فكان يلزم في الصدى أن يكون متكلماً لحلول الكلام فيه، ومعلوم أن حال الصدى واحدة وتختلف إضافة ما يوجد من الكلام فيه، لكونه كلاماً لزيد في الأوّل ثم يُضاف من بعد إلى عمرو، وليس إلا لاختلاف الفاعلَين. وبعد فكان لا يحصل قط في العالَم من يوصف بأنه متكلم، لأن أقلّ الكلام حرفان وكل واحد منهما مختصّ[٣٣٦] بمَخرَج على حدة.

فأما التأثير في الآلة – بأن يقال إنه يُنافي خرسه وسكوته[٣٣٧]، فيصير هذا طريقه[٣٣٨] في تعلُّقه به – فباطل لأنّا قد قدّمنا الدلالة على أنهما لا يُضادّان الكلام. ولأن كلامه تعالى متعلّق به، وليس بذي آلة.

فإن قال: «هلا كان وجه التعلُّق ما يرجع إلى الحاجة؟»، قيل له: لأنه، إن كانت الحاجة[٣٣٩] كحاجة الفعل إلى الفاعل، فهو الذي نقوله. وإن كانت حاجته إليه في الوجود، فهو كالسواد ومحلّه، وقد أبطلنا الحلول.

[٣٣٢] م: وبين ألّا.
[٣٣٣] م: الفعل. وكذا أ في المتن، ثم صُحّحت في الهامش.
[٣٣٤] أ: قبل فعل الكلام.
[٣٣٥] راجع ص ٢٢٤-٢٢٥.
[٣٣٦] ص: يختصّ.
[٣٣٧] انظر ص ٢٠٠.
[٣٣٨] م: طريقاً.
[٣٣٩] ص: إن كان وجه الحاجة.

فإن قال: «إنما يحتاج إليه لقيامه به»، قيل له: إن قيام الشيء بغيره قد يكون بمعنى الحلول، كقيام اللون بالجوهر، وهذا قد أبطلناه. وقد يُراد به انتصاب الشيء بغيره، كقيام السقف بالسارية، وهذا لا يتأتّى في الكلام. وقد يُراد به بقاؤه بغيره، كقيام السموات[٣٤٠] بالله جل وعز[٣٤١]، وكما يقال «هذه الدار قائمة بفلان»، وهذا أيضاً لا يصح في الكلام. فإن قالوا: «نعني به أنه موجود به»، قيل لهم: وجود الشيء بغيره قد يكون بمعنى أن[٣٤٢] حدوثه ووجوده من جهته، على معنى أنه فاعله. وقد يُستعمل ذلك في الأسباب، وهذا مما لا تقولون[٣٤٣] به[٣٤٤]. وإن أردتم بذلك أنه، لولا وجود الفاعل، لَماَ صح وجود هذا الكلام، فهذا لا يقتضي قيامه به خاصّةً لأنه، لولا قدرته، لَماَ صح وجوده، فيجب أن يقوم بالقدرة والحياة، ويلزم في كلام الله تعالى أن يقوم بحياته لا بذاته!

ولا يصح القيام عندنا إلا في الشيء الباقي الدائم، ولهذا لا نقول في إرادة الله[٣٤٥] تعالى إنها قائمة بنفسها[٣٤٦]. وعلى هذا يصح وصفه تعالى بأنه «قيّوم» أي دائم، وقال ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [٢/ ٣؛ ٥/ ٥٥؛ الخ] أي «يُديمونها».

فقد صح بهذه الجملة أن المتكلم هو فاعل الكلام، لا غير.

فصل [في معنى المُكلِّم والتكليم]

وإذا صح أن المتكلم هو فاعل الكلام، فهذا الوصف أعمّ من المُكلِّم لأنه[٣٤٧] يقتضي كونه فاعلاً للكلام قاصداً بخطابه غيرَه. وهذا معنى التكليم، لا غير. ولو كان أمراً[٣٤٨] سواه، لصح وجود ما ذكرنا فلا يحصل التكليم، أو يحصل التكليم من دونه، لفقد التعلُّق بينهما.

فيبطل قول الكُلّابية إذا أثبتت التكليم معنىً سوى ما قلناه. ويلزمهم في الخبر مثل ذلك، حتى يكون المُخبِر مُخبِراً بتخبير كما قالوا إنه مُكلِّم بمعنى هو التكليم، وذلك باطل.

[٣٤٠] م: + والأرض.
[٣٤١] ص: تعالى؛ م: عز وجل.
[٣٤٢] أ، ص: – أن.
[٣٤٣] م: وهم لا يقولون.
[٣٤٤] الخلاف هاهنا مع الأشعرية خاصّةً وهم من نُفاة التولُّد.
[٣٤٥] م: الباريء.
[٣٤٦] كذا، والصحيح على الأرجح: بنفسه.
[٣٤٧] أي المُكلِّم.
[٣٤٨] م: معنى.

فصل [في معنى المُخاطِب والخطاب]

وكما أن المُكلِّم أخصّ من المتكلم، فالمُخاطِب أخصّ من المُكلِّم، لأنه يقتضي قصده بالكلام إلى من تصح فيه الإجابة، والخطاب هو الكلام الذي هذه حاله. وغير ممتنع في المسموع [ص ٤٨ ب] الآن من قوله تعالى ﴿أَقِيمُواْ الصَّلَاةَ﴾ [٢/ ٤٣؛ الخ] أن يُجعَل خطاباً لنا لأنه حادث في الحال – وهو كلام الله تعالى بالعُرف – على تقدير أنه، لو كان حادثاً من قِبَله تعالى، لكان خطاباً لنا.

والمخاطبة تقع بين إثنَين لأنها مفاعلة، فتقتضي أن كل واحد منهما له فعل.

وقد اختلف قول الشيخ أبي هاشم في المُخاطِب. فقال مرّةً هو القاصد بالخطاب، حتى لو كان الكلام من فعل غيره وقصد هو به مخاطبة الغير، لكان مُخاطِباً. وقال مرّةً أخرى إن معناه الفاعل للكلام، وإن كان لا يصير خطاباً إلا بالقصد. وهذا هو قول الشيخ أبي علي وهو الصحيح، لأنه مُشتقّ من فعل الخطاب كما أن المُخبِر مُشتقّ من فعل الخبر. وهكذا [م ٧٤ أ] غيره من الأسماء المُشتقّة، فإن من حقّها أن توجد من أخصّ ما يكون الفعل عليه. وعلى هذا يثبت في الأسماء التي هي غير مُشتقّة أن ما كان[349] في معناها لا يكون مُشتقّاً أيضاً، كقولنا «عالِم» لأن الفَهِم[350] العاقل لا يكونان مُشتقَّين.

فهكذا كان يجب في المُخبِر، لأن المُخاطِب هو مُخبِر مخصوص، ولا شُبهة في أن المُخبِر هو فاعل الخبر لأن معناه أنه متكلم بكلام مخصوص. وقد صح في المتكلم أنه فاعل الكلام، فكذلك في المُخبِر.

ورأى أبو هاشم أن الذي يقع الاضطرار إليه عند الخطاب هو القصد، فجعل المُخاطِب مَن هو القاصد بخطابه. وليس الأمر على ما ظنّ. فإن الضرورة واقعة إلى تعلُّق هذه الحروف بفاعلها، وإن كان على طريق الجملة، كما تقع الضرورة إلى قصده[351]. فلا يكون له أن يقول: «فمن ينفي هذه الأفعال أن تكون أفعالاً لنا، كيف يعلم المُخاطِب مُخاطِباً؟»، لأنّا نقول: لا بدّ له من العلم بذلك على طريق الجملة.

فصل [في الأسماء المُشتقّة من الأفعال والخلاف في ذلك بين الشيخَين]

وقد يقع الخلاف في الأسماء المُشتقّة من الأفعال، أن الإسم يشتقّ منها في حال حدوث الفعل، أو يصح[352] الاشتقاق وإن كان قد تقضّى الفعل. فقال أبو علي إن حقيقة الاشتقاق تتبع حال حدوث الفعل، وإذا ورد في الكلام لا على[353] هذا الحدّ فهو مجاز، كقوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [٢/ ٣٠]

[349] م: يكون.

[350] م: الفاهم.

[351] م: معرفة قصده.

[352] أ، م: ويصح.

[353] م: على غير.

أي «سأجعل». وهذا هو الصحيح، لأنّا نعلم بأن المحلّ لا يوصف بأنه أسود من سواد قد عُدِم وتقضّى أو من سواد لم يوجد، لما كان هذا إسماً مُشتقّاً من حلول السواد فيه. فكذلك[٣٥٤] الحال في الأسماء المُشتقّة للفاعلين.

ويُبيّن ذلك أن في هذه الأسماء ما يقتضي التعلُّق بالغير، كالضارب وغيره، ولا يثبت التعلُّق[٣٥٥] إلا في حال الوجود دون حال العدم، فإنه يُحيله. فكيف يُسمّى بذلك مما قد عُدِم أو لم يوجد بعد؟ وعلى هذه الجملة يقول أهل اللغة «ضَرَبَ فهو ضارِبٌ»، ولا يقولون «يضرب أو سيضرب فهو ضارِبٌ» لأنه يُفيد الاستقبال أو يصلح له. فيجب أن يُفيد هذا الوصف حدوث الضرب منه.

قُلتُ: وقد تصح نصرة هذا القول بما قاله البصريون من أن قولنا «يفعل» للمُضارِع، وجعلوا تسميته «مُضارِعاً»[٣٥٦] لأجل مشابهته للفاعل. فيجب، إذا كان «يفعل» عندهم للحال، أن يكون «الفاعل» بمثابته، وإلا بطلت طريقة المضارعة بينهما.

فأما أبو هاشم، فقد جعل هذه الأسماء حقيقةً، وإن كانت الأفعال قد تقضّت. ويعتبر في ذلك وقوع هذا الفعل منه فقط، وتقضّيه لا يُخرجه عن ذلك، ولهذا تثبت فيه[٣٥٧] أحكام فِعله وإن عُدِم. ولولا ذلك، لكان الذي يُحَدّ ويُقطَع ليس هو السارق والزاني. وهذه طريقة الفقهاء. ويفارق هذا ما يوجد في المحلّ من المعاني التي تنتفي بأضدادها، لأنها إذا بطلت، فليست حالّةً فيه. وبطلان الفعل لا يُخرِج الفاعل من أن يكون فاعلاً له.

فصل [في نفس المسألة]

ويحتجّ[٣٥٨] لقوله بأن أهل اللغة قد جوّزوا قول القائل «هذا ضارِبُ زيدٍ بالأمس»، فسمّوه «ضارِباً» مِن ضرب متقدم، ويقول: «ليس هذا على نيّة التنوين، كقوله تعالى ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [٤٦/ ٢٤] تقديره "مُمطِرٌ لنا"، وإلا صارت النكرة منعوتةً بالمعرفة وهو "مُمطِرُنا"، فإن قوله[٣٥٩] "عارِضٌ" نكرة». ونحن نقول: إن جواز ذلك عندهم لا يدلّ على أنه حقيقة، بل يصح أن يكون مجازاً، وصار بمنزلة تجويزهم أن يقول قائل «هذا ضارِبُ زيدٍ غداً» أو «ضارِبٌ زيداً غداً»، وإن لم يوجد منه فعل أصلاً، وهو على ضرب من المجاز. فكذلك هاهنا.

[٣٥٤] م: وكذلك.
[٣٥٥] ص: له تعلّق.
[٣٥٦] أي «مُشابِهاً».
[٣٥٧] يعني الفاعل.
[٣٥٨] أي أبو هاشم.
[٣٥٩] ص: + تعالى.

فصل [في كيفيّة فعلنا الكلام في لساننا وفي الصدى]

اعلم أنه، إذا ثبت في المتكلم أنه فاعِل الكلام، فإن كان القول في الله تعالى، صح منه أن [م ٧٤ ب] يوجِد كلامه في كل محلّ، على ما تقدّم؛ وإن كان القول في أحدنا، فلا يمكنه[٣٦٠] إلا أن يفعله في مبنيّ بِنيةً مخصوصةً، وهو أن يتشكل بشكل الفم واللهوات. فيكون وجود كلامه على وجهَين، أحدهما بأن يوجده في لسانه، وثانيهما بأن يوجده في الصدى. ولا بدّ في رجع الصدى من أن يكون في الأماكن التي ترتفع عنها بخارات تُخالِط الهواء، فتتصلب ويحصل الاصطكاك، على ما نعلمه من حال الحمّامات والمواضع التي تقرب من الجبال.

ولسنا نوجب حصول مثل الفم واللسان على الحقيقة، وإنما نقول على وجه التقريب إنه لا بدّ من حصول هذا القبيل من التأليف المخصوص. وإنما أوجبنا ذلك لأنه، إذا لم يتمكن أحدنا من فعل الكلام متّصلاً به إلا بآلة صفتُها ما ذكرنا، فلا فرق بين أن تكون منفصلةً أو متّصلةً، فكما أن مع الاتّصال لا بدّ مما ذكرنا، فكذلك إذا انفصل. ويُبيّن هذا أن نشوء الاعتماد والصوت أوّلاً يكون في المتّصل، ثم يوجد في المنفصل عنه مثله. فلهذا لا يتأتّى باعتماد اليد إيجاد الكلام في الصدى، وإن كانت هناك منافذ ومخارج، على الحدّ الذي يصح باعتماد اللسان. وعلى مثل هذه الطريقة نقول في الوتر، إذا حصل فيه[٣٦١] ما يُشبِه الحروف، إنه لا [ص ٤٩ أ] بدّ من اختصاصه بمثل ذلك[٣٦٢]. وهذا مستمرّ في سائر الآلات أنها إذا اختصّت بصورة عند الاتّصال، فيجب اختصاصها بمثل تلك الصورة عند الانفصال. ومن الجائز أن تكون تلك البِنية تحدث عند اعتماداتنا[٣٦٣] فتكون من فعلنا، ويجوز أن يكون الله تعالى قد فعلها فتكون باقيةً.

فأما كيفية فعلنا الصوت في الصدى، فبأن نعتمد على الهواء عندما نعتمد على اللسان، فيصطكّ الهواء بعضه ببعض ويتدافع، فيوجد الكلام إمّا في حال ما يُسمَع[٣٦٤] من لساننا، أو في الثاني، ولا نتمكن من ضبط الأوقات. ولا يلزمنا على هذه الطريقة صحة أن نوجِد الكلام في لسان الغير، لأنه وإن كان آلةً في نفسه، فإنّا لا نتمكن من تصريفها[٣٦٥] على الحدّ الذي نتمكن منه في الهواء، ولا يحصل فيه[٣٦٦] من مدافعة البعض للبعض ما يحصل في الهواء إذا اعتمدنا بلهواتنا عليه، وهذا هو الوجه في توليده[٣٦٧] الصوت في الهواء. ولهذا، لما صح منه تعالى أن يوجِد الكلام لا على هذا الحدّ، صح أن يوجِد الكلام في لسان أحدنا.

[٣٦٠] أي أحدنا.
[٣٦١] أ، ص: فيها.
[٣٦٢] م: بذلك.
[٣٦٣] م: اعتمادنا.
[٣٦٤] م: يوجد.
[٣٦٥] لعل الصواب: تصريفه، أي لسان الغير.
[٣٦٦] أ، ص: – فيه.
[٣٦٧] أي الاعتماد. م: – ه.

ولا يمكن إنكار وجود الكلام في الصدى، مع التفرقة التي نجدها في الإدراك من تلك الجهة، وإلا بطل أن نثق بشيء من المُدرَكات. ولا يجوز أن يقال: «يحصل هناك تخايُل»، على ما يقال في المرآة إنّا نظنّ كون الوجه فيها، لأن وجه التخايُل ظاهر هناك وهو انعكاس[٣٦٨] الشعاع على الوجه[٣٦٩]، وهذا مما لا يمكن ذكره هاهنا.

وأما صحة كونه من قِبَلنا، فمبنيّة على جواز وقوع الفعل متولداً، وقد صح ذلك. ويُبيّن هذا أنه يقف ما يوجد[٣٧٠] في الصدى على ما نفعله في لهواتنا في القلّة والكثرة، فيجب أن يكون فعلاً لنا. وهؤلاء المخالفون يجعلونه تعالى منفرداً بفعله. فيلزمهم، لو وُجد في الصدى «إن الله ثالث ثلاثة» أن يكون ذلك قولاً له! ولا يمكن أن يقال إنه جل وعز يحكي كلامنا، لأنّا لا نسمع كلام الله جهرةً. وإذا قالوا: «هو من فعل الجنّ»، فكيف لا نسمع كلامهم إلا في مثل هذه المواضع، وكيف نسمع كلامهم جهرةً؟ وبعد فإنّا نُثبِت الجنّ سمعاً، ولو لم يرِد السمع بثبوتهم، ما الذي كُنّا نقول في ذلك؟

وإذا[٣٧١] صح أنه من قِبَلنا متولداً، صح وجوده في حال الموت والعجز، [م ٧٥ أ] على مثل ما نقوله في غيره من المتولدات. ويصح، متى خطر ببال المتكلم الفاعل، أن يتقرب به إلى الله تعالى فيصير مُطيعاً بكلمة الإخلاص، وذلك بأن تُقارِن الإرادةُ السبب فتصير كأنها مُقارِنةٌ للمسبب[٣٧٢]. فأما إن أوجده في لسانه، فإنما يصح في حال العجز والموت وجود حرف واحد بأن يتقدم سببه، فإن الزيادة عليه محتاجة إلى سبب مُجدَّد. وهذا الحرف الواحد يصح التقرُّب به على مثل ما ذكرناه في الموجود في الصدى.

فصل [في الحكاية وأحكامها]

اعلم أن الحكاية لا تتأتّى في كل فعل من إرادة واعتقاد وغيرهما، وإنما تصح في أفعال مُدرَكة أو في حكم المُدرَك من كلام وإشارة[٣٧٣] وكتابة ومشي. فأما الأصوات التي لا تتهجّى، مثل أصوات[٣٧٤] الطيور وغيرها على ما تقدّم، فحكايته[٣٧٥] متعذرة إلا على من يختصّ بفضل علم. وقد يقع في أصوات الطيور ما يختصّ بمنافذ[٣٧٦] ومقاطع، ونعني بذلك أن آخِره يقع مُخالِفاً لأوّله، كصوت الغراب، فحكايته ممكنة. فأما في مثل صرير الباب وما شاكله، فبعيد أن يُحكى.

[٣٦٨] م: تعاكُس.
[٣٦٩] انظر ص ٧٣٠.
[٣٧٠] م: ما نفعله.
[٣٧١] ص: فإذا.
[٣٧٢] انظر ص ٥٧٣.
[٣٧٣] ص: أو إشارة.
[٣٧٤] م: كأصوات.
[٣٧٥] كذا.
[٣٧٦] أ: بمبادٍ [كذا].

وشروط صحة الحكاية[٣٧٧] أن تكون اللغتان لا تختلفان، فإنهما إن[٣٧٨] اختلفتا، فوصفُ الكلام بأنه حكاية مجاز وتوسُّع. ويجب أن لا تتغيّر الفائدة بها لأنه، لو كان المحكيّ مُطلَقاً فحكاه الحاكي مُقيَّداً، أو مُقيَّداً فحكاه مُطلَقاً، أو لم يكن مُفيداً فجعله مُفيداً، أو كان مُفيداً فجعله مما لا يُفيد، لم يكن ذلك حكايةً صحيحةً. وأما اختلاف الحركات، فيجب أن يُنظَر: فإن صيّره لحناً، فقد خرج عن أن يكون حاكياً[٣٧٩]، وإلا فهي حكاية صحيحة. وإذا حكى كلام غيره وزاد، فهو حاكٍ في ذلك القَدْر فقط دون الزيادة.

فأما اشتراط القصد في تسميته حاكياً فواجب، ولو عري كلامه عن هذا القصد، لم يكن حاكياً في الحقيقة. إلا أنه قد يكون ما يحكيه بحيث لا يشتبه الحال فيه، فيكون حاكياً وإن لم يكن قاصداً، مثل قراءة الواحد منا كلام الله عز وجل، أو إنشاده شعر إمريء القيس، لأنه تثبت الحكاية فيهما وإن لم يكن هناك قصد أصلاً. فعلى هذا، صح من الصبي إيراد هذا الكلام وإن لم يقصد إليه أصلاً.

فأما الاحتذاء على بعض اللغات، فصحيح متى عرف المتكلم المحتذي تلك اللغة وقصد بالكلمة ما أفادوا في أصل الوضع بتلك الكلمة. ولا يجب أن يُجعَل قصده إلى مواضعتهم شرطاً، لأنه قد لا يخطر ذلك بالبال وهو محتذٍ على تلك اللغة، وإنما الواجب قصده إلى ما يُفيده اللفظ. وربّما يُقام ظنّه لكون ذلك لغةً للعرب، في كونه محتذياً عليها، مقام عِلمه بذلك. ولعل الأولى خلافه، وأن يُشرَط[٣٨٠]، في تكلُّمه باللغة العربية، علمُه بمواضعة العرب على تلك اللفظة، لأن هذا جارٍ مجرى الإخبار، وقد منعنا من جواز الخبر إلا عند العلم[٣٨١].

فصل [في مسألة الحكاية والمحكيّ والخلاف فيها بين الشيوخ]

اعلم أن هذه المقدّمة تقتضي أن نُبيّن القول في الحكاية والمحكيّ، وأن ما نسمعه من القرآن هو نفس كلام الله تعالى الذي أوجده ابتداءً، أو هو غير ذلك وإنما سمّيناه كلاماً [ص ٤٩ ب] له في الحقيقة للعُرف الحاصل فيه وفي أمثاله. وقد كثر الخلاف في هذا الباب.

فالذي كان يقوله أبو الهذيل وأبو علي أن الحكاية هي المحكيّ، لأنهما جَعَلا الكلام معنىً باقياً غير الصوت، وجَعَلا المُراد بالقراءة الصوت وبالمقروء الحرف الباقي، فأثبتوا[٣٨٢] أحدهما غير الآخر، وجعلوا الحكاية والمحكيّ سواءً، وقالوا بأن هذا المسموع نفس ما أوجده الله تعالى.

[٣٧٧] م: وشروط صحته.
[٣٧٨] ص: إذا.
[٣٧٩] م: حكايةً.
[٣٨٠] ص: وإن شُرِط.
[٣٨١] قال المصنّف أعلاه (ص ٢١١) إن إخبار المُخبِر موقوف على كونه معتقداً.
[٣٨٢] كذا.

وأثبت أبو علي الكلام موجوداً في المحلّ بغيره كما أوجب وجود الجوهر في جهة بغيره. فقال: إذا كان [م ٧٥ ب] متلوّاً وُجد مع الصوت، وإذا كان محفوظاً فمع الحفظ، وإذا[٣٨٣] كان مكتوباً فمع الكتابة، فأثبت مع الحفظ والكتابة كلاماً كما أثبته مع التلاوة. والذي أدّاه إلى إثبات كلام مع الحفظ والكتابة أنه اعتلّ لقوله بأن هذا المسموع هو الذي أوجده الله تعالى، وإلا كان أحدنا قادراً على الإتيان بمثله، فيجب أن يكون الذي يقدر أحدنا عليه هو الصوت، والكلام هو من جهة الله تعالى. فلزمه أن يُثبِت في المحفوظ والمكتوب كلاماً لمثل ذلك، وإلا لزم أن يقدر على كَتْب مثل هذا ابتداءً. وهكذا قاله في الحفظ. فأثبت هذه الأشياء[٣٨٤] معاني يوجد معها الكلام، وأشبه حالُه[٣٨٥] حال الجوهر على ما تقدّم، إلا أنهما يفترقان من حيث أن المعاني[٣٨٦] التي يصير بها الجوهر في أماكن متضادّة[٣٨٧]، فلا يصح حصوله[٣٨٨] والوقت واحد في أزيد من جهة واحدة؛ والمعاني التي بها يوجد الكلام في أماكن لا تتضادّ، فيصح وجوده والوقت واحد مع التلاوة والكتابة والحفظ. ويقول: «ما لم تُعدَم التلاوات كلها، أو الحفظ كله، أو الكتابات أجمع، فلا يُعدَم الكلام». ويزعم أن الكلام، وهو باقٍ، يحلّ محلّاً بعد أن لم يكن فيه لا بطريقة الحدوث؛ ويجعله، وهو معنى واحد، في الوقت الواحد في محالّ كثيرة. فهذه طريقة أبي علي أوّلاً؛ وله مذهب آخر سنذكره من بعد[٣٨٩].

فأما أبو الحسين الخيّاط، فقد استعفى - في مسائل أبي القاسم له في **البلخيات**[٣٩٠]- من الكلام في هذه المسألة وفي مسألة الدار وفي المكاسب وفي تحريم أموال الناس.

وأما الإسكافي، فقد فصل بين كلام الله عز وجل[٣٩١] وبين كلام الواحد منا، فأثبت كلامه تعالى باقياً دون كلامنا، وهذا أبعد المذاهب.

والذي يقوله شيخنا أبو هاشم أن الحكاية غير المحكيّ. ولا يقول بأن القراءة غير المقروء لأن المرجع بهما هو إلى الصوت المخصوص كما أن الكتابة والمكتوب واحد، إلا أن يُراد دلالتها على المعاني. وهذا مذهب الجعفرَين ومذهب أبي القاسم وابن الإخشيد. وهكذا يجب أن يقول به كل من ذهب إلى أن الكلام لا يبقى، وأنه راجع إلى الأصوات المخصوصة على ما تقدّم.

[٣٨٣] م: وإن.

[٣٨٤] أي التلاوة والكتابة والحفظ.

[٣٨٥] أي الكلام.

[٣٨٦] وهي الأكوان.

[٣٨٧] انظر ص ٢٥٧-٢٥٨.

[٣٨٨] م: جعله.

[٣٨٩] راجع ص ٢٣٢-٢٣٣.

[٣٩٠] لم يرد مثل هذا العنوان في قائمة كُتُب البلخي المذكورة في فهرست النديم أو غيره من المراجع. وفي مسائل أبي القاسم لأستاذه، قال القاضي عبد الجبّار في ترجمة الخيّاط: «وقد كان الشيخ أبو القاسم يكاتبه بعد العود من عنده ‹إلى خراسان› حالاً بعد حال ليعرف من جهته ما خفي عليه، فجواباته عن مسائله كثيرة» (فضل الاعتزال ٢٩٧).

[٣٩١] ص: تعالى.

واعلم أن الذي يجب أن نتكلم فيه فصول: أحدها الدلالة على أن الحكاية يجب كونها غيراً للمحكيّ[٣٩٢]؛ والثاني أنه ليس في المكتوب كلام؛ والثالث أنه ليس في المحفوظ كلام؛ والرابع في الوجوه التي يتعلق بها أبو علي في أن نفس هذا المسموع نفس ما أوجده الله تعالى؛ والخامس في المذهب الذي أخذ به أبو علي ثانياً، وبيان ما أدّاه إليه، وكيفية إبطاله لجميع ما تقدّم استدلالاً به للمذهب الأوّل.

فصل [في الدلالة على أن الحكاية غير المحكيّ]

أما الدلالة على أن الحكاية غير المحكيّ، فهو أن الكلام قد ثبت أنه من جملة الأصوات وأن البقاء لا يصح عليه. فكذلك الكلام إذا لم يبق، وجب فيما نسمعه أن يكون غير ما سُمع من الله تعالى أوّلاً، كما أن الذي نسمعه من شعر الشعراء وخطب الخطباء غير ما سُمع منهم. وبعد فقد عرفنا أن أحدنا لو أوجد أسباب قوله «بسم الله الرحمن الرحيم» من دون قصد لحكاية[٣٩٣] كلام الله تعالى، لكانت هذه الحروف توجد على الحدّ الذي توجد[٣٩٤] لو قصد الحكاية، لأن القصود لا تأثير لها في توليد ما يتولد عن السبب. ولو كان يوجد مع فعله شيء من جهة الله تعالى، لكان يفترق الحال بين أن يكون حاكياً أو مبتدئاً، وكان يقع الفصل عند الإدراك.

وبعد فهذا المذهب يقتضي أن لا يكون الله تعالى متكلماً أصلاً، ولا أحد من الخطباء [م ٧٦ أ] والفصحاء، لأن المواضعة في الأصل قد وقعت من أهل اللغة على أفراد الحروف، والذي يقع من أحدنا هو الترتيب والتقديم والتأخير. فلو أن من حكى كلام غيره فالمسموع[٣٩٥] منه هو نفس كلام من حكى عنه، لوجب مثل هذا في الله تعالى، حتى يكون حاكياً لكلام العرب، لا أن يكون متكلماً بذلك الخطاب ابتداءً، لأن أعيان هذه الحروف قد وُجدت في كلامهم. ويلزم أن لا يكون أحدنا متكلماً باللغة العربية، لأن أيّ شيء يأتي به، فهو موجود في كلامهم، فيجب أن يكون ذلك كلام العرب دونه، وكلاماً لمن سبق إلى المواضعة. ولا يصح أن يقال: «إنما لا يكون أحدنا حاكياً كلام غيره إذا ابتدأ بالكلام، وإن وقعت المواضعة على الألفاظ، لأنه لا يقصد إلى ذلك»، لأنّا نعلم أن الصبي حاكٍ لكلام الله عز وجل[٣٩٦] وليس بقاصد إلى الحكاية عنه، فبطل هذا السؤال.

[٣٩٢] م: غير المحكيّ.
[٣٩٣] ص: حكاية؛ م: الحكاية.
[٣٩٤] كذا، ولعل الصواب: + عليه.
[٣٩٥] ص: والمسموع.
[٣٩٦] م: تعالى.

وبعد فالحالّ في محلّ قد صح أنه لا يجوز وجوده في محلّ آخر، وأن ما يحلّ محلاّ فإنما يصح[٣٩٧] إذا كان حادثاً، لما كان الحلول كيفيةً في الوجود، وكيفية الصفة تتبعها. فكيف يقال إن المسموع من زيد هو المسموع من عمرو؟

وبعد فصحة تقرُّبنا إلى الله تعالى بهذه الحروف وعبادتنا له تُبطِل ذلك، لأن فعل الغير لا يصح هذا فيه. وكان لا يصح الإثابة على الحروف، وقد ورد الخبر بأن للقارئ في كل حرف عشر حسنات[٣٩٨].

وبعد فقد يتّفق شاعران على بيت واحد، كقول إمرئ القيس * وقوفاً بها صحْبي * وقول طرفة بمثله، إلا أنهما اختلفا [ص ٥٠ أ] في القافية فقال إمرؤ القيس * وتحمل * وطرفة * وتجلد *[٣٩٩]. فالحاكي إذا حكى إلى موضع الاختلاف، فليس بأن يكون حكايةً لأحد الكلامَين أولى من الآخر، فيجب كونه كلاماً لهما جميعاً، وأن يتضاعف ويقوى إدراكه!

فهذه الجملة تُبطِل قوله في الحكاية.

فصل [في أن المكتوب ليس فيه كلام]

فأما إثبات كلام في المكتوب، فباطل لأنه قد صح في الكلام أنه من باب الأصوات الواقعة على وجه، وهذا يوجب كونه مسموعاً كما وجب في الأصوات أن تكون مسموعةً. ولو كان في المكتوب كلام، لوجب سماعه لحصول المُدرِك والمُدرَك جميعاً على الشروط المعتبَرة فيهما، ولا مانع هناك. ولهذا، لو وُجد في الورقة صوت، لسمعناه، فلو كان فيها كلام، لوجب أن نسمعه أيضاً. وليس يجب في الشيء، إذا كان مُدرَكاً في ذاته، أن يقف إدراكه على مقارنة غيره له، على ما نعلمه من حال سائر المُدرَكات، ولا[٤٠٠] يجوز لأحد أن يقول: «إن الحرف، وإن كان مُدرَكاً، فإدراكه موقوف على مقارنة الصوت إيّاه».

وبعد فإفادة هذه الحروف تابعة لوقوع المواضعة عليها. ولو كان هناك كلام في الحقيقة، لكانت المواضعة المتقدمة عليه كافيةً في العلم بالفائدة به، ولَماَ تبع حلوله في هذا المحلّ وقوع المواضعة عليه، لأن حلول ما يحلّ غيره لا يتبعْ طريقة المواضعة.

وبعد فالمكتوب زاياً يحتاج إلى محالّ كثيرة، وذلك الحرف[٤٠١] لا يصح وجوده في جميع تلك المحالّ، ولا أن يوجد في بعضها دون بعض، وإلا لزم عند انفراد بعض ذلك الشكل عن بعض أن يكون الحرف

[٣٩٧] أي حلوله.
[٣٩٨] راجع كنز ٢٢٩٦، وأيضاً ٢٣٥٦، ٢٣٧٨، ٢٣٨٩-٢٣٩٠، ٢٣٩٢.
[٣٩٩] ورد البيت بكامله في المغني ٧/ ١٩٩.
[٤٠٠] ص: فلا.
[٤٠١] يعني الحرف من حيث هو صوت مخصوص.

موجوداً. وإذا لم يكن لبعض هذه المحالّ مزيّة على بعضها، قلنا له: فما محلّه من هذه الجملة؟ وإذا ثبتت الحاجة إلى جميعها، فيجب وجوده فيها [م ٧٦ ب] أجمع.

وبعد فالراء والزاي مختلفان، فكيف يصح أن يجمعهما في الكتابة شكل واحد؟ وكذلك كل حرفَين سبيلهما هذا السبيل كالسين والشين، فإن هذه البِنية إذا وُجدت، لا تكون بأن يوجد معها أحد الحرفَين أولى من الآخر. وكذلك فإن الصاد في الدقيق مُشبِه[٤٠٢] للميم في الخطّ الغليظ، فليس بأن يكون معه أحدهما أولى من الآخر.

وبعد فكان يجب، إذا وُجدت الكتابة معكوسةً، أن تكون الحروف التي معها كذلك، ولا يُمكِن قراءتها[٤٠٣] إلا معكوسةً، وقد ثبت خلافه.

وبعد فيلزم في اللوح المُسوَّد[٤٠٤] أن يكون فيه كلام، لصحة أخذ بعضه منه فتُظهَر الكتابة، وكذلك في جميع الأجسام التي يتأتّى النقر فيها وإظهار الحروف منها. بل كان يلزم في اللوح الذي نُثِر عليه تراب أو دقيق أن يكون فيه كلام، لصحة تبيُّن الحروف منها[٤٠٥]. وعلى هذه القاعدة يلزم وجود الكلام في جميع الأجسام، لأن هذه الطريقة متأتّية فيها كلها.

والذي أحوج إلى التواضُع على الكتابة هو طلبُ إفهام الغائب وتعذُّر ذلك بالكلام، ولأجل هذا الغرض اختلف أشكال الحروف واختلف المواضعات عليها. وهذا لا يوجب وجود الكلام معها، كما أن المواضعة على عقد الأصابع في الحساب لا تقتضي وجود ذلك المحسوب فيها.

فثبت إذاً أن الكتابة دلالةٌ لنا على الكلام وما يُفاد به من المعاني، لا أن فيها كلاماً. وعلى هذا يُتأوّل قوله تعالى ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [٨٥/ ٢١-٢٢]، لأن الغرض أن ما في اللوح دلالةٌ على الكلام. وكذلك ما يجري مجراه من الإطلاقات. فهو بمنزلة قولك «عِلمُ فلان في هذا الكتاب» لأنه مجاز، والغرض «معلوم».

فصل [في أن المحفوظ ليس فيه كلام]

أما قوله إن مع الحفظ كلاماً، فباطل بالوجه الذي تقدّم من وجوب إدراكنا له. والمرجع بالحفظ هو إلى علم بكيفية إيراد[٤٠٦] الكلام على ضرب من النظام مع سلامة اللسان، وهو مُشبَّه بحفظ المتاع عن التلف

[٤٠٢] ص: مُشبِهة.

[٤٠٣] أ: ولا تكون القراءة.

[٤٠٤] أي اللوح الذي سُوِّد منه مقدار مّا فـ«يكون الباقي من بياضه على صورة الكتابة»، راجع المغني ٧/ ١٩٦، وأيضاً ١٠٥.

[٤٠٥] كذا، والصحيح على الأرجح: منه، أي اللوح.

[٤٠٦] م: إيجاد.

لأن هذا العلم يمنعه من الزوال، فهو كتشبيه العلوم المخصوصة[٤٠٧] بعقال الناقة. وعلى هذا لا يقال فيه تعالى إنه «حافظ»، لأن الوصف الذي قلناه لا يتهيّأ فيه من سلامة اللسان.

وهذا لا يقتضي وجود كلام معه! كيف يصح هذا، ولو لم تقع المواضعة على الحروف لصح أن يوجِد الله تعالى علماً في الواحد منا بكيفية إيراد هذه الحروف، فالحفظ[٤٠٨] قائم ولا كلام أصلاً؟ وليس يجب، إذا تمكّن المرء من إيراد الكلام عند الحفظ، أن يكون هناك كلام، وإلا لزم أن يكون الحفظ يقارنه الصوت فيكون معنىً في النفس، لأنه قد نعلم كيفية إيراد الأصوات كما نعلم كيفية إيراد الحروف. بل كان يجب أن يكون مع هذا العلم الذي يُسمّى «حفظاً» كتابة وبناء وما شاكلهما[٤٠٩]، لصحة التمكُّن بهذا العلم من فعلهما كما ثبت التمكُّن به من إيراد الكلام. ولولا أن الذي يُشير إليه الشيخ أبو علي من الكلام معقول، للَحِق قوله بقول من أثبت الكلام معنىً في النفس.

فصل [في الوجوه التي يتعلق بها أبو علي والجواب عنها]

قال الشيخ أبو علي: «أجمعت الأمّة على أن هذا المسموع هو كلام الله تعالى، وبذلك نطق الكتاب[٤١٠]. وكل من خالف [م ٧٧ أ] ذلك[٤١١] فهو[٤١٢] مردود». والجواب أنّا نقول بمُوجَب هذا الإجماع، ونُطلِق القول بأنه كلام الله تعالى للتعارُف الحاصل فيه وفي أمثاله من شعر الشعراء وخطب الخطباء[٤١٣]، وإن كان المسموع منا هو غير ما سُمع ممن ابتدأه، وكما يقال مثله في سُنّة الرسول عليه السلام ودينه، وإن كان ما نرويه ونفعله من[٤١٤] العبارات غير ما كان [ص ٥٠ ب] النبي صلى الله عليه وآله يفعله ويقوله. وصار لإضافة الكلام إلى من نُضيفه إليه طريقان، أحدهما أن يكون فاعلاً[٤١٥] في الحال، والثاني أن يكون هو الذي ابتدأه وأوجده أوّلاً. وكل واحد من الإطلاقَين حقيقة. وإذا صحت هذه الجملة، لم يلزم أن نكون مخالفين للإجماع.

وقال أيضاً: «لو لم يكن هذا المسموع هو عين كلام الله تعالى، لكان أحدنا قادراً على الإتيان بمثله، وهذا يقدح في كونه مُعجِزاً». قيل له: هذا إنما كان يصح لو قدر على أن يأتي بمثله ابتداءً. فأما إذا احتذى عليه، فسبيله سبيل ما[٤١٦] يُحتذى على شعر إمرئ القيس وغيره. وإنما يقع التحدّي بابتدائه، لا غير. ولولا

[٤٠٧] أي العلوم التي مجموعها هو المسمّى بـ«العقل»، راجع المغني ١١/ ٣٧٥ وهنا ص ٦٠٢.
[٤٠٨] ص: والحفظ.
[٤٠٩] أ، م: شاكلها.
[٤١٠] ص: + الكريم.
[٤١١] م: في ذلك.
[٤١٢] أ: هو.
[٤١٣] م: البلغاء.
[٤١٤] م: + هذه.
[٤١٥] لعل الصحيح: + له.
[٤١٦] م: من.

أن الأمر على ما قلناه، لكان من ليس بعالم، إذا احتذى على شعر الشاعر، يكون قد أتى بمثله؛ ومَن نُقِط له على لوح فكتب، يقال هو[٤١٧] عالم بالكتابة! وكذلك الحال في الصناعات كلها.

وقال: «إن ما نسمعه يختلف في الطيبة وخلافها لاختلاف حال الحناجر، والمقروء لا يجوز اختلافه»، وهذا بناءً منه على أن المسموع هو الصوت وأمرٌ زائدٌ عليه. وقد بيّنّا أنه ليس إلا الصوت المخصوص، وأن الاختلاف[٤١٨] راجع إلى ما ينضاف إلى كل واحد منهما[٤١٩] من الحروف. و[٤٢٠]بيّنّا فيما قبل أنه، إن قيل باختلاف الصوت، أمكن أن يقال باختلاف الحروف[٤٢١] أيضاً لأنهما سواء.

وقال[٤٢٢]: «إن القارئ يلحن، وليس في القرآن لحن. فكيف تكون القراءة والمقروء واحداً؟ وهذا يوجب أن اللحن يوجد في القراءة دونه». وربّما قال بما يقارب هذا وهو: «أن الجُنُب والحائض تقبح منهما قراءة القرآن. ولو كانت القراءة والمقروء واحداً، لكان كلام الله تعالى موصوفاً بالقُبح». واعلم أن الكلام في الوجهَين سواء، وهو أن إطلاق ما قاله إنما امتنع لثبوت الإيهام فيه، وإلا فقد دللنا على أن المسموع هو غير ما أحدثه الله عز وجل[٤٢٣]. وهو كما نقول في صلاتنا إنها صلاة رسول الله صلى الله عليه[٤٢٤]، ثم لا نقول، إذا فسدت صلاتنا، إن صلاته صلى الله عليه[٤٢٥] قد فسدت، للإيهام الحاصل فيه. فكذلك الحال في هذا المسموع أنه فِعلٌ لنا، ولا يقال إن في القرآن لحناً أو يقبح، لِما ذكرنا من إيهام الخطأ.

فأما قوله تعالى ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُواْ العِلْمَ﴾ [٢٩/ ٤٩]، فالغرض به العلم بهذه الآيات[٤٢٦]، للأدلّة المتقدمة.

فصل [في المذهب الذي أحدثه أبو علي ثانياً]

اعلم أن أبا علي كان يذهب إلى القول الذي حكيناه عنه أوّلاً[٤٢٧]، إلى أن أورد على نفسه الوجه الذي جعلناه ابتداء دلالة، من أن الأسباب إذا حصلت، وجب حصول مسبباتها، قصد الفاعل إلى ذلك أو لم يقصد، على مثل ما نعلم[٤٢٨] من حال الرمي والإصابة. فإذا كان أحدنا لو فعل أسباب قوله ﴿الحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾، لوُجدت هذه الحروف وإن لم يقصد حكاية كلام الله تعالى، فكذلك إذا قصدها، فما

[٤١٧] ص: إنه.
[٤١٨] م: وجه الاختلاف.
[٤١٩] أي كل واحد من متكلمَين أحدهما صافي الحلق والآخر في حلقه بحح، راجع ص ١٩٥.
[٤٢٠] ص: وقد.
[٤٢١] م: الحرف.
[٤٢٢] ص: + أيضاً.
[٤٢٣] ص: تعالى.
[٤٢٤] م: + وآله.
[٤٢٥] م: إن صلاة رسول الله.
[٤٢٦] ولا الآيات نفسها، فيقال إن نفس كلام الله موجود في قلوب العلماء.
[٤٢٧] أ، ص: أوَلاً عنه.
[٤٢٨] ص: نعلمه.

أوجب أن تكون[٤٢٩] في إحدى الحالتَين كلامَه وفِعلَه يوجب مثله في الحالة الأخرى. وعند هذا السؤال فسد عنده القول الأوّل.

فأدّاه ذلك إلى ما لم يقل به أحد، وإلى ما هو أبيَن فساداً وبطلاناً من الأوّل، فقال: «إن المسموع من القارئ لكلام الله تعالى شيئآن، [م ٧٧ ب] أحدهما فِعله، والآخر فِعل الله تعالى[٤٣٠]»، فأثبت حرفَين مسموعَين غير[٤٣١] الصوت الذي يقارن الحروف[٤٣٢]. وهذا يقتضي أن يكون إدراكنا لهذا الكلام أقوى بأن يقصد حكاية كلام الله عز وجل[٤٣٣]، ومعلوم خلافه، ولأنه[٤٣٤] إنما يُدرَك أقوى متى كثرت الأسباب. ولو جوّزنا، والحال هذه، أن يحدث فيه من قِبَل الله تعالى فِعلٌ، لجاز مثله في سائر المتولدات.

وصار[٤٣٥] هذا المذهب مُبطِلاً لجميع ما احتجّ به أوّلاً، لأنه أثبت بذلك الواحدَ منا قادراً على الإتيان بمثل كلام الله عز وجل[٤٣٦] ابتداءً. وأبطل الإجماع الذي ادّعاه، لأنه إنما ثبت[٤٣٧] في أن هذا المسموع كله كلام الله، لا أن بعضه كلامه دون بعض! وهذا يقتضي أن ما يُسمَع من أحدنا قبيح[٤٣٨] بعضه دون بعض، وأن الخطأ واللحن يقع في بعضه دون بعض. ويقتضي أن نُثبِت الطيبة وخلافها والصفاء وخلافه في بعض ما نسمع دون بعض.

وقد كان يمكن أبا علي مع هذا أن يثبت على المذهب الأوّل، بأن يجعل وجود الكلام من جهة الله تعالى مانعاً من توليد السبب الكلام من جهتنا. لكنه أبدع المذهب الذي حكيناه! فصح بهذه الجملة القول الذي عزوناه إلى أبي هاشم وغيره من شيوخنا.

فصل [فيما هو المُراد بوصف كلام الله بأنه مخلوق]

فأما وصف الكلام وغيره من الأفعال بأنه[٤٣٩] «مخلوق»، فمعناه أنه مفعول على حدّ يطابق الغرض، لأن الخلق هو التقدير، فكأنه قد صار مُقدَّراً بالغرض والداعي. وسائر أفعال الله تعالى موصوفة بذلك لثبوت ذلك الوجه فيها. وعلى هذا قال تعالى ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [٥/ ١١٠] لما كان مُقدَّراً. وقال أهل اللغة «خلقتُ الأديم إذا قدّرتُه»، فصارت هذه اللفظة موضوعةً للتفرقة بين ما يقع على هذا الحدّ وبين غيره. وهذا هو الصحيح، وهو قول أبي علي.

[٤٢٩] أي هذه الحروف.
[٤٣٠] م: سبحانه.
[٤٣١] ص: عند.
[٤٣٢] م: الحرف.
[٤٣٣] ص: تعالى؛ م: –.
[٤٣٤] كذا.
[٤٣٥] ص: فصار.
[٤٣٦] م: تعالى.
[٤٣٧] م: يثبت.
[٤٣٨] ص: قبح.
[٤٣٩] ص: أنه.

فأما الشيخان أبو هاشم وأبو عبد الله، فإنهما أثبتا المخلوق مخلوقاً بخلق، ثم اختلفا. فقال أبو هاشم إن الخلق هو الإرادة، وقال في أفعال الله تعالى كلها إنها مخلوقة ما خلا الإرادة، فإنها لا توصف بذلك إلا من جهة العُرف. وقريبٌ من هذا المذهب يُحكى[440] عن أبي الهذيل، لأنه يذهب في الخلق إلى أنه قول وإرادة[441]. وقال الشيخ أبو عبد الله: «بل الخلق هو فكر، ولولا ورود السمع بوصف أفعال[442] الله تعالى بأنها مخلوقة، كنتُ لا أُجري هذا الوصف عليها من حيث اللغة».

وإنما اخترنا المذهب الأوّل لأنه، إذا أمكن في فائدة الإسم أن تُصرَف إلى التفرقة بينه وبين غيره، فلا معنى للقول بأنه مُشتقّ من معنى هو إرادة أو فكر. وعلى هذا يطّرد استعماله [ص ٥١ أ] في كل فعل وقع على ضرب من التقدير، كما أن «الكسب» هو الفعل الواقع على وجه. هذا ولو كان مُشتقّاً، لوجب تقدُّم[443] العلم بما يشتقّ منه من إرادة أو فكر، لأن هذا سبيل الأسامي المُشتقّة، وقد عرفنا أنهم[444] يُطلِقون ذلك مع الجهل بهما.

ولا يصح إبطال مذهبهما بأن يقال: «لو كان الخلق إرادةً أو فكراً، لوجب جواز أن يكون خلقٌ واحدٌ من خالقَين، بأن يُريداه أو يُفكِّرا فيه»، لأنهما[445] يجعلان الخلق إرادةً أو فكراً[446] يحدث من[447] فاعل ذلك الفعل.

وقد ذهب البغداديون إلى أن المخلوق هو المفعول من دون آلة. وهذا لا يصح، لأن أهل اللغة يقولون «خلقتُ الأديم» مع علمهم بالحاجة إلى آلة[448]. وعلى هذا قال تعالى ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ[449]﴾، وقد كان يُقدِّر ذلك بالآلة.

واعلم أن الذي أدّى أبا هاشم [م ٧٨ أ] وأبا عبد الله إلى ما قالاه بيتُ زُهير لأنه قال:

وأراك[450] تفري ما خلقتَ وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

قالا: «قد أثبت الخلق ونفى الفري». والغرض بالبيت أنه إن[451] قدّر شيئاً قطعه ولم يبدُ له، وفي الناس من هو بخلافه. وليس يمكنهما الاحتجاج بذلك لأنه قد يُخلَق من دون فكر، كمن يُري[452] غيره أن هذا

[440] م: محكيّ.
[441] انظر ص ٦٩ و ١٢١.
[442] أ: لوصف أفعال؛ م: بأفعال.
[443] م: تقديم.
[444] أي أهل اللغة.
[445] أي أبو هاشم وأبو عبد الله.
[446] أ: وفكراً.
[447] م: من جهة.
[448] أ: الآلة.
[449] م: + كهيئة الطير.
[450] كذا، وفي الرواية العادية: ولأنت، راجع لسان العرب ٠١/ ٧٨؛ المغني ٧/ ٢٠٩؛ شرح الأصول ٥٤٦؛ الخ.
[451] ص: إذا؛ م: -.
[452] هكذا مُنقَّط في ص.

الثوب ما الذي يجيئ منه مع علمه به. وأبو هاشم لا يُجوِّز وجود هذه الإرادة التي هي الخلق عنده ولا يوجد الفعل المخلوق – وإلا لزم كونه مخلوقاً وهو معدوم – وقد أثبته الشاعر كذلك! وكيف يصح هذا، وطريق إثبات الإرادة الدليل، والعرب ما كانت تعرفه؟ فيجب أن تكون الفائدة ما ذكرناه.

والأقرب أن أبا هاشم جعل الخلق الذي هو الإرادة علّةً في التسمية بأن الفعل مخلوق، وإلا فليس عنده أن الإرادة توجب المُراد إيجاب العِلَل. فلا يلزمه أن يجعل القديم تعالى خالقاً لأفعال العباد إذا كان قد أرادها، لأنه إنما تكون الإرادة عنده خلقاً إذا كانت من فعل من تأتّى منه ذلك الفعل الذي يُقدّره.

فأما وصف كلام الله[٤٥٣] بأنه مخلوق، فصحيح على مثل تلك الفائدة. وليس يقتضي هذا الوصف أن يكون كذباً. فإن قولهم «قصيدة مخلوقة ومختلقة» إنما يُراد به أنها منسوبة إلى غير قائلها، كما يقال[٤٥٤] «مصنوعة». وعلى هذا، لو تضمنت[٤٥٥] التوحيد أو الأوامر والنواهي[٤٥٦] اللتَين لا يدخلهما الكذب، لصح وصفها بذلك. وأما قوله تعالى ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً ﴾ [٢٩/ ١٧]، فمعناه «تُقدِّرونه»، فعبّر عن الأصنام بأنها إفك. وقوله ﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا خَلْقُ[٤٥٧] الأَوَّلِينَ ﴾ [٢٦/ ١٣٧]، أراد به قولهم إنه لا إعادة ولا بعث، وإن الخلق هو الخلق الأوّل. وقوله ﴿ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ ﴾ [٣٨/ ٧]، فإن أراد به الكذب، فليس يمتنع استعماله في غير هذا الوجه، كما أن المطر في القرآن لم يرد إلا في العذاب، ثم لم يمنع من[٤٥٨] استعماله في القَطر أيضاً حقيقةً. وقد منع محمد بن شجاع[٤٥٩] وغيره من البغداديين من وصف كلام الله تعالى بالخلق مع تسليمه الحدوث فيه، ظنّاً منه أنه يقتضي الكذب. وقد بيّنّا خلافه.

ولا يمكن أن يقال: «كيف يوصف الكلام بالتقدير، ومن حقّه أن يثبت فيما هو موجود، فأما فيما يوجد بعضه ويُعدَم بعضه فلا يصح؟»، لأنه، كما لا يقدح ما قالوه في كونه أمراً ونهياً، فكذلك في كونه مخلوقاً مُقدَّراً، لأن المُراد به معروف.

فأما أفعالنا، فلا يصح وصفها بأنها مخلوقة لأنها قد تقع مع السهو. وإذا ارتفع السهو، فلسنا نعلم تقدُّره[٤٦٠] بالغرض والداعي على حدّ لا تقع فيه زيادة ولا نقصان. وأما تسمية أحدنا «خالقاً»، فالإطلاق لا يصح فيه كما لا يصح إطلاق «الربّ» فيه، وإنما يُقيّد. والمانع منه هو السمع من إجماع وغيره. وعلى هذا قال الله تعالى ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ [٢٣/ ١٤]، ولو لم يكن يصح من جهة اللغة تسمية

[٤٥٣] ص: + تعالى.
[٤٥٤] م: تقول.
[٤٥٥] أي القصيدة.
[٤٥٦] م: والنهي.
[٤٥٧] هي القراءة المُناسبة لسياق الكلام.
[٤٥٨] ص: يمنع في؛ م: يمتنع.
[٤٥٩] هو أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجي الفقيه المحدّث المتكلم المتوفى عام ٢٥٧، راجع الفهرست ٢٥٩–٢٦٠.
[٤٦٠] م: تقديره. والمعنى: تقدُّر/ تقدير فِعلنا.

غيره «خالقاً»، لَماَ صح ذلك كما لا يصح أن يقال «فتبارك الله أحسن الآلهة»! وقد وردت الأشعار بما ذكرناه. قال الشاعر[٤٦١]:

ولا يـئـطّ بـأيـدي الـخـالـقـيـن ولا أيـدي الـخـوالـق إلا جـيّـدُ الأدم [٤٦٢]

والمُجبِرة تمنع من وصف أحدنا بذلك مع التقييد، لقولها إن هذا الوصف يُفيد الاختراع، وما قدّمناه يُبطله. وذهب عبّاد إلى أن الياء والنون [م ٧٨ ب] زائدان[٤٦٣] في قوله[٤٦٤] ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، منعاً منه أن يُسمّى أحدنا بهذا الإسم مع التقييد. وهذا جهل منه باللغة، لأنه لا يكون لقوله «فتبارك الله أحسن الخالق» معنى، فلا بدّ من أن يُريد تعالى به[٤٦٥] الجمع. فلو لم تصح تسمية أحدنا من جهة اللغة بذلك، لَماَ صح ما قاله تعالى.

[٤٦١] لم أُوفّق إلى معرفته.

[٤٦٢] راجع المغني ٧/ ٢٠٩؛ شرح الأصول ٥٤٧؛ التمهيد للباقلاني ٣١٠.

[٤٦٣] أ: زائدتان.

[٤٦٤] م: + تعالى.

[٤٦٥] أ: به تعالى.

القول في الأكوان

الكون هو ما يوجب كون الجوهر كائناً في جهة. والأسامي تختلف عليه، وإن كان الكل من هذا النوع. فمتى حصل عقيب ضدّه، فهو «حركة». وإذا بقي به الجوهر كائناً في جهة أزيد من وقت واحد، أو وُجد عقيب مثله[1]، فهو «سكون». ومتى كان مبتدأً لم يتقدمه غيره، فهو «كون» فقط، وهو الموجود في الجوهر حال حدوثه. فإن حصل بقُرب هذا الجوهر جوهرٌ آخر، سُمّي ما فيهما «مجاورةً». ومتى كان على بُعد منه، سُمّي ما فيهما «مفارقةً» و«مباعدةً»[2].

[الكلام في إثبات الكون]

وقد نعلم هذا المعنى ضرورةً على الجملة، وإن كان مما لا يُدرَك، وهو ما نتصرف فيه من قيام وقعود وغيرهما، لأنّا نعلم قُبح الظلم من أنفسنا ضرورةً، والعلم بحكم لشيء أو بصفة له يترتب على العلم بذاته.

وإذا أوردنا الدلالة، فهي متناولة أن الجوهر يحصل في كل حالاته في جهة بكون. ولأجل هذا، ضعف الاستدلال بالأمر والنهي في الشاهد بالجمع بين الجسمَين والتفريق [ص ٥١ ب] بينهما وأنه «إذا لم يصح أن يتناول[3] ذات الجسم، وجب أن يتناول معنى فيه»، لأن هذا إنما يتأتّى في حال بقاء الجسم ولا يثبت في جميع حالاته، ولأنه يقتضي في الأجسام الموجودة التي نقدر على تصريفها أن تستحقّ هذه الصفات[4] لمعانٍ، دون ما لا يتأتّى فيه هذا الوجه.

[1] م: ضدّه.
[2] م: أو مباعدة.
[3] أي الأمر والنهي.
[4] أي كونها متحركةً أو ساكنةً الخ.

[١. الأصل في الدلالة هو حصول الجوهر في جهة مع جواز حصوله في جهة أخرى]

والمعتمَد إذاً حصول الجوهر في جهة مع جواز حصوله في غيرها والحال والشرط واحد، لأن حالته واحدة – عند تنقُّله في الجهات كلها – في وجوده الذي هو شرط، وتحيُّزه الذي هو مقتضٍ لكونه في جهة، لا أن واحداً منهما يختلف عليه. ولولا ذلك، لجاز منا نقلُه إلى جهة دون ما سواها لفقد ذلك في بعض الجهات دون بعض، وقد عرفنا خلافه، فدلّ أن المُصحِّح واحد. وإذا كان كذلك، وجب أن لا يحصل في جهة دون أخرى إلا لأمر، وليس إلا وجود معنى.

وهذا التعليل صحيح، وإن لم نعلم أن للكائن بكونه كائناً في جهة[٥] حالاً، وإن كُنّا قد بيّنّا ذلك[٦]، لكنه[٧] يكون واقعاً على المفارقة المعقولة. وتصير صحة[٨] قولنا «إن له بكونه كائناً حالاً» مُبطِلاً لقول من زعم أن التفرقة[٩] راجعة إلى طريقه في الإضافة، وإن كانت الإضافة إذا رُجِع بها إلى المُحاذيات، فليست المُحاذاة أمراً معلوماً يمكن الإشارة إليها[١٠].

وأما تجدُّد الصفة على الجوهر بكونه كائناً، فمعلوم ضرورةً. ولم أعنِ بذلك أن هذه الحالة معلومة ضرورةً، وإنما عنيتُ أن تجدُّد حصوله في هذه الجهة معلوم باضطرار، وكذلك القول في جواز كونه كائناً في غير هذه الجهة. لكن العلم الضروري هاهنا إنما يثبت[١١] فيما نشاهده[١٢] من الأجسام دون ما غاب عنا. ومتى صح أن الذي أثّر في هذه القضية ليس إلا تحيُّزها، وهي لا توجد إلا متحيّزةً، فيجب أن تكون كذلك في كل حال. ولا يقدح فيما ادّعينا الضرورة فيه ما تقوله المُجبِرة في القدرة، لأنها[١٣] معترفة بأنه يصح من الله تعالى أن يوجِد فينا قدرةً نُحرِّك الجسم بها في هذه الجهة بدلاً من القدرة التي يصح تحريكه بها في جهة أخرى.

[٢. لا يكون الجوهر كائناً في جهة إلا لأمر مّا]

فأما أنه لا بدّ من أمر مّا، فهو لأنه لولاه، لم يكن لتخرج إحدى الصفتَين من الصحة إلى الوجوب والأخرى من الصحة إلى الاستحالة مع أن حالهما على [م ٧٩ أ] سواء. ولا يمكن في ذلك بيان أزيد منه، ومتى زاد السائل في المطالبة بـ«لِمَ؟»، لم يستحقّ جواباً.

٥ أ: جهته.

٦ راجع ص ١٦–١٧.

٧ أي التعليل.

٨ ص فوق السطر: جهة.

٩ أي التفرقة بين كون الجوهر في جهة وبين كونه في جهة أخرى.

١٠ كذا.

١١ أ: ثبت.

١٢ م: فيما نعلم بمشاهدة.

١٣ أي المُجبِرة.

وليس يُشبِه هذا ما نقوله في القادر إنه يقدر على الضدَّين ثم يوجِد أحدهما دون الآخر لا لأمر، مع أن حالهما سواء، لأنه ليس هناك حالة، فعلى ما ذا يقع التعليل؟ وعلى مثل هذا نُجيبهم إذا قالوا: «فيجب في الفاعل، إذا كان فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً، أن يكون كذلك لأجل معنى أو لأمر من الأمور!»، لأنّا نقول: ليس في كونه فاعلاً إلا أنه وُجد[١٤] ما قدر عليه[١٥]، فلم يحتج إلى أمر. هذا على أنّا نُعلِّق وجود أحد الضدَّين بكونه قادراً، فنُثبِت هاهنا أمرا مّا[١٦].

فعَرُوضه[١٧] أن يُسلِّم السائل أن الجوهر يحصل في جهة دون أخرى لأمر هو التحيُّز، فإذا ثبت أن التحيُّز لو كان هو المؤثّر في ذلك، لم يُعقَل في تأثيره إلا الإيجاب – لأنه لا بدّ من أن يكون في جهة مّا، ويفارق القادر الذي قد يجوز خلوّه من الأمرَين[١٨] – فكان يجب أن يكون في الوقت الواحد في جهتَين؛ وتأثير القادر هو على حدّ[١٩] الصحة، فلهذا لم يجب أن يوجد الضدّان في الوقت الواحد. فصار هذا الكلام لا يقدح في الحاجة إلى أمر مّا. وإنما اقتصرنا في ذلك الأمر على كونه قادراً لأنّا لو أثبتناه معنىً زائداً عليه، لقدح في حكم هذه الصفة[٢٠] لأن من شأنها أن تؤثّر في الحصول وفي الصحة.

وبعد فكونه قادراً قد يصح أن يعرى من وجود واحد من هذَين الضدَّين، والجوهر لا يخرج عن أن يكون في جهة مّا، فكيف يُشبِه أحدهما الآخر؟ وعلى هذا الوجه يصح من القادر أن يوجِد أحد الضدَّين والآخر ممتنع عليه لعارِض، أو يفعل مقدورًا ولا ضدّ له. وليس تستقيم هذه الطريقة في كون الجوهر كائناً، لأنه لا يصح أن يحصل في جهة ويمتنع انتقاله، أو أن يحصل ولا صفة يصح حصوله عليها تكون في حكم المُضادّ[٢١] للأولى.

وكل ذلك يجب أن يُورَد تأكيداً لِما ذكرنا أن[٢٢] تأثير أحدهما يجب أن يكون على جهة الإيجاب، وتأثير الآخر على جهة الصحة. ونظير ذلك هو أن يقال: «إن القدرة لا يصح أن نفعل بها في الأوّل دون الثاني لا لأمر»، لأنه ليس تتجدد عليها حالٌ بعد كونها على ضدّها فنطلب التعليل، وإنما المقدور صح من القادر إيجاده في الثاني دون الأوّل.

وليس يصح التوصُّل إلى إثبات الكون على ما ذكرناه إلا بعد اعتبار الجواز، لأنّا إن اقتصرنا على حصوله في جهة بعد كونه فيْ غيرها، خرج عن ذلك حالَ حدوثه، فيلزم تجويز خلوّه عن الكون لأنه لم يحصل في جهة بعد كونه في غيرها.

[١٤] ص، م: أوجد.
[١٥] انظر ص ٣٩.
[١٦] م: فثبت هاهنا أمر مّا.
[١٧] م: فعرضه (أو غرضه؟).
[١٨] انظر ص ٤٨٧–٤٩٢.
[١٩] م: حكم.
[٢٠] أي كون القادر قادراً.
[٢١] ص: المُضادّة.
[٢٢] لعل الصحيح: من أن.

ثم الذي به نعلم أيضاً الجواز في ذلك أنه، لو كان واجباً كونه في بعض الجهات، لجاز أن يعمد القوي إلى جسم فلا يتأتّى منه نقله لأنه يجب وجوده في تلك الجهة، وبدلاً من هذا كان الضعيف يعمد إلى ذلك الجسم فيصح نقله لأنه يصادف وقتاً يجب[٢٣] انتقاله إلى الجهة التي أراد نقله[٢٤] إليها، وذلك باطل. وهذا يقدح في إثبات القادر قادراً والعالم عالماً.

وإذا[٢٥] سُئلنا عن هذا الجواز وما[٢٦] حاله في الجوهر عند حدوثه: «أتقولون بجواز حصوله [م ٧٩ ب] في جهة أخرى وقد وُجد في هذه الجهة، فهو البدل من الحاصل؟ وإن كان[٢٧] قبل وجوده وحدوثه، فكيف يصح ذلك وهو معدوم، مع أن هذا الحكم يتبع التحيُّز، وهو لا يحصل إلا مع [ص ٥٢ أ] الوجود؟»، فالجواب أن الغرض هو أن الفاعل المختار[٢٨] كان يصح منه، قبل إيجاده له[٢٩]، أن يوجده ويقُربه جوهراً آخر، ويوجده على بُعد من جوهر آخر، وهذا معنى معقول. وثبت جواز البدل في حال العدم مشروطاً بوجوده وتحيُّزه، على معنى أنه، إذا وُجد وتحيّز، فوجوده في غير تلك الجهة يصح. فأما إذا وُجد في جهة، فكونه فيها واجب، وإنما نقول بجواز أن يحصل في غيرها على معنى أنه كان يصح، قبل حصوله في هذه الجهة، أن يحصل في غيرها. فهو نظير ما نقوله في الجماد إنه يجوز كونه حيّاً، ونعني به أن قبل إيجاد الله له، جاز أن يوجده ويوجِد فيه المعاني التي تفتقر الحياة في الوجود إليها، لا أنّا نصفه بذلك مع ثبوت الجمادية فيه.

[٣. ذلك الأمر إنما هو وجود معنى]

فأما الدلالة على أن ذلك الأمر هو وجود معنى، فتُبتنى على قسمة تتردد بين النفي والإثبات، لأنّا نقول: إمّا أن يكون المؤثر ذاتُه فقط، أو لا يكون كذلك بل تؤثّر صفةٌ من صفات ذاته – وإن كان في ذلك ضرب من التجوُّز لأن الذات على الصفة تؤثّر، لا أن الصفة بمجرّدها مؤثِّرة – أو يكون المؤثّر أمراً سوى[٣٠] ما ذكرناه. ثم ذلك الأمر إمّا أن يكون تأثيره على حدّ الاختيار، فهو الفاعل، أو لا يكون كذلك، فهو المعنى الذي نُريده. ثم ذلك المعنى إمّا[٣١] أن تكون له صفة الوجود، أو ليس له صفة الوجود. فإذا أبطلنا من الأقسام سوى أن يكون لوجود معنى، صح ما أردناه.

[٢٣] كذا، والصحيح على الأرجح: + فيه.
[٢٤] م: انتقاله.
[٢٥] أ: فإذا.
[٢٦] م: – و.
[٢٧] أي هذا الجواز.
[٢٨] وهو الله هاهنا.
[٢٩] أي للجوهر.
[٣٠] ص: غير.
[٣١] م: لا يخلو إمّا.

ومتى أُورِدت[٣٢] الدلالة على هذا الحدّ، استُغني عن تعديد[٣٣] صفاته أجمع، لأن الحال في جميعها يستوي، وإنما يصح أن يُذكَر في القسمة ما يُشكِل الحال فيه. ومعلوم أن الصفة قد تكون مقصورةً على الذات، وقد تؤثّر في الصفة صفةً[٣٤] أخرى. وكذلك فالفاعل قد ثبت تأثيره، وكذلك العِلَل. وما خرج عن ذلك، فنحن في غنى عن إيراده.

وليس لأحد أن يزيد في القسمة، فيجعل الذات وصفتها، أو الذات والفاعل، أو الفاعل والعلّة، لأن ذلك أيضاً مما لا يشتبه الحال فيه. فلهذا لم نذكره في القسمة لأنّا، متى جعلناها للذات، كانت مقصورةً عليها، وإذا ضممنا إليها غيرها، فكأنّا قلنا: «هي مقصورة على الذات لا مقصورة عليها»، وكذلك الحال في غير ذلك من القسمة. فيجب إذاً أن يقع الكلام في إفساد تأثير أفراد هذه الأقسام في كون الجوهر في جهة إلا وجود معنى، ليتمّ ما نرومه من ذلك.

[٤. لا يكون الجوهر كائناً في جهة دون جهة لذاته ولا لصفة من صفات ذاته]

لا يجوز أن يكون المؤثّر فيه ذاته، أو صفاته التي لا ينفكّ عنها من وجود وتحيُّز[٣٥]، لأنه ليس يُعقَل في تأثير هذه الأمور إلا طريقة الإيجاب، دون التصحيح الذي قد عُقِل في تأثير الفاعل. وإذا كان كذلك لزم، إذا حصل في جهة، أن لا يصح خروجه عنها لاستحالة خروجه عما يقتضي ذلك. فيفارق ذلك ما نقوله من أنه كذلك لوجود معنى، لأن زواله صحيح بضدّه[٣٦]، وقد عرفنا أن مع ثبوت هذه الأمور[٣٧] يحصل على ضدّ ما حصل عليه أوّلاً.

وبعد فلو كان الذي يؤثّر في كونه مجتمعاً ذاته وصفاته[٣٨]، وكان هو[٣٩] المؤثّر في كونه مفترقاً، [م ٨٠ أ] للزم أن يكون في حالة واحدة مجتمعاً مفترقاً، وكذلك في الحركة والسكون، لأن المؤثّر في الأمرَين حاصل.

وبعد فكان يلزم، إذا كان هذا الجسم متحركاً أو مجتمعاً لذاته، أن يكون حال الأجسام كلها كذلك لأنها متماثلة، فلا يجوز أن يستحقّ أحدها لصفة ذاته[٤٠] ولا تثبت تلك الصفة لِما ماثله. وهذا يقتضي أن تكون الأجسام أجمع متحركةً في جهة واحدة.

وبعد فكان لا يجوز وقوف كونه متحركاً على قصدنا وداعينا، لأن صفة الذات يستحيل أن تكون كذلك.

[٣٢] م: أوردنا.
[٣٣] م: تحديد.
[٣٤] م: وقد تؤثّر الصفة في صفة.
[٣٥] م: من وجوده وتحيُّزه.
[٣٦] م: بوجود ضدّه.
[٣٧] أي ذات الجوهر ووجوده وتحيُّزه.
[٣٨] أ: أو صفاته.
[٣٩] أي ذاته وصفاته.
[٤٠] كذا، والصحيح على الأرجح: أن يستحقّ أحدها صفةً لذاته.

وبعد فكان يلزم أن يكون كل جزء من الجسم مجتمعاً، لأن صفة الذات لا ترجع إلى الجُمَل بل ترجع إلى الآحاد والأجزاء.

وبعد فإذا كانت ذاته هي التي تؤثّر في كونه مجتمعاً مع هذا الجوهر كما أنها التي تؤثّر في مُضامّته لجوهر آخر، فليست بأن توجب حصوله على بعض ضروب الاجتماعات أولى من بعض.

فإن قال: «إنّي أجعل المؤثّر في ذلك من صفاته حدوثه»، قيل له: متى أردتَ بالحدوث مجرّد الوجود، فقد أبطلناه من قبل. وإذا أردتَ أنه إنما يحصل في جهة لأن وجوده متجدد فأشرتَ[41] إلى حال الحدوث، فهذا يوجب عليك أن لا يصح حصوله في جهة حالَ البقاء، وقد عرفنا خلاف ذلك. وأيضاً فإن كان الذي أثّر في وجوده في هذه الجهة حدوثه، فيجب أن يستحيل القول بأنه كان يصح أن يحدث في جهة أخرى بدلاً من هذه، وقد عرفنا بطلانه. ولا يمكنه أن يقول: «إنما صار كذلك لحدوثه على وجه، كما يقال في وجوه الحُسن والقُبح»، لأن الإشارة إلى وجه يقع عليه يوجب كونَه في جهة متعذرةٌ، ويلزم عليه أن لا يصح حصوله في جهة في حال البقاء، على ما تقدّم ذكره.

فأما العدم[42]، فهو مُحيل لهذه الصفة[43]، فلا يقع إشكال في أنه لا يجوز أن يُجعَل التأثير له. يُبيّن هذا[44] أنه، إذا كانت هذه الصفة لا تثبت إلا مع نقيض العدم، فكيف يُجعَل التأثير له؟

هذا كلام فيما يرجع إلى ذاته وصفاته.

[٥. لا يكون كائناً بالفاعل]

فأما[45] إن جُعِل المؤثّر أمراً خارجاً عن ذلك، فالفاعل لا يصح أن يُجعَل له تأثير في هذه الصفة إلا بواسطة. يُبيّن هذا أنه، لو قدر على أن يجعله على هذه الصفة[46]، لقدر على إيجاد ذاته، كالكلام الذي – لما قدر على أن يجعله على صفة أو وجه أو مفارقة، ككونه خبراً أو أمراً أو نهياً – قدر على إيجاده، وإذا لم [ص ٥٢ ب] يقدر على أن يجعله كذلك، لم يقدر على إيجاده بأن كان كلاماً للغير. فصار إذا ثبتت القدرة على الأمرَين معاً وتزول معاً فيجب[47]، إذا ثبت له قدرة على أن يجعله على صفة، أن يقدر على إيجاد ذاته. وقد عرفنا صحة ذلك منا، مع امتناع قدرتنا على إيجاد ذاته.

[41] م: وأشرتَ.
[42] أي عدم الجوهر.
[43] أي كونه في جهة.
[44] م: ذلك.
[45] م: وأما.
[46] وهذا بغير واسطة، أي بغير إيجاد كون فيه.
[47] كذا، ولعل الصواب: – فـ.

ولا يردّ على هذه الجملة أن يقال: «أليس القديم[48] تعالى يقدر على أن يُصيِّر كلام أحدنا خبراً بإيجاد إرادة فيه عند إيجاده للحروف[49]، ولا يقتضي هذا كونه قادراً على ذات كلامنا؟»، لأنّا نقول إن الإرادة التي بها يقع كلامنا خبراً يجب أن تختصّ بوقوعها من أحدنا دون غيرنا[50].

وكذلك فلا يصح أن يقال: «لو فعلتم اعتقاد تقليد لشيء، وفعل الله تعالى فيكم العلم الضروري به، لصيّر التقليد علماً مع أنه غير قادر على ذات التقليد»، لأنّا نقول إن الاعتقاد لا يبقى، حتى يصير علماً من بعد. ولو أنه بقي، لم يُصيَّر[51] علماً لأنه يجب أن يتبع حصولُه على هذا الحكم حالَ حدوثه، وإنما يعلم ذلك المعلوم [م ٨٠ ب] لا بالتقليد بل للعلم[52] الموجود فيه. ثم لو صار علماً، لكان وجهُ كونه كذلك مُضامّة العلم الضروري له، لا أنه صار كذلك لصفة راجعة إلى القديم جل وعز، بل يصير كذلك لوجود معنى معه، على قريب مما نقوله[53] في الكائن في جهة.

فليس لأحد أن يعكس علينا فيقول: «إن كلام الغير إنما لم يقدر[54] على إيجاد ذاته لأنه لم يقدر على أن يجعله على صفة، وكلام نفسه إنما قدر على إيجاد ذاته لقدرته على أن يجعله على صفة، لا أنه لم يقدر على جعل كلام غيره خبراً لأنه لم يقدر على إيجاد ذاته»، وذلك لأن الإيجاد هو الأصل وما عداه تابع له، فبأن نستدلّ بفساد الأصل على فساد الفرع أولى من أن نستدلّ بفساد الفرع على فساد الأصل. وبعد فإنه يقدر على إيجاد الكلام في حال السهو، ولا يقدر على أن يجعله خبراً. ولو كانت قدرته على إيجاد الكلام تابعةً لقدرته على أن يجعله خبراً، لكان إذا تعذّر أن يجعله خبراً يتعذر إيجاده له. فدلّ أن تعليلنا أولى.

وإن شئتَ، رددتَ إلى الكلام بطريقة أخرى، وهي أن تقول: لو قدر على أن يجعله[55] على صفة، لقدر على أن يجعله على كل صفة يكون عليها بالفاعلين[56]، وكان من يقدر على أن يجمع بينه وبين غيره يقدر على أن يجعله أسود وأبيض وحامضاً وحلواً، لأنّا قد عرفنا أن من قدر على أن يجعل كلامه خبراً قدر على أن يجعله أمراً ونهياً وتهديداً. وليس ينقلب ذلك علينا في قدرتنا على بعض المعاني دون بعض، لأن القادر على نوع ليس يجب قدرته على نوع سواه، وإذا قدر أن[57] يجعل الذات على صفة، قدر على أن يجعلها على

[48] ص: أن القديم.
[49] م: الحروف.
[50] انظر ص ٥٥٢.
[51] أ: لم يصر.
[52] ص: بالعلم.
[53] م: يقولونه (؟).
[54] أي الواحد منا.
[55] أي الجسم.
[56] م: بالفاعل.
[57] كذا.

كل صفة تحصل عليها بالفاعل[٥٨]، على ما بيّنّا في الكلام. ولا يمكنهم أن يجعلوا كونه أسود أو حامضاً[٥٩] راجعَين[٦٠] إلى ذات الجسم لصحة خروجه عنهما، فحلّا محلّ كونه متحركاً[٦١] ساكناً[٦٢] ولا فصل.

وليس لأحد أن يقول: «إن كل ما أوردتم إنما يدلّ على أن الجوهر في حالة بقائه لا يحصل في جهة بالفاعل. فكيف تتناول هذه الدلالة سائر حالات الجسم، وما الذي يدلّ على أن حال حدوثه كحال بقائه[٦٣] في هذه القضية؟»،[٦٤] وذلك لأنّا قد نذكر ما يشمل سائر حالاته، وقد نُفرد حال حدوثه بالدلالة، بأن نقول إن الجوهر إذا وُجد حال حدوثه في جهة ثم نُقِل عنها ثم أُعِيد إليها، فلا بدّ في حصوله فيها ثانياً من معنى. فإذا استحقّ هذه الصفة في الثاني لمعنى، فكذلك في الأوّل لأنها صفة واحدة، فلم يجز أن يختلف المؤثّر فيها مع أن استحقاقها على حدّ واحد. ومما يشمل سائر حالات الجسم هو أن القادر لا يصح تأثيره إلا في الإحداث وما يتبعه، وهذا أمر زائد عليه. وبعد فلو كان بالفاعل، وهو لا يؤثّر إلا في الحدوث وتوابعه، لم يصح أن يكون كائناً في جهة في الحالة التي لا يثبت للفاعل فيها[٦٥] تأثير، وهي حالة البقاء، كما لا يصح مثله في حالة العدم، لما اشتركا في أنه ليس بحالة الحدوث، وكانت استحالة كونه حادثاً في حالة العدم كهي في حالة البقاء. وقد عرفنا صحة كونه كائناً في جهة وهو باقٍ.

وأحد ما يشمل جميع [م ٨١ أ] الحالات هو ما قد عرفنا من صحة وقوع التزايُد في هذه الصفة. فقد يكون الساكن أقوى سكوناً من غيره، وعلى هذا تثبت صحة التمانُع بين[٦٦] القادرَين فيمانع أقواهما الأضعف. والصفة إذا كانت بالفاعل، لم تدخلها صحة التزايُد، على ما تقدّم في صفة الوجود، لأنّا قد بيّنّا أن التزايُد لا يقع إلا بتزايُد المعاني أو الشروط، ولأجل هذا لم يصح التزايُد في صفة النفس والمقتضى عنها[٦٧]. وليس لقائل أن يقول: «فالتزايُد يثبت هاهنا لتزايُد أحوالنا»، لأن تزايُدها يجب أن يثبت له وجهٌ يُصرَف إليه، وليس إلا تزايُد المعاني، ثم لا فرق بينه وبين ما قلنا[٦٨] في الكائن. فإن جعل تزايُد الأحوال لتزايُد المقدور، وجعل تزايُد المقدور لتزايُدها، فقد علّق كل واحد منهما بصاحبه، وهذا لا يصح. ولا يمكن المنع من صحة التزايُد في هذه الصفة[٦٩] في حال حدوث الجوهر، [ص ٥٣ أ] لأنه إن امتنع في حال الحدوث، امتنع في حال البقاء إذ لا تختلف صحته وامتناعه بالحالَين[٧٠].

[٥٨] م: بالفاعلين.

[٥٩] أ: وحامضاً.

[٦٠] كذا!

[٦١] م: محتركاً.

[٦٢] ص: وساكناً.

[٦٣] ص: أن حالة حدوثه كحالة بقائه.

[٦٤] أدمجت هنا الأصول الفقرة التالية: «يُبيّن هذا أنّا نقول إن من قدر على أن يجعله على صفة هو القادر على إيجاد ذاته وهو القادر على أن يجعله على كل صفة يحصل عليها بالفاعلين». وجلي أن النصّ مُحرَّف.

[٦٥] أ، ص: – فيها.

[٦٦] أ: من.

[٦٧] راجع ص ١٨-١٩.

[٦٨] م: قلناه.

[٦٩] أي كون الجوهر كائناً في جهة.

[٧٠] م: في الحالَين.

وأحد ما قيل في هذا الباب أن الطريقة في كون الجوهر كائناً وفي كون أحدنا مُريداً ومعتقداً ومشتهياً واحدة، فلو جاز أن يكون كونه كائناً بالفاعل، جاز مثله في هذه الصفات، فإذا لم يصح فيها ذلك، لم يصح في الكائن أيضاً. ثم نعلم أنه لا يصح كونها بالفاعل بالطُرُق المذكورة في مواضعها، وتكون فائدة ذلك أن الكلام عنده يكون أكشف.

وقد قيل: لو كان كذلك[٧١]، لم يختلف حالنا في تحريك الثقيل والخفيف، لأنه ليس هاهنا إلا التحريك فقط، دون أن تكون هناك معانٍ تكثر[٧٢] وتقلّ فنقدر على بعضها دون بعض. وقد عرفنا صحة تحريكنا للخفيف[٧٣] وتعذُّر تحريكنا للثقيل، فليس إلا أنه نحتاج إلى أن نفعل معاني كثيرةً ليتحرك بها الثقيل، وهي مفقودة هاهنا. ومتى قيل إن المحتاج إليه تزايُد الصفات، فهي لا بدّ في تزايُدها من أن تستند إلى أمور تتزايد على ما تقدّم، ولك[٧٤] أن تصرف هذا الفرق إلى ما بين هذَين الجسمَين من الاختلاف في كثرة ما في أحدهما من المعاني، وقلّته في الآخر. فثبت أن هاهنا معنى غير ذات المحمول والمُحرَّك[٧٥]، وفي هذا صحة ما نقوله.

[٦. لا يكون كائناً لعدم معنى]

فلم يبق من الأقسام إذاً إلا أمرٌ مُوجِب زائد على ذات الجسم وصفاته. ثم لا يصح في ذلك الأمر أن لا تكون له صفة الوجود، لأن العدم مُزيل للإيجاب لما كان إيجاب المعنى للصفة يتبع الصفة المقتضاة عن صفة الذات، وهي لا تثبت في حال العدم.

وبعد فالعدم مَقطَعة الاختصاص، ولا يكون بأن يوجب كونه كائناً في هذه الجهة أولى من إيجابه كونه كائناً في غيرها من الجهات، ولا بأن يوجب كونه مفترقاً ضرباً من الافتراق أولى من غيره، وكذلك في الاجتماع وغير ذلك. وبعد فكان يلزم، وقد زال الاختصاص، أن يوجب كون الجواهر أجمع ساكنةً أو متحركةً أو مجتمعةً[٧٦] أو مفترقةً. ولا ينقلب في شيء من هذا علينا في المعنى الموجود، لأنه يثبت فيه الاختصاص بالحلول، فيزول الإلزام.

وبعد فالعدم بلا أوّل، فكان يلزم[٧٧] في كون الجسم متحركاً[٧٨] أو ساكناً أن لا يكون له أوّل، ولو ثبت ذلك، لانتقض طريق إثباته أصلاً.

[٧١] أي لو كان الجوهر كائناً بالفاعل.
[٧٢] م: كثيرة.
[٧٣] م: الخفيف.
[٧٤] م: وذلك.
[٧٥] ص: والمتحرك.
[٧٦] أ: ومجتمعةً.
[٧٧] ص: يجب.
[٧٨] م: محتركاً.

وبعد فإثبات المعدوم ابتداءً لا يمكن إلا بعد العلم بوجوده من قبل، أو بقدرة القادر عليه، فكيف علّقوا هذه الصفات بعدم المعاني؟

وبعد فالمعدوم بلا نهاية، فكان يجب أن يحصل الجسم على أحوال لا تتناهى.

وبعد فكان لا يجوز [م ٨١ ب] أن تقف حركة الجسم وسكونه على أحوالنا ودواعينا، فإذا علمنا وقوف هذه الصفات على أحوالنا، وقد صح أن الفاعل لا يؤثّر فيه إلا بواسطة، فليس إلا أن الذي يتعلق بنا إيجادُ معنى يوجب كونه كذلك.

وبعد فكان يمتنع وقوع التمانُع بين القادرَين لأنه لا يقع إلا بضدَّين أو جاريَين مجراهما، وهذا لا يثبت في العدم.

وبعد فإن كان وهو معدوم يؤثّر في هذه الصفة، فالموجود بهذا الحكم أولى، فيلزم أن يكون متحركاً بحركة موجودة من جهة زيد، وساكناً بسكون معدوم من جهة عمرو، فيحصل على صفتَين ضدَّين.

فإذا اعتبروا عدمه عنه[٧٩]، لا مجرّد العدم، فقد اقتضى هذا وجوده فيه من قبل، وأن يكون قد أوجب صفةً عند وجوده[٨٠]، وهو[٨١] البُغية. فإن جعلوا العدم مؤثّراً بشرط وجود متقدم، لم يصح لأن الشرط من حقّه المصاحبة دون التقدُّم. ثم يلزم، إذا عُدِم في الثالث الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، أن يحصل على صفتَين ضدَّين، وذلك بأن يجمعه عمرو ثم يفرقه بكر ثم يجمعه خالد، فقد عُدِم عنه اجتماع وافتراق. وهكذا في الحركة والسكون.

ولا يمكنه أن يجعل العلّة عدم الاجتماعات كلها، لأن العلّة توجب ما توجبه لذاتها، فكما أن الاجتماع لما كان علّةً عند وجوده في كونه مجتمعاً لم يُعتبر وجود غيره، فكذلك في العدم.

فإن أثبت الاجتماع والحركة، ونفى الافتراق والسكون، فجعل كونه متحركاً ومجتمعاً[٨٢] لمعنى، وجعل كونه ساكناً ومفترقاً لعدم الحركة والاجتماع - متحرزاً بذلك عما لزم أصحاب الهيولى إذ أثبتوا الجسم على صفة لا تُعقَل[٨٣]، ومتحرزاً عما يلزم من قال بأن هذه الصفات تجب لعدم معانٍ - فإذا قلنا لهم[٨٤]: «فيجب إذا عُدِم الاجتماع والافتراق أن يكون مجتمعاً مفترقاً»، فيقول هذا القائل: «فإنّي لا أُجوِّز خروج المعنيَين عن الوجود بل لا بدّ عندي من ثبوت أحدهما»، ويتدرج بهذا إلى أن الجسم كان فيما لم يزل

[٧٩] أي عدم المعنى عن الجوهر.

[٨٠] م: + فيه.

[٨١] م: وهي.

[٨٢] م: مجتمعاً ومتحركاً.

[٨٣] قال صاحب شرح الأصول في أصحاب الهيولى: «هم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب مُحدَثة، وعبّروا عنها بعبارات هائلة نحو الأسطقس والبسيط والطينة والعنصر والهيولى، إلى غير ذلك» (شرح الأصول ١١١). أما ابن متّويه فقد عزا إليهم القول بأن الجوهر كان في الأصل غير متحيّز ثم صار متحيّزاً (هنا ص ٢٤، وانظر أيضاً المجموع في المحيط ١/ ٥٦).

[٨٤] كذا.

مفترقاً لعدم الاجتماع وساكناً لعدم الحركة، ولا[٨٥] بدّ له من أن يُطلِق الكلام إطلاقاً، وإلا فلو قال: «كان فيما لم يزل مفترقاً لعدم الاجتماع عنه»، لزم أن تكون قبل ما لم يزل حالةٌ وُجد الاجتماع فيه ثم عُدِم عنه، وذلك مستحيل. وهذا المذهب باطل أيضاً بمثل ما قدّمنا، لأنّا قد بيّنّا أن عدم المعنى لا يصح أن يكون له تأثير في ثبوت صفة. وكل تلك الوجوه المتقدمة مُبطِلة لهذه الزيادة أيضاً. ومتى كان الطريق إلى إثبات الافتراق والحركة والاجتماع والسكون سواءً، فكيف يصح أن يُثبَت بعضها ويُنفى بعض؟ وعلى هذا تُثبَت الحركة وتُنفى فتصير سكوناً.

وبعد [ص ٥٣ ب] فهذا الجوهر إذا اجتمع مع غيره، فعنده[٨٦] أنه كائن في هذه المُحاذاة لمعنى هو اجتماع، فإذا فارقه في[٨٧] الثاني وهو في المكان الذي وُجد فيه أوّلاً، فكيف يصير كذلك لعدم معنى بعد أن كان لوجوده؟ وهكذا في السكون لأنه، إذا انتقل بالحركة إلى جهة وبقي فيها، فكيف كان في أوّل حصوله في تلك الجهة لمعنى، ثم صار[٨٨] في الثاني في ذلك المكان لعدم معنى؟ ويوضح هذا أنه لا حال له بكونه مجتمعاً ولا مفترقاً أزيد من كونه في المكان الذي هو فيه، فإن كانت هذه الصفة مستَحَقّةً في شيء من الحالات لا لمعنى، فقد بطل طريق إثباته.

وبعد فإن الاجتماع باقٍ، سواءً أُريد به المجاورة أو التأليف، ومن حقّ ما يبقى أن لا يصح انتفاؤه إلا بضدّ أو ما يجري مجراه، لأنه إذا صح أن يبقى وصح أن ينتفي، لم يكن بأحد الحكمَين أولى من الآخر إلا لأمر، وهذا يقتضي ثبوت الافتراق معنىً، وهكذا [م ٨٢ أ] الحركة والسكون.

وبعد فلو كان عدم هذه المعاني يوجب هذه الصفات، لكان يلزم أن توجب أيضاً عند وجودها لأن إيجاب الشيء يرجع إلى ذاته، وهذا يقتضي أن يحصل الجسم بالاجتماع مفترقاً مجتمعاً[٨٩] لأن المُوجِب حاصل. وبعد فكونه مفترقاً أو ساكناً صفة ثابتة، فلا يجوز استحقاقها لانتفاء معنى. وبعد فإن كان هذا المعنى الواحد يوجب عند وجوده صفةً، وعند عدمه أخرى مُضادّةً للأولى، فقد صارت العلّة الواحدة مقتضيةً لصفتَين متضادّتَين، وهذا يوجب مثله في كل العِلَل، وقد عرفنا فساد ذلك.

وقد ذكر[٩٠] في الشرح طريقةً أخرى، وهي أنه، لو كان عدم الاجتماع علّةً في كونه مفترقاً، للزم في نفس الاجتماع وسائر[٩١] الأعراض أن تكون مفترقةً، لأنه لا يمكنه أن يجعل العلّة سوى أن لا اجتماع فيه[٩٢] أصلاً، ولا اجتماع في نفس الاجتماع! لأنه، إن جعل العلّة عدم الاجتماع عنه، فقد أبطل السؤال أصلاً على ما تقدّم؛ وإن جعل العلّة عدم الاجتماع ووجوده، لزم أن لا يحصل قط مفترقاً لاستحالة حصول الاجتماع

٨٥ كذا، ولعل الصحيح: فلا.
٨٦ أي عند المُخالِف.
٨٧ أ، ص: – في.
٨٨ م: كان.
٨٩ ص: مجتمعاً مفترقاً.
٩٠ أي أبو علي بن خلّاد صاحب الشرح.
٩١ م: وغيره من سائر.
٩٢ أي الجوهر المفترق.

على هذَين الحكمَين الضدَّين؛ وإن جعل عدمه مؤثّراً بشرط وجود متقدم، لم يصح لأن الشرط لا يُحيل المشروط بل يُصحّحه، ووجود الاجتماع يُحيل كونه مفترقاً ولا يوجب. ثم من حقّه[٩٣] المقارنة، وهي غير ثابتة[٩٤] في حال حصول[٩٥] المشروط. فليس إلا أن يجعل العلّة أن لا اجتماع، ويلزم ما ذكرناه.

والذي يصح أن يُسأل على[٩٦] ذلك ليس إلا «أن العلّة إنما توجب الصفة لِما يصح حصوله على تلك الصفة، فأما إذا استحالت تلك الصفة عليه، استحال إيجاب العلّة لها. والاجتماع يستحيل أن يكون مفترقاً، ونفس الجسم تصح هذه الصفة عليه». وجعل[٩٧] الجواب عنه أن ما أحال معلول العلّة يُحيل حصولها على الوجه الذي يوجب الصفة. والدليل[٩٨] على ذلك أن العلّة قد ثبت أن إيجابها لِما توجبه لأمرٍ راجع إلى ذاتها، وأن الحكم المُوجَب عنها هو طريق العلم بها، فلو وُجدت ومعلولها مُحال، لنقض ذلك أن يكون إيجابها لأمرٍ يرجع إلى ذاتها. فيجب فيما أحال معلولها أن يُحيل حصولها على الوجه الذي يوجب الصفة ليُسلَّم ما ذكرناه. وحصولها معدومةً هو الوجه الذي عليه توجب الصفة عندهم، فكان يلزم أن يستحيل عدمها، أو إذا صح عدمها، أن يوجب كون نفس العرض مفترقاً. ويُمثَّل هذا بالموت الذي لما أحال كون الذات عالماً، أحال حصول العلم في قلبه.

والذي يمكن أن يُسأل على هذا الأصل هو مسألة الفناء وإرادة القديم، بأن يقال: «ما أحال كون الفناء مُريداً لم يُحِل وجود الإرادة على الوجه الذي يوجب الصفة، ولكن الفناء استحال أن يكون مُريداً، والقديم تعالى يصح أن يكون مُريداً. فكذلك الحال في عدم الاجتماع لأنه، لما استحال كون الاجتماع نفسه مفترقاً، وصح أن يكون الجسم مفترقاً، لم يستحل عدم الاجتماع أصلاً[٩٩]». وغاية ما يمكن أن يُجاب به في الفرق بين الموضعَين هو أن هذه الإرادة لما وُجدت، حصل معلولها، وذلك بأن أوجبت الصفة للقديم عز وجل، فلم ينقلب جنسها. والذي قد جوّزه يلزم هذا المعنى عليه، لأنهم جعلوا عدم الاجتماع علّةً في كون الجسم مفترقاً. فلو لم يكن هاهنا إلا جوهران فيهما اجتماع، فمعلوم أنه ليس في هذا الاجتماع اجتماع، فقد حصلت العلّة ومع ذلك فلم توجب معلولها، لأنه ليس هناك غيرهما فيوجب عدمُه كونه مفترقاً، ونفس الاجتماع لا يصح ذلك فيه، إذ ليس...[١٠٠]. وفي[١٠١] هذا حصول [م ٨٢ ب] العلّة ولا معلول، وهذا باطل.

وهذه الطريقة لازمة لمن نفى المعنيَين جميعاً، لأنك تقول: فكان يجب في نفس الاجتماع الذي قال بعدمه أن يكون مجتمعاً مفترقاً ومتحركاً[١٠٢] ساكناً لعدم المعنيَين فيه.

٩٣ أي الشرط، انظر ص ٢٤٦.
٩٤ م: حاصلة.
٩٥ م: ثبوت.
٩٦ ص: عن.
٩٧ أي صاحب الشرح.
٩٨ أ: – و.
٩٩ من حيث أنه العلّة في كون الجسم مفترقاً.
١٠٠ هنا في أ فوق السطر كلمتان غير مقروءتَين (لعل الثانية «جوهرَين»؟).
١٠١ ص، م: – و.
١٠٢ م: محتركاً.

وهذا تمام الكلام في إثبات هذه المعاني. ولا يلزمنا على هذه الطريقة أن نُثبت الإدراك معنىً، لأن المُدرِك يُدرِك مع وجوب أن يُدرِك[١٠٣]، ومسألتنا مبنيّة على الجواز؛ ولا أن نُثبت الموجود حادثاً لمعنى[١٠٤]، لأنه قد أمكن تعليقه بالفاعل؛ ولا أن نُثبت البقاء معنىً، لأنه [ص ٥٤ أ] ليس هناك إلا صفة الوجود التي كانت أوّلاً وقد تغيّرت العبارة[١٠٥].

فصل [في أن الكون والحركة والسكون من جنس واحد]

اعلم أن المعنى الذي يوجد في الجوهر حالَ الحدوث هو الكون فقط. وليس بمُخالِف للحركة والسكون في جنسه بل هو في معناهما، لكن لا يُسمّى بذلك. هذا قول أبي هاشم. وذُكِر عن الورّاق[١٠٦] أنه حركة والمحلّ متحرك[١٠٧]، وعن الأشعري أنه سكون والمحلّ ساكن[١٠٨]. وقد ذهب أبو الهذيل وأبو علي وأبو القاسم إلى أن ذلك المعنى غير الحركة والسكون[١٠٩]. قالوا: «لأن في أوّل حال حدوثه يكون كائناً في جهة وليس بمتحرك ولا ساكن». وهذا إنما اختلاف العبارة فيه، وإلا فهو في معنى الساكن والمتحرك. ورجع أبو عَلي عن هذا المذهب، وأثبت الكون من جنس السكون وأثبت الحركة مُخالِفةً له. والكل من نوع واحد، وإنما تتغيّر[١١٠] الأسماء لوقوعها[١١١] على وجوه.

يدلّ على ذلك أنه لا حال للساكن ولا للمتحرك أزيد من كونهما كائنَين في المكان الذي هما فيه، بمثل ما ثبت أن الباقي لا حال له بكونه باقياً أزيد من الوجود المستمرّ. فوجب فيما يوجب هذه الحالة أن يكون جنساً واحداً، سواءً يُسمّى حركةً أو سكوناً أو كوناً، فإن تماثُل المُوجَب يقتضي تماثُل المُوجِب.

وأيضاً فإمّا أن يُجعَل هذا المعنى مُضادّاً للسكون، أو مُخالِفاً له فقط. فإن جُعِل الكون مُضادّاً للسكون، وجب أن لا يصح في الكائن أن يكون ساكناً في ذلك المكان أصلاً، وقد عرفنا خلافه. وإن كان مُخالِفاً له، فيجب عند طروء الحركة أن يبقى الكون وينتفي السكون لأنها تُضادّ السكون دون الكون. وهذا يقتضي،

[١٠٣] انظر ص ٧٠١.

[١٠٤] انظر ص ٦٩-٧٠.

[١٠٥] انظر ص ٧٠-٧١.

[١٠٦] هو أبو عيسى على الأرجح. ولعل مذهبه مثل مذهب النظّام الذي قال إن «الأجسام في حالِ خلق الله سبحانه [لها] متحركة حركة اعتماد» (مقالات ٣٢٥). وانظر هنا ص ٣١٠.

[١٠٧] م: محترك، وكذلك فيما بعد.

[١٠٨] هكذا قال ابن فورك: «وكان [أبو الحسن] يقول إن السكون ليس بمعنى أكثر من كون الكائن في المكان الذي يحلّه... فلذلك كان الكون في المكان الأوّل في الحالة الأولى سكوناً، والكائن به ساكن فيه» (مجرّد ٢١٢).

[١٠٩] راجع المسائل ٢٠٢.

[١١٠] ص: تغيّر/تعتبر؟؛ م: تعتبر.

[١١١] أي الأكوان.

إن نفاهما[١١٢]، أن يكون قد نفى[١١٣] مختلفَين غير ضدَّين – وإن كان هذا إنما يستقيم الامتناع منه على قولنا إن إرادتَي الضدَّين لا تتضادّان[١١٤]، فأما على قول أبي علي فلا مانع منه[١١٥]. وإن بقي السكون دونه، فيجب أن يثبت كائناً في مكانه الذي كان فيه مع طروء الحركة، وهذا أيضاً باطل. ولا يصح أن يقال بوجود كون آخر مع الحركة يُضادّ الكون الأوّل، لأنه كان يصح أن لا يوجد على بعض الوجوه، وكان يقدح في تضادّ المتضادّات، فكُنّا نُجوِّز أن السواد لا ينفي البياض وإنما يوجد معه معنى سواه يُنافيه.

وبعد فلو كان مُخالِفاً للسكون، وليس بينهما تعلُّق من وجه معقول، للزم وجوده في الجوهر ويبقى[١١٦] فيه وقتَين فصاعداً، ولا يكون ساكناً بأن لا يوجد السكون، وذلك باطل. وليس يصح إثبات تعلُّق بينهما لأنه، لو كان يحتاج[١١٧] إليه في الوجود، لم يصح أن يوجد أوّلاً ولا سكون؛ وإذا لم يحتج إليه في وجوده، لم يحتج في بقائه لأن الصفة واحدة؛ وإذا جُعِلت حاجته إلى الحركة والسكون، فهما ضدّان فكيف يحتاج إليهما؟ ولا يمكن إثبات تعلُّق الإيجاب بينهما على ما يقال في الأسباب، لأنه يوجب جواز [م ٨٣ أ] وجود الكون وقتَين من دون السكون. وإيجاب العِلَل أبعد، لأنها لا توجب الذوات. وكان يلزم أن يقارن السكون الكون لأن معلول العلّة لا يتأخر عنها.

وبعد فلو ثبت بين هذه المعاني اختلاف، لوجب الافتراق في حكم يكشف عنه. وليس هاهنا إلا اختلاف العبارة، وبذلك لا يقع اختلاف بين الذوات.

وبعد فلو خلق الله تعالى الجوهر في هذا المكان، ثم نقلناه إلى غيره، لنقلناه بحركة. فلو كان قد قدّم خلقه في هذا المكان دون الأوّل، لكان لا بدّ من أن يكون الكون موجوداً فيه. فيجب أن يكون الجنس واحداً، وإلا اقتضى أن يصير[١١٨] الشيء بصفة مُخالِفه وضدّه. وعلى مثل هذا نقول: إذا خُلِق الجوهر في مُحاذاة بكون، فمتى بقي صار سكوناً، ولا يصح أن يصير الشيء بصفة مُخالِفه.

فصح أن الكون في معنى الحركة والسكون.

وإنما اختار أبو هاشم لفظة «الكون» لأنها أعمّ، ولحالات الجسم أشمل. ولا عيب عليه في اختيار هذه اللفظة مع هذه الفائدة، وإن كان قد حُكي عن أحد الجعفرَين[١١٩] وواصل وعن أبي علي أيضاً – رحمهم الله – ذكر هذه اللفظة.

١١٢ كذا، والصحيح: إن نفتهما، أي الحركة.

١١٣ م: أن ينفي.

١١٤ انظر ص ٥٣٧-٥٣٨.

١١٥ م: له.

١١٦ ص: وأن يبقى؛ م: فيبقى.

١١٧ م: محتاجاً.

١١٨ م: يكون.

١١٩ أكثر الظنّ أنه جعفر بن حرب.

ويتّصل بهذه الجملة الكلام فيما يجري على هذا النوع من العبارة في سائر الحالات، وما لا يجري إلا في حال دون حال. فقولنا «كون» يجري عليه في[١٢٠] العدم والوجود، لأنه جارٍ مجرى اللون وغيره في باب أنه لا يقتضي إلا إبانة نوع من نوع، دون أن يُفيد وجوداً أو وجوداً على وجه. وما عدا ذلك لا يقال إلا عند الوجود، مثل قولنا «حركة» و«سكون» و«اجتماع» و«افتراق»، لأنه يقتضي أنه كون واقع على وجه.

وقد قال أبو علي إنه يوصف بأنه حركة وهو معدوم، وكذلك فيما يُفيد فائدة الحركة من «نُقلة» و«زوال». وقال: «لا يوصف بأنه سكون» لأنه[١٢١] عنده يقتضي بقاءه، فكيف يجري عليه في حال عدمه؟ وقال إن الحركة لا تكون إلا كذلك، فصار كقولنا «كون». وألحقَ قولَنا «مشي» و«عدْو» بالسكون في أنه لا يجري عليه في حال العدم، لأنه يقتضي انضمام حركة إلى حركة.

والأمر عند شيوخنا بخلاف ما ذكره[١٢٢]، لأن الحركة كون واقع على وجه، وليست كما ظنّ أنها لا توجد إلا حركةً، بل يصح وجودها ولا تُسمّى حركةً. وإنما تُسمّى بذلك [ص ٥٤ ب] إذا وُجدت عقيب ضدّها، أو يحصل بها الجوهر في مكان بعد أن كان في غيره بلا فصل. وهذا أولى، لأنه قد تُعلَم حركةً من دون أن يُعلَم لها ضدٌّ. وإنما نتحرز، بذكر العقيب وذكر أن لا فصل[١٢٣]، عن مسألة وهي أن الجوهر إذا كان في جهة فعُدِم ثم أُعيد إلى غير تلك الجهة بكون، فذلك لا يُسمّى حركةً وإن كان قد حصل به في غير تلك المُحاذاة، لما تخللت[١٢٤] حالُ العدم بين كونه في إحدى الجهتَين وكونه في الأخرى.

وأما السكون، فقد يكون كوناً باقياً، وقد يكون حادثاً عقيب مثله[١٢٥]. هذا قول أبي هاشم. وقال أبو علي [م ٨٣ ب] إن السكون لا يُسمّى به إلا الباقي. ومن البعيد أن يتحصل[١٢٦] بينهما خلاف من جهة المعنى، لأنه[١٢٧] قد قال في سكون الحيوان، إذا كان قادراً، إنه لا يبقى[١٢٨]، وغرضه أنه لا يكون سكوناً إلا إذا بقي به[١٢٩] الجوهر بحيث كان، وهذا يوجد في الحادث والباقي على سواء. والموجود حالَ حدوث الجوهر بأن يُجعَل من أقسام السكون أولى، لأنه يبقى فيصير سكوناً، وغير جائز أن يصير حركةً – وإن صح على ضرب من التقدير، على ما تقدّم. ثم حدّ السكون هو «الكون الذي يحدث[١٣٠] عقيب مثله»، أو «ما يوجب كونه كائناً في المكان الذي كان فيه بلا فصل»، احترازاً من مثل ما ذكرناه في الحركة[١٣١].

١٢٠ ص: في حال.
١٢١ أ، ص: لأن.
١٢٢ ص: ذكرناه؛ وكذلك أوّلاً في أ ثم صُحّحت.
١٢٣ م: وبذكر «بلا فصل».
١٢٤ ص: تخلّل.
١٢٥ ص: غيره مثله.
١٢٦ ص: يحصل.
١٢٧ أي أبو علي.
١٢٨ إلا إذا صادف حدوثُه منعاً أو عجزاً، كما سيُذكَر ص ٢٦٢ و ٣١٧ (وراجع أيضاً المسائل ١٧٧).
١٢٩ أ: – به.
١٣٠ م: يوجد.
١٣١ ص، م: – في الحركة.

فصل [في أن الافتراق إنما هو الكونان اللذان يحصل بهما الجسمان في مكانَين متباعدَين، لا معنى زائد عليهما]

أحد ما اشتبهت[١٣٢] الحال فيه مما هو من قبيل الأكوان - حتى عدّه أبو الهذيل رحمه الله معنىً زائداً عليهما[١٣٣]، وبه قال أبو علي أوّلاً ثم رجع عنه - هو الافتراق. فإن عندنا أنه عبارة عن الكونَين اللذَين يحصل بهما الجسمان في مكانَين بعيدَين، كما أن المجاورة هي الكونان[١٣٤] على وجه القُرب. وليس يحصل عند الافتراق معنى زائد عليهما كما يحصل عند المجاورة معنى هو التأليف. ويوشك أن يكون هذا وجه الشُبهة فيه.

والذي يدلّ على صحة ما ذهب إليه أبو هاشم هو أن المعنى الذي ليس بمُدرَك لا يصح إثباته إلا بحالة أو حكم صادرَين عنه. فإذا كان الإدراك لا طريق له في إثبات هذا المعنى، وكُنّا لا نعقل للمفترقَين بكونهما مفترقَين أكثر من كون أحدهما كائناً في هذا المكان، وكون الآخر في مكان بعيد عنه[١٣٥]، فقد عري هذا المعنى من دلالة تدلّ عليه، فيجب نفيه. فإذا قال القائل: «فقد أثبتّم التأليف وليس هناك تصعُّب تفكيك[١٣٦]، فصِرتم مُثبِتين له بلا حكم صادر عنه!»، فمن جوابنا أن إثباتنا التأليف فيما لا يصعب تفكيكه مقيس على ما يصعب تفكيكه، دون أن يكون مُثبَتاً ابتداءً. وإذا قال: «فأنتم تُجوِّزون وجود جنس الألم في الجماد، ولا حكم له»، فمن جوابنا أنّا نُثبِته أوّلاً في الحيّ منا، ثم ندلّ على أن المحلّ وحده كافٍ فيه فنُجوِّز وجوده من جهة الله عز وجل[١٣٧] ولا حياة[١٣٨]. وليس هذا كلاماً في أمر ثابت، ولا يُشبِه ما تقدّم.

وأحد ما يدلّ على ذلك أنه، لو ثبت معنى زائد[١٣٩] على ما عقلناه، لضادّ التأليف، والتأليف لا ضدّ له. والكلام في الأصل الثاني موضعُه باب التأليف[١٤٠]، والذي يختصّ هذا الموضع هو أنه كان يُضادّ التأليف. ودليلنا أنه كان يستحيل اجتماعهما لا لشيء سوى التضادّ لأنه إن لم يكن أحدهما مُضادّاً للآخر[١٤١]، فليس إلا أن يُدّعى أن بينهما ما يجري مجرى التضادّ وذلك إنما يتمّ بأن يُجعَل التأليف محتاجاً[١٤٢] إلى المجاورة، ويُجعَل الافتراق مُضادّاً لها. وهذا لا يصح لأن التأليف لو احتاج إلى المجاورة، والمجاورة تُضادّها المباعدة، فلو ضادّها الافتراق أيضاً، مع أنه مُخالِف للمباعدة لصحة اجتماعهما، لكان قد اشترك المختلفان في نفي شيء واحد. على [م ٨٤ أ] أنه ليس يحتاج التأليف إلى أزيد من تجاوُر المحلَّين، ولا يحتاج إلى المجاورة أصلاً. وكيف يثبت بينهما ما يجري مجرى التضادّ على أي وجه كان؟

[١٣٢] ص: اشتبه.
[١٣٣] أي الكونَين اللذَين يلي ذكرهما.
[١٣٤] ص: هي كونان.
[١٣٥] م: منه.
[١٣٦] انظر ص ٢٩٢.
[١٣٧] م: تعالى.
[١٣٨] انظر ص ١٧١-١٧٢.
[١٣٩] أ، م: زائداً.
[١٤٠] راجع ص ٣٠١.
[١٤١] ص: يضادّ الآخر.
[١٤٢] م: يحتاج.

يوضح هذا أن الافتراق إذا طرأ انتفى التأليف. فإذا لم تصح مُنافاته للمجاورة، فليس إلا مُنافاته للتأليف. ولا يمكن أن يقال: «إن عند طروء الافتراق يثبت معنى[١٤٣] ينفي التأليف غير الافتراق»، لأن هذا يقدح في تضادّ المتضادّات. فليس إلا أنه يُضادّ التأليف، وقد صح أنه لا ضدّ له.

ولك أن تبنيه علي أنه كان يجب أن يُضادّ التأليف، ثم تقول: كان يلزم في خطّ من ثلاثة أجزاء، وفي الأوسط تأليفان - لتألّفه إلى كل واحد من الطرفَين بتأليف - أنه إذا وُجد الافتراق فيه، نفى التأليفَين جميعاً، لأن الضدّ، إذا طرأ وفي المحلّ أجزاء متماثلة، نفى الكل. وهذا يقتضي تناثُر[١٤٤] الأجزاء وتفكّكها[١٤٥]، فلا يبين[١٤٦] ضُعف القادر وقوّته. ولا ينقلب علينا مثله لأنّا إذا جعلنا الافتراق كونَين، فإنهما ينفيان إحدى المجاورتَين دون الأخرى، لأن التضادّ يكون بين المجاورة والافتراق، لا بينه وبين التأليف. فما يحتاج إليه تأليف هذا الطرف يبقى، فيبقى التأليف.

وبعد فإذا أثبته معنىً يوجد في متباعدَين، فلا نسبة له إلى بعض ما بَعُد عنه إلا ما للبعض الآخر، فيلزم وجوده بين هذا الجسم وبين سائر أجسام العالَم. فكان إذا تألّف مع غيره، يقتضي وجودُ ذلك التأليف زوال الافتراق من وجه دون وجه. والمُخالِف فيه ربّما أثبت افتراقات في المفترقات، وربّما أثبت فيها افتراقاً واحداً، وعلى هذا الثاني يلزمه ما ذكرنا.

وأحد ما قيل فيه - وإن كان ضعيفاً - أنه «إمّا أن يكون الافتراق معنىً يوجد في محلّ واحد، أو معنىً يوجد في محلَّين. فإن وُجد [ص ٥٥ أ] في محلّ واحد، فيجب، إذا وُجد في محلّه، أن يكون التأليف موجوداً معدوماً: فمن حيث أنه[١٤٧] لم يوجد في كلا محلَّيه، يجب أن يوجد[١٤٨]؛ ومن حيث أنه وُجد في أحد محلَّيه، يجب أن يُعدَم. وإن كان وجوده في محلَّين، فيجب، إذا أردنا تفريق أحد المحلَّين عن الآخر، أن لا يصح إلا بعد أن نفعل في المحلّ الذي يُزيل هذا الجزء عنه كما نفعل فيه[١٤٩] نفسه، وذلك متأتٍّ من دون مباشرة ذلك الجزء[١٥٠]». إلا أنه إذا احتاج إلى محلَّين، لم يلزم أن نفعل فيهما جميعاً، بل إذا فعلنا في أحدهما - ومن شأنه أن يتعدّى ذلك المحلّ - فيجب وجوده فيهما من دون ذلك، كما إذا جاورنا بين هذا الجزء وبين غيره، فقد وُجد بينهما التأليف وإن كان فِعلنا في أحدهما.

وقد يمكن تحرير طريقة أخرى فيقال: لو كان معنىً، لكان يُضادّ بعضه بعضاً لامتناع أن يكون في الوقت الواحد يفارق الجسمُ غيرَه ضربَين[١٥١] من المفارقة، فلا وجه إلا التضادّ. ثم إذا ثبت ذلك قلنا: فالمعنى الذي

[١٤٣] أ في الهامش: + وهو المباعدة.
[١٤٤] ص: مناثرة.
[١٤٥] م: وتفكيكها.
[١٤٦] ص: يتبيّن.
[١٤٧] أي الافتراق.
[١٤٨] أي التأليف.
[١٤٩] م: في.
[١٥٠] كذا، والمعنى غير واضح.
[١٥١] م: ضرباً.

يوجد بين الجسمَين، وقد افترقا ذراعاً، لا بدّ من وجوده فيهما، فكان لا يصح أن ينتقل أحدهما من مكانه الذي هو فيه ويأتلف مع غيره، مع أن صاحبه الذي كان مُفارِقاً له هو بحاله، بل يجب أن يزول هو أيضاً عن مكانه لأن الافتراق الذي كان بينهما قد بطل عن أحدهما، [م ٨٤ ب] فيجب بطلانه عن الآخر. وقد عُلِم أنه يصح أن يُلاقي أحدهما غيره، وصاحبه بحاله لم يتغيّر. فيجب أن يُرجَع بالافتراق إلى الكونَين.

فصل [في أن الكون لا يوجب حكماً للمحلّ إلا بالحلول فيه]

اعلم أن الكون وسائر المعاني التي توجب الأحكام للمحالّ لا توجب إلا بعد الحلول فيها، فيكون قد اختصّ بها نهاية الاختصاص. وليس يشتبه الحال في أن الكون من فعلنا يحلّ المحلّ. فإنه إمّا أن نفعله في أنفسنا، أو نفعله مُعدّىً عن محلّ القدرة بالاعتماد الذي من شرط توليده مُماسّة محلّه لِما يُولَّد فيه[١٥٢]. فعلى الحالَين لا بدّ من الحلول.

والذي به نعلم أنه لا يصح وجوده لا في محلّ أصلاً فهو أنه، لو وُجد كذلك، لفقد الاختصاص، فكان يلزم في الحركة – وهي لا في محلّ – أن توجب كون الجواهر أجمع متحركةً[١٥٣] في تلك الجهة، وهكذا في السكون وغيره من الاجتماع والافتراق.

وأيضاً فإن المجاورات متضادّة. فإن وُجدت لا في محلّ ولم يثبت التضادّ، لم يصح لوجود بعضها على حدّ وجود البعض. وإن ثبت التضادّ، وجب أن لا يصح وجود مجاورتَين في العالَم لأن التضادّ إذا بطل ثبوته على محلّ أو حيّ، لم يبق إلا مجرّد الوجود وفيه ما ذكرناه. ولا يمكن ارتكاب ما ألزمنا من امتناع وجود كونَين ضدّين في العالَم، لأنه يقتضي استحالة وجود جوهر في جهة في حال وجود جوهر آخر في غيرها من الجهات.

ولا يجوز أن يقال إنه[١٥٤] يوجب الحكم بالمجاورة، لأنها تستحيل على الأعراض فإنها[١٥٥] من خصائص أحكام الجواهر؛ ولأنه كان يلزم، إذا جاور الحركة أجسامٌ[١٥٦]، أن تقتضي حركتَها أجمع، فإن الاختصاص مفقود. ولو كان كذلك، لم يكن لتقف حركة بعض الأجسام على زيادة معنى. وبعد فالحركة إذا أوجبت بالمجاورة، وهي[١٥٧] توجب حالَ وجودها مزايلة الجسم عن مكانه، لوجب كونها[١٥٨] مُجاوِرةً مُفارِقةً! وبعد فكان يلزم في الجسم، إذا جاورته حركة من وجه وجاوره سكون من وجه آخر، أن يحصل متحركاً ساكناً.

[١٥٢] انظر ص ٢٦٧.
[١٥٣] م: محتركةً.
[١٥٤] أي الكون.
[١٥٥] أ، ص: فإنه.
[١٥٦] كذا، ولعل الصواب: إذا جاورت الحركة أجساماً.
[١٥٧] أي الحركة.
[١٥٨] أي المجاورة.

فصل [في أن كل ما اختصّ من الأكوان بجهة واحدة فهو متماثل، حركةً كان أو سكوناً]

اعلم أن نوع الأكوان يشتمل على متماثل ومختلف، والمختلف منه متضادّ. وكل ما اختصّ بمُحاذاة واحدة فهو متماثل، حركةً كان[١٥٩] أو سكوناً، كان المحلّ واحداً أو متغايراً. ولا يؤثّر أيضاً في تماثُله أن يكون مرّةً حركةً يمنةً والآخر[١٦٠] حركةً يسرةً. فإن أحدنا إذا مشى في جهة، فما يوجد فيه من الكون مثل ما يوجد إذا انصرف، لما كان تحرُّكه في الحالَين في مُحاذاة واحدة، وإن تغيّر الإسم بالإضافات.

فإذا خرجت الأكوان عن اختصاصها بالجهة الواحدة، فتغايُرها[١٦١] يدلّ على اختلاف الأكوان، بل على تضادّها. وعلى هذا نقول في الموجود في الصفيحة العليا من الجسم إنه مُضادّ للموجود في الصفيحة السفلى، لما كانت الجهات متغايرةً.

وجملة الخلاف في هذا الفصل هي[١٦٢] أن أبا علي قد جوّز في الموجود في جهة واحدة أن يشتمل على المتماثل والمتضادّ، لما اعتبر في ذلك بكونهما حركةً أو سكوناً، فأثبت التضادّ بينهما على كل حال. وهذا مذهب أبي القاسم[١٦٣]، لكنه اختصّ بإيجاب الخلاف للقُبح والحُسن، فجعل القبيح من الحركات مُخالِفاً للحسن[١٦٤]، وإن كان هذا بعيداً عن التحصيل. فإن التماثُل والاختلاف يثبتان لِما عليه الشيء في ذاته، والجنس الواحد مشتمل[١٦٥] على الحسن والقبيح، ومجرّد الفصل بين القبيح والحسن لا يوجب الاختلاف.

فهذا باب [م ٨٥ أ] من الخلاف[١٦٦]. وباب آخر وهو[١٦٧] قول أبي يعقوب[١٦٨] البستاني، فإنه ينفي التضادّ في الأكوان[١٦٩] ويقول إنها[١٧٠] مختلف ومتماثل[١٧١] فقط[١٧٢].

أما الدلالة على تماثُل ما وصفنا حاله من الأكوان، فهو أن جميع ما يوجد في المُحاذاة الواحدة قد اشترك[١٧٣] في إيجاب صفة واحدة، وهي كون الجوهر كائناً في هذا المكان. وتماثُل المُوجَب دليل على تماثُل المُوجِب، إذا كان الكلام في العِلَل دون الأسباب. فهذا أحد الطُرُق التي بها يُعرَف[١٧٤] تماثُل الأعراض، كما يُعرَف بالالتباس على المُدرِك وغيره.

[١٥٩] أ، ص: كانت.
[١٦٠] كذا!
[١٦١] أي الجهة.
[١٦٢] م: هو.
[١٦٣] راجع المسائل ١٧٣.
[١٦٤] راجع المسائل ٢١٠.
[١٦٥] ص: يشتمل.
[١٦٦] ص: الاختلاف.
[١٦٧] كذا، ولعل الصواب: – و.
[١٦٨] ص: الشيخ أبي يعقوب.
[١٦٩] م: + أصلاً.
[١٧٠] أ: بأنها.
[١٧١] م: مختلفة ومتماثلة.
[١٧٢] انظر ص ٤٥.
[١٧٣] أ، ص: اشتركت.
[١٧٤] أ: يُعرَف بها.

ولأن الضدّ، إذا طرأ على كل ما في هذه الجهة، لم يختصّ بنفي البعض [ص ٥٥ ب] دون البعض. وهذا لا يصح إلا في المتماثلات، وإلا فالشيء الواحد لا ينفي المختلفَين.

وبعد فلو كانت[١٧٥] مختلفةً، لافترقت في وجهٍ يوجب الاختلاف. ولا يمكن الإشارة إلى أمر[١٧٦] سوى التسمية، فيقال في بعضه إنه حركة وفي[١٧٧] بعضه إنه سكون، واختلاف العبارة لا يقتضي الخلاف على الحقيقة بين الذوات. يوضح هذا أن عين ما هو حركة يصح أن يصير سكوناً إذا بقيت، والبقاء لا يقلب الجنس. ونفس ما هو سكون قد كان يجوز أن يقع حركةً. فإنه تعالى لو قدّم خلق الجوهر في مكان، لصح أن ينتقل بهذا الكون إلى هذا المكان، فيكون حركةً وإن كان الآن سكوناً. وكذلك فلو أُعِيد فانتقل إلى هذا المكان، لكان حركةً وإن كان بعد حصوله في هذه الجهة سكوناً.

وبعد فلو كانت الحركة والسكون مع اختصاصهما بالجهة الواحدة يتضادّان، لكان، كما يصح طروء السكون على الحركة، يصح طروء الحركة على السكون، ويبقى الجوهر في تلك الجهة ولا ينتقل، لأنه إذا وجب انتقاله، فقد خرجا[١٧٨] عن[١٧٩] الاختصاص بالجهة الواحدة. وإذا اعتبرنا في تماثُل الأكوان واختلافها بالمُحاذاة الواحدة وتغايُرها، لم يلزمنا ذلك، وإنما يلزم[١٨٠] أبا علي لتجويزه فيما يحصل في المُحاذاة الواحدة أن يتضادّ، فقلنا: فكما[١٨١] يطرأ أحدهما على الآخر وحاله كما كان، فيجب أن يصح مثله في طروء الآخر عليه.

وبعد فلو كانا ضدَّين وحالهما ما ذكرنا، لصح من القادر عليهما أن يوجِد أحدهما بدلاً من صاحبه فيوجِد السكون في حال الانتقال، فيكون منتقلاً ساكناً كما يكون منتقلاً متحركاً، وذلك باطل.

وقد بنى أبو علي ذلك على أن الأكوان مرئيّة، وأنها تختلف على المنظر[١٨٢]. ونحن نُبيّن أنها لا تُرى[١٨٣] وأنها لو رُئيت، لكان مجرّد الفصل لا يقضي بالاختلاف[١٨٤].

وربّما جعل[١٨٥] الدلالة في ذلك أن الحركة لا تبقى وأن السكون يبقى[١٨٦]، فيجب أن يختلفا. وهذا مما يختصّ به أبو علي. وأما أبو القاسم إذا لم يُجِز بقاء شيء من الأعراض، فذلك مما لا يمكنه أن يذكره. وعندنا أن حالهما سواء في جواز البقاء عليهما[١٨٧].

[١٧٥] يعني الأكوان المختصّة بالجهة الواحدة.
[١٧٦] ص: وجه.
[١٧٧] م: ويقال في.
[١٧٨] أي الحركة والسكون.
[١٧٩] ص: من.
[١٨٠] أ: لزم.
[١٨١] ص: كما.
[١٨٢] م: النظر.
[١٨٣] راجع ص ٢٦٤-٢٦٧.
[١٨٤] ص: بالخلاف.
[١٨٥] أي أبو علي.
[١٨٦] بأكثر دقّة: يجوز أن يبقى، راجع المسائل ١٧٥، ١٤-١٥، وهنا ٢٦٢.
[١٨٧] انظر ص ٢٦٢-٢٦٤.

وربّما قال: «إن الحركة تُولِّد دون السكون، فيجب أن يختلفا». وعندنا أنهما سواء في نفي التوليد. وإنما أورد ذلك على طريقته في أن الحركة [م ٨٥ ب] تُولِّد الحركة، وذلك غير صحيح عندنا[١٨٨]. وقد يمكن أن يقال إن توليده[١٨٩] يقف على حدوثه، وذلك يكون حركةً، فإن الغالب في السكون أنه يكون باقياً.

وربّما قال: «إن العقلاء يضربون المثل، فيما لا يصح اجتماعه، بالحركة والسكون». وهذا، إذا قالوه لا عن دلالة، فلا فائدة فيه. وإن كان قولهم عن دلالة، فيجب أن تُورَد فقط. وعندنا أن غرضهم هو أحد أمرَين: إمّا الحركة في مكان والسكون في غير ذلك المكان، أو الحركة عن مكان[١٩٠] والسكون فيه، لأنه يقتضي اجتماع الضدَّين وكون الجوهر في مكانَين. فأما[١٩١] أن يُراد به حركة الجسم إلى مكان وسكونه فيه بعينه، فلا يورده إلا مُخطئ. ومِثل هذا في كلامهم كثير، لأنهم يعتقدون تضادّ الصدق والكذب[١٩٢] والقبيح والحسن، وإن كُنّا نعلم خلاف ذلك.

وربّما قال: «إذا[١٩٣] كانت الحركة في جهة والسكون فيها مثلَين، وجب صحة اجتماعهما». وعندنا أنه يصح اجتماعهما، لكنهما عند الاجتماع تخرج الحركة عن أن تُسمّى بذلك، من حيث أن هذه التسمية تقتضي أن ينتقل بها إلى مكان سواه. وقد بيّنّا أن نفس ما هو حركة قد يصير سكوناً بالبقاء، ونفس ما هو سكون قد كان يصح أن يوجد حركةً على ضرب من التقدير. فأما في الموجود من السكون، فمُحال أن يصير حركةً من بعد، لأنه يقتضي قلب جنسه من حيث أن أخصّ ما عليه[١٩٤] هو إيجابه لكون الجوهر كائناً في هذه المُحاذاة، فلو اقتضى انتقال الجوهر به، لانقلب جنسه. وبهذا يفارق الحركةَ في جواز أن تصير سكوناً إذا بقيت.

فصل[١٩٥] [في أن الأكوان إذا خرجت عن اختصاصها بالجهة الواحدة فهي متضادّة]

وإنما قلنا إن الأكوان، إذا خرجت عن الاختصاص بالجهة الواحدة، فمتضادّة من حيث قد ثبت في الجوهر الواحد استحالة حصوله، والوقت واحد، في مُحاذاتَين. ولا وجه لهذه الاستحالة إلا تضادّ الكونَين اللذَين بهما يحصل في الجهتَين، ولاستحالة اجتماعهما لتضادّهما استحال حصوله في جهتَين[١٩٦]. وليس

[١٨٨] انظر ص ٢٧١-٢٧٢.
[١٨٩] يعني الكون.
[١٩٠] م: عن المكان.
[١٩١] م: وأما.
[١٩٢] ص: الكذب والصدق.
[١٩٣] م: فإن.
[١٩٤] م: + في ذاته.
[١٩٥] أ، م: -.
[١٩٦] انظر ص ٤٥.

لأحد أن يقول: «إن التضادّ في الحقيقة لا يثبت إلا والجهة واحدة، وإلا كان تضاداً في الجنس، وهذا يوجب عليكم صحة وجود الجوهر في جهتَين»، وذلك لأن الجهة وإن تغايرت، فإذا كان المحلّ واحداً فهو متضادّ[١٩٧] على الحقيقة، وإنما نقول بأنهما يتضادّان[١٩٨] في الجنس إذا تغاير المحلّ بهما.

فإن قال: «هلا كان المُحيل لذلك[١٩٩] تحيُّزه؟»[٢٠٠]، قيل له: لأن تحيُّزه يُصحِّح كونه في كل واحدة[٢٠١] من الجهتَين على البدل، وما صحّح أمراً من الأمور فإنه لا يُحيله، ككونه حيّاً، لما صحّح كونه عالماً، لم يُحِل ذلك. فإن قال: «فالتحيُّز عندكم يُصحِّح في كل واحد من الجوهرَين أن يحصل في جهة، والتحيُّز بعينه يُحيل اجتماع جوهرَين في الجهة الواحدة[٢٠٢]، فقد صار نفس ما صحّح حكماً هو[٢٠٣] الذي أحاله!»، قيل له: ليس كذلك، لأنّا نجعل التحيُّز مُحيلاً لحلوله[٢٠٤] في غيره ولوجوده في جهة لا على وجه الشُّغل لها، ونجعله مُصحِّحاً لوجوده في الجهة على وجه الشُّغل لها. فصارت هذه الصفة مُصحِّحةً لأمر ومُحيلةً لِما سواه. وليس كذلك ما قاله، لأنه قد جعل [م ٨٦ أ] المُصحِّح لأمر هو المُحيل لذلك الأمر بعينه. [ص ٥٦ أ]

وليس يمكن أن يقال: «إنه يمتنع حصوله في جهتَين لِما ذكرتم من تضادّ الكونَين، ولأجل أن الجوهر لا يجوز أن يشغل أكثر من قَدْره، فيكون كل واحد من ذلك علّةً لهذا الحكم[٢٠٥]»، وذلك لأنّا، متى جوّزنا أن العلّة غير ما ذكرناه، لم يمكنّا أن نعرف تضادّ الأكوان لتجويز ما سأل عنه في امتناع حصوله في جهتَين لأجله. فكيف يصح أن يقول[٢٠٦] إن كل واحد من هذَين علّة؟

فإن قال: «فلو كانت العلّة تضادّ الأكوان، فيجب، لو قُدِّر زوال التضادّ عنها، أن يصح حصوله في جهتَين»، قيل له: كذلك كان يجب، ويصير بمنزلة ارتفاع التضادّ عن السواد والبياض في أنه كان يصح حصول الجوهر أسود أبيض. إلا أن التقدير مُفارِق للثبوت، فلهذا نقطع - والحال هذه - على استحالة كونه في مكانَين.

وأحد ما به نعلم تضادّ هذَين الكونَين أن أحدهما إذا طرأ، انتفى الآخر دون واسطة. وهذا عَلَم التضادّ[٢٠٧] بين الشيئَين.

فبهذَين الوجهَين نعلم تضادّ الكونَين إذا تغايرت بهما الجهة.

[١٩٧] كذا، ولعل الصحيح: تضادّ.

[١٩٨] م: متضادّان.

[١٩٩] يعني كون الجوهر في جهتَين والوقت واحد.

[٢٠٠] هذا هو مذهب البستاني، انظر ص ٤٥.

[٢٠١] أ: واحد.

[٢٠٢] انظر ص ١٣٧-١٣٩.

[٢٠٣] م: فهو.

[٢٠٤] أي الجوهر.

[٢٠٥] وكذلك قال المصنّف نفسه ص ٤٥!

[٢٠٦] م: يقال.

[٢٠٧] أ: للتضادّ.

فصل [في متماثل الأكوان وما يختصّ به من الأحكام]

اعلم أن متماثل الأكوان يختصّ بحكم - من بين سائر المتماثلات - ليس إلا له، وهو استحالة وجوده، والوقت واحد، في محالّ متغايرة، وإنما يصح في محلّ واحد متى كان الوقت واحداً. وفي المحالّ المتغايرة[٢٠٨] يوجد على البدل[٢٠٩]، لأنه[٢١٠] إذا امتنع في الجواهر الكثيرة أن تحصل في مُحاذاة واحدة، وكان تماثُل الأكوان موقوفاً على أن المُحاذاة واحدة، فليس إلا ما ذكرنا من حصول الأكوان الكثيرة في الجوهر الواحد، وأن يوجد جوهر[٢١١] في مُحاذاة بكون، ثم ينتقل ويوجد مكانَه جوهرٌ آخر، فيكون الموجود فيه مثل ما وُجد أوّلاً، ثم كذلك. وليس هكذا حال المتماثلات أجمع، لأن في الوقت الواحد يوجد سواد في محلّ وسواد آخر في محلّ[٢١٢] سواه. وكذلك في[٢١٣] الطعوم وغيرها. فهذا حكم يختصّ به الكون.

ويختصّ متماثله بحكم آخر، وهو صحة وقوع التمانُع به، وذلك مفقود في غيره لأنه[٢١٤] يقع بالأمور المتضادّة أو الجارية مجراها. وبيان هذا هو أن الخطّ المُركَّب من ثلاثة أجزاء، إذا أراد أحدنا نقل أحد طرفَيه إلى الأوسط، وأراد القديم جل وعز نقل الطرف الآخر إليه، فمُراده[٢١٥] هو الواقع. وتقع الممانعة لا بنفس الجوهر بل بالأكوان، وهي متماثلة إذا كانت الصورة ما ذكرنا.

فصل [في المتضادّ من الأكوان]

اعلم أن المتضادّ من الأكوان على ضربَين: أحدهما يثبت ضدّاً في الجنس، وهو مثل الكون في الأوّل والكون في العاشر؛ والثاني يثبت ضدّا في الحقيقة، وهو أن يرِد أحدهما على الآخر فينفيه. ولن يكون كذلك إلا والمحلّ واحد، فأما عند تغايُره فهو التضادّ في الجنس، مثل ما نقوله في المضادّة بين الألوان على هذَين الوجهَين[٢١٦].

وجملة ذلك على أضرب ثلاثة. أحدها يصح فيه طريق البدل والمعاقبة، وهو إذا كانت المُحاذاتان قريبتَين والكونان من فعله جلّ وعز مبتدأً، لأنه يصح أن يوجد أحدهما بدلاً من الآخر ويعاقب أحدهما صاحبه. والثاني يصح فيه التعاقُب دون البدل، وهو إذا كان [م ٨٦ ب] الكونان من فعلنا أو من فعله تعالى

[٢٠٨] أ، ص: - المتغايرة.
[٢٠٩] م: التماثُل.
[٢١٠] م: ولأنه يجب.
[٢١١] ص: + واحد.
[٢١٢] ص: وسواد في محلّ آخر.
[٢١٣] ص: - في.
[٢١٤] أي التمانُع.
[٢١٥] أي القديم.
[٢١٦] أي الجنس والحقيقة، راجع ص ١٣٥.

متولداً في مُحاذاتَين متجاورتَين، فإن أحدهما تصح معاقبته للآخر ولا يجوز وجوده بدلاً منه. والثالث يصح فيه البدل دون المعاقبة، ولا يتأتّى ذلك إلا فيما هو من فعل الله تعالى، خاصّةً حال حدوث الجوهر في مكانَين متباعدَين. فيصح من الله تعالى إيجاد الجوهر بالبصرة بدلاً منه ببغداد، وهما كونان ضدّان والتعاقُب لا يصح لامتناع الطفر. وإنما وجب أن يكون من فعله تعالى لأنه يمتنع في أحدنا أن يفعل الكون في الأوّل بدلاً منه في العاشر.

فهذه حال تضادّ الأكوان. وصار متضادّها مختصّاً بهذا الحكم من بين سائر المتضادّات، كما اختصّ متماثلها بما قدّمنا ذكره.

وكما ينقسم[٢١٧] هذه القسمة، فقد ينقسم[٢١٨] إلى ما يتضادّ ويتنافى، وهو ما يتعاقب، وإلى ما يتضادّ ولا يتنافى، وهو ما يصح على البدل دون التعاقُب.

فصل [في إبطال قول الفلاسفة بجواز تحرُّك الجسم في جهتَين والوقت واحد]

إذا صح لنا تضادّ الحركتَين في جهتَين، بطل قول الفلاسفة إذا جوّزوا تحرُّك[٢١٩] الجسم في جهتَين في حالة واحدة، لأنه يقتضي حصوله على حالَين ضدَّين. وهذا هو قولهم في الكواكب السيّارة من الشمس والقمر وزحل والمشتري والزهرة والمرّيخ وعطارد، لأنهم يذهبون إلى أن لها سيراً بطبعها وسيراً بالفلك، فهي تتحرك من المغرب إلى المشرق[٢٢٠]، والفلك يُحرّكها من الشرق إلى الغرب[٢٢١] في تلك الحال. وشُبهتهم في تجويز ذلك هي حركة الواحد منا في السفينة في حال ما تتحرك إلى جهة أخرى. وربّما مثّلوا ذلك بكون[٢٢٢] النملة على حجر الرحا، فتقطع في جهة خلاف جهة قطع الحجر. ويقولون إنه يحصل راكب السفينة في جهتَين، والحال واحدة، وهكذا النملة.

وهذا أمرٌ مُعرَّض للاحتمال، وما ذكرناه من الدليل لا يدخله الاحتمال. يُبيّن هذا أنه يتعذر علينا تحصيل الجسم في الوقت الواحد في مكانَين، ولا علّة إلا تضادّ الكونَين، فيجب مثله في كل حال. [ص ٥٦ ب] وعندنا أن ما ذكروه بخلاف ما ظنّوه، بل إنما يتحرك راكب السفينة في حال سكونها، وكذلك النملة تقطع في غير جهة قَطع حجر الرحا في حال سكونه. وقد تقدّم[٢٢٣] القول في أن خلال هذه الحركات سكنات[٢٢٤].

[٢١٧] أي المتضادّ من الأكوان. ص: يقسم.
[٢١٨] ص: يقسم؛ م: + قسمةً أخرى.
[٢١٩] م: تحريك.
[٢٢٠] م: من الغرب إلى الشرق.
[٢٢١] ص: من المشرق إلى المغرب.
[٢٢٢] ص: بأن.
[٢٢٣] راجع ص ٩٩.
[٢٢٤] م: سكونات.

ولولا أن الحال ما[٢٢٥] ذكرناه، لكان لا تتأتّى حركة راكب السفينة في غير تلك الجهة أصلاً. ألا ترى أن حركة السفينة إذا اشتدّت، امتنع على راكبها الاستواء في جلوسه، فضلاً عن الحركة في غير جهتها؟ وهذا معروف من حال السُفُن. ولهذا لا تلتبس حركتها بالسكون عند اشتداد الحركة وكثرتها، وتلتبس عند ظهور السكون حتى تبيّن[٢٢٦] فيها بُطؤٌ في سيرها.

فصل[٢٢٧] [في أن الحركات كلها متساوية ليس فيها سريعة ولا بطيئة]

ويُبتنى على صحة الأصل الذي قدّمناه في تضادّ الكونَين بطلان قولهم بحركة سريعة وأخرى بطيئة، لأن كل حركة لا يصح أن يُقطَع بها إلا مكان واحد، إذ لو قُطِع بها مكانان، للزم أن تصير بصفة ضدَّين. وإنما يكون أحد الجسمَين أسرع[٢٢٨] حركةً من الآخر لوقوع سكنات في خلال حركاته[٢٢٩] دون [م ٨٧ أ] الآخر، وإلا فإذا تساويا في الحركات، لم تُعقَل السرعة فيه. وعلى هذا يستحيل قولهم إن النجوم لا تقف قط بل تتحرك أبداً، وهكذا الفلك، ثم يكون الفلك أسرع حركةً من الكواكب، لأنه مما لا يمكن تصوُّره.

وليس لكثرة الحركات في الجسم تأثير في القطع. فلهذا، لو تحرّك جسم في عشرة أوقات بعشر حركات متواليات[٢٣٠]، وتحرّك جسم آخر في خمسة أوقات بألوف حركات وسكن في خمسة أوقات، لكان وصول الأوّل أسرع وإن كانت حركات الآخر أكثر. وليست الحركات مما يظهر للحسّ فتكون كثرتها مُقوِّيةً للإدراك، كما نقوله في كثرة أجزاء السواد، وإنما تؤثّر كثرة الحركات في قوّة المنع. وقد قال أبو هاشم رحمه الله في نقض الأبواب إن العلّة في سرعة حركة أحد الجسمَين وبُطؤ حركة الآخر هو أن أحد الجسمَين يكون أكثر ثقلاً من الآخر، فتكون الحركة الموجودة عن الثقل[٢٣١] أكثر. وهذا لا يصح على ما حقّقناه من أن كثرة الحركة كقلّتها في أنه[٢٣٢] لا يُقطَع بها، والوقت واحد، إلا مكان واحد.

[٢٢٥] أ: كما.

[٢٢٦] أ: يتبيّن.

[٢٢٧] أ، م: –.

[٢٢٨] م: أكثر.

[٢٢٩] كذا! والمقصود بالطبع هو أبطأ الجسمَين حركةً.

[٢٣٠] كذا.

[٢٣١] ص، م: الثقيل. وانظر المغني ٩/ ١٦٦: «وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في نقض الأبواب إنما يكون الأثقل أسرع بلوغاً من الأخفّ لأن بعضه يُولِّد في بعض الحركةَ والاعتماد».

[٢٣٢] م: أنها.

[فصل في استحالة التحرُّك على حدّ الاستدارة]

وكما أثبت القوم حركةً سريعةً وأخرى بطيئةً، فقد أثبتوا حركةً للجسم على حدّ الاستدارة. وذلك عندنا لا يصح، لأن الأجزاء لا يصح تحريكها[٢٣٣] في سمت إلا على الحدّ الذي تصح مُلاقاتها لغيرها. ومتى تحرّكت دوراً، كان هناك من الفرج[٢٣٤] ما يصغر قَدْرُه عن الجزء، فقد دلّ الدليل على أنه أصغر المقادير. فبطل ما قالوه.

فصل [في أن الأكوان كلها يجوز عليها البقاء]

البقاء صحيح على قبيل الأكوان أيّ شيء منها[٢٣٥]. هذا قول[٢٣٦] أبي هاشم. ومَن منع من بقاء شيء من الأعراض[٢٣٧]، فلا يقع الكلام معه هاهنا خاصّةً. فلا[٢٣٨] وجه للكلام إلا مع أبي علي، لأنه قد أبى جواز بقاء الحركة، وهو مذهب أبي الهذيل. وقد جوّز أبو علي في السكون البقاء إذا كان من فعل القادر منا ثم صادف منعاً أو عجزاً.

والدليل على ما نقوله هو أن الكائن في جهة لا يخرج عن كونه كائناً فيها إلا عند طروء ضدّ على طريقة واحدة، فيجب القضاء ببقاء الكون، على ما قدّمناه في اللون. وليس يمكن أن يقال: «إنما وجب ذلك لأن الجوهر لا يخلو من الكون»، لأنه لو كان لا يبقى الكون، لم تجب استحالة خلوّه من الكون.

وأيضاً فإن أحدنا إذا تشبّث بجسم، فمَن دونه في القوّة[٢٣٩] لا يتمكن من رفعه، فإذا أزال[٢٤٠] يده عنه، أمكنه ذلك. فكانت العلّة أنه في الابتداء كان يُحدِث السكون حالاً فحالاً، والحادث مانع؛ وفي الثاني كفّ عن فعله، فصار ما كان فيه[٢٤١] باقياً، ولا حظّ للباقي من الأكوان في المنع. ولولا ذلك، لتعذّر عليه رفعه في الثاني على حدّ تعذُّره في الأوّل.

وأيضاً فكان إمّا أن[٢٤٢] يمتنع علينا نقل الأجسام الثقيلة أصلاً، أو[٢٤٣] يتأتّى منا نقلها على سهولة. فأما أن يتأتّى على صعوبة، فلا لأنه، إن كان القديم جل وعز يُريد إيجاد السكون فيه[٢٤٤] حالاً[٢٤٥] بعد حال، فمُراده

[٢٣٣] أ: تحرُّكها.
[٢٣٤] أ، م: الفرق.
[٢٣٥] م: + كان.
[٢٣٦] م: هذا على قول.
[٢٣٧] كأبي القاسم خاصّةً، انظر ص ٧٠ و ١٤٩ (وراجع أيضاً المسائل ١٧٧).
[٢٣٨] ص: ولا.
[٢٣٩] ص: القدرة.
[٢٤٠] يعني الأكثر قوّةً.
[٢٤١] أي ما كان في الجسم من السكون.
[٢٤٢] م: فكان إنما.
[٢٤٣] م: و.
[٢٤٤] كذا، والصحيح: فيها؟
[٢٤٥] ص: السكون في حال.

بالحصول أحقّ[٢٤٦]، [م ٨٧ ب] فكان يمتنع؛ وإن كان لا يُريد ذلك، فيجب أن يتأتّى على سهولة. فلما صعب، دلّنا هذا على أن هناك ما يحتاج إلى إبطاله، وهو باقٍ.

وأيضاً فلو لم يبق، وقد صح أنه تعالى غير مُلجأ إلى خلقه في كل حال، فيجب، متى خلق الجوهر ولم يُجدِّد الكون فيه، أن ينتفي[٢٤٧] أو يعرى عنه. وانتفاؤه يجب أن يكون بأمر متجدد، لا باستمرار عدم معنى؛ وتعرّيه من الكون مع الوجود مستحيل. فليس إلا أن يبقى الكون الذي فيه. إلا أن هذا الوجه يمكن أن يُشغَب فيه فيقال: «إذا فقد ما يحتاج[٢٤٨] في الوجود إليه[٢٤٩]، يُعدَم كما يُعدَم عند طروء الضدّ، فكما أن في حال الحدوث لا بدّ من وجود الكون فيه، وإلا لم يصح وجوده، فكذلك في حال البقاء، لأن هذه سبيل ما يتضمن[٢٥٠] بغيره».

فإن قال قائل: «فلو بقيت الحركة، لصارت سكوناً»، قلنا: هذا مما أجزناه، وبيّنّا أن التسمية تختلف[٢٥١] وإلا فالجنس واحد.

فإن قال: «فالحركة تُدرَك على خلاف ما يُدرَك السكون. فلو بقيت، لاقتضى أن تتغير في الإدراك»، قلنا: سنُبيّن من بعد أن الأكوان غير مُدرَكة[٢٥٢]. ولو أنها[٢٥٣] أُدرِكت، لكان الفصل يقع في الإدراك على مثل ما يقع في السواد إذا [ص ٥٧ أ] أُدرِك مستمرّاً وإذا أُدرك بعد ضدّه، وإن لم يقتض هذا الفصل تغيُّراً.

فإن قال[٢٥٤]: «لو بقي الكون، لكان جلوس أحدنا في دار غيره قبيحاً بعد أن كان حسناً إذا كره كونه فيها. فليس إلا أنه يُجدِّد الكون حالاً فحالاً، ولأجل ذلك[٢٥٥] يستحقّ الذمّ»، قلنا: إن استحقاقه للذمّ يثبت على أنه لم يفعل ما وجب عليه من الخروج متى كان نهاه عن الكون فيها، ولا ينقلب الحسن قبيحاً. وقد يحتاج الجالس في دار غيره إلى تجديد أكوان[٢٥٦] في نفسه، حتى لو لم يفعلها، لسقط بما فيه من الثقل. فيكون النهي والكراهة متناولَين لذلك.

فإن قال: «لو بقيت الحركة، لكانت قطعاً للمكان في حال بقائها، أو كانت[٢٥٧] تُسمّى حركةً وهي باقية كما تُسمّى بذلك إذا كانت حادثةً»، قلنا: أما الكلام في العبارة، فلا طائل فيه إذا كُنّا قد حقّقنا ما يتّصل بالمعنى. وأما ما يتّصل بالمعنى مما قالوه، فهو أنها، وإن بقيت، لم تخرج عن أن تكون كوناً في هذا المكان، لأن بقاء الشيء لا يقلب جنسه، ولو قُطِع بها مكان آخر، لاقتضى قلب جنسها. فهو كالسواد في أنه لا يصح أن يقال: «لو بقي، لصار بياضاً أو حمرةً أو صفرةً». هذا قول أبي هاشم في الأبواب. وقال

[٢٤٦] م: أولى وأحق.
[٢٤٧] ص: + الجوهر.
[٢٤٨] أي الجوهر.
[٢٤٩] وهو الكون.
[٢٥٠] كذا، ولعل الصحيح: يُضمَّن.
[٢٥١] م: مختلفة.
[٢٥٢] راجع ص ٢٦٤-٢٦٧.
[٢٥٣] ص: – أنها.
[٢٥٤] م: قالوا.
[٢٥٥] م: هذا.
[٢٥٦] ص: الأكوان.
[٢٥٧] م: وكانت.

في **الجامع**: «إنها إذا بقيت، لا يصح أن يُقطَع بها غير ذلك المكان، كما أن السواد إذا بقي، لم يصح أن يسودّ به غير ذلك المحلّ، لما كان السواد يختصّ محلّاً مُعيَّناً، والحركة توجب كون الجوهر كائناً في جهة مخصوصة». والأوّل هوالصحيح المعتمَد. فإن قال: «فإنها إذا بقيت، خرجت عن التوليد»، قيل له: ليس كذلك، فإنها قد تُولِّد وهي باقية[٢٥٨]. وإن كانت لو لم تُولِّد، لم يوجب ذلك أن لا تبقى بل كان يقال ببقائها وانتفاء التوليد[٢٥٩] فيها.

فإن قال: «فالمتحرك لا يبقى متحركاً زماناً طويلاً. فكيف حكمتم ببقاء الحركة؟»، قيل له: إن كنتَ تُريد ما تتوالى حركاته، فالبعض منها يُبطِل بالبعض وهذا لا يقتضي أن البقاء عليها مُحال. وإن أردتَ [م ٨٨ أ] ما يكون متحركاً ثم يسكن، فذلك مما يصح أن يبقى كذلك زماناً طويلاً، ونحن نقول ببقاء ما فيه من الحركة.

ومتى سأل السائل عن وجود الحركة في الجسم: «أتوجد في الأوّل أو في الثاني من مكانَيه؟»، فالجواب أنه[٢٦٠] قد توجد فيه فينتقل به[٢٦١] إلى الثاني، فكان حال وجودها حال انتقاله إلى الثاني. وتحقيق ذلك أنه توجد في الثاني من مكانَيه.

فصل [في أن الأكوان لا تُدرَك]

ذهب أبو علي رحمه الله إلى أن الأكوان أجمع تُدرَك رؤيةً ولمساً. وهو قول أبي القاسم[٢٦٢]. ولم يختلف قول أبي هاشم في أن الإدراك لا يتناولها أصلاً. وإنما قال مرّةً إنها تُعلَم ضرورةً وإن لم تُدرَك، وذلك حيث جعل العلم بالمتحرك علماً بحركته، ثم رجع عنه وهو الصحيح.

والذي يدلّ على أنها لا تُدرَك أن راكب السفينة قد ثبت أنه قد لا يفصل بين كونها سائرةً وبين كونها واقفةً، حتى يسأل عن حالها. ولو كانت الأكوان مُدرَكةً، لوجب أن يفصل كما يفصل لو اسودّ باطن السفينة بعد أن كان أبيض، لأنه لا يجوز أن يحصل الرائي على الصفة التي معها يرى، ويحصل المرئيّ على الصفة التي لأجلها يُرى، وتزول الموانع، إلا ويجب أن يراه الرائي، وإذا رآه أن يعلمه إذا زال المنع[٢٦٣] واللبس.

فإن جعل المانع من وقوع الفصل أنه يحدث فيه مثل ما يحدث في السفينة من الأكوان، فيصير كالمحموم الذي لا يتبيّن حرارة ما يُماسّه، والمقرور الذي لا يتبيّن برودة الماء، فذلك لا يصح لأن الحادث في السفينة ضدّ ما يحدث فيه، فيجب أن يقع الفصل. وبهذا سقط قول من قال: «إذا سارت السفينة، حصل فيها أكوان

[٢٥٨] انظر ص ٢٦٩-٢٧٠.
[٢٥٩] أ: التولُّد.
[٢٦٠] ص: بأنه.
[٢٦١] كذا، والصحيح على الأرجح: بها، أي الحركة.
[٢٦٢] راجع المسائل ٢١٢.
[٢٦٣] م: المانع.

مختلفة، فيجري مجرى اختلاط الألوان بالجسم»، لأن الذي يحدث فيها في كل حال مُضادّ لِما كان في الأوّل. وبعد فهو ينظر إلى الشطّ فلا يعرف حركته وسكونه، وإن كان لا يحدث فيه شيء. وبعد فيلزم أن لا يقع الفصل إذا ركب حماراً بين سيره ووقوفه، لمثل هذه العلّة ! هذا على أنه، متى حدث في السفينة سواد، ثبت[٢٦٤] له الفصل وإن كانت[٢٦٥] عليه ثياب سود، فيلزم مثله في الأكوان.

فإن جعل المانع أمراً راجعاً إلى شعاع متّصل لا[٢٦٦] يتغيّر حاله باستطالة بعد قصر وقصر بعد طول، أو انعراج بعد استقامة[٢٦٧]، لم يصح لأن على هذا يلزم أن لا يقع بين الأسود والأبيض الفصل. فإن خصّ هذا المانع بالأكوان دون غيرها، لم يصح أيضاً لأنه، متى مشى بمشي غيره ثم وقف ذلك الغير، فإنه يعرف وقوفه ويعرف حركته، فكان لا يصح، وشعاعه متّصل مستوٍ، أن تقع له هذه التفرقة ! وقد عُرِف خلافه.

فإن قال: «فليس ما جعلتموه من امتناع وقوع الفصل دلالةً على أنه غير مرئيّ بأولى من قول من يقول "فإذا وقع لغير راكب السفينة الفصل بين كونها متحركةً وواقفةً، فيجب أن يدلّ على أن الكون مرئيّ"»، قيل [ص ٥٧ ب] له: لأنها لو كانت مرئيّةً في نفسها، لوقع لراكب السفينة الفصل، كما يقع الفصل له في الألوان لما كانت مرئيّةً في نفسها. فإذا لم يقع له الفصل، دلّ على أنها لا تُرى. وغير راكبها إنما يقع له [م ٨٨ ب] الفصل لا لأمر يرجع إلى رؤية الأكوان بل لأمر آخر، على ما نُبيّنه من بعد[٢٦٨].

فهذه غاية ما يقال في هذه الدلالة. وهي مُبطِلة لِما حُكي عن أبي القاسم أنه يجعل المانع رؤية بعض الحركة لا كمالها[٢٦٩]، وإن كان ذلك لا يُتمعنى.

وأحد ما يدلّ على ذلك أن الجسم قد ثبت أنه، متى انتقل من جهة إلى أقرب المُحاذيات إليه، فقد حصل فيه كون مُضادّ لِما كان فيه. فلو كان مرئيّاً لكان أحدنا، إذا غمّض عينَيه فانتقل هذا الضرب من الانتقال، يقع له الفصل كما ثبت[٢٧٠] له مثله في اللون. وقد عرفنا خلافه.

ويدلّ عليه أيضاً أن المُدرَكات يجب وقوع الفصل بين قليلها وكثيرها، اعتباراً باللون والطعم وغيرهما. وعلى هذه الطريقة نفصل بين الأسود الحالك وغيره. وقد صح أن لا فرق بين أن تكون في الجسم حركة واحدة أو حركات كثيرة في أنّا لا نفصل في مرأى العين. يُبيّن هذا أن الجسم النازل من السماء لا يختلف حاله في القطع، قلّت الحركات أو كثرت، وإنما ينزل أحدهما أسرع من الآخر لِما فيه من الثقل الذي[٢٧١] يخرق الهواء دون صاحبه.

[٢٦٤] أ: يثبت.

[٢٦٥] ص: كان.

[٢٦٦] ص: لم.

[٢٦٧] كما قال أبو هاشم في علّة الفصل بين المتحرك والساكن، انظر ص ٢٦٦-٢٦٧.

[٢٦٨] لم أعثر على هذا التبيين فيما يلي من الكتاب.

[٢٦٩] لم يورد أبو رشيد في المسائل قولاً مثله.

[٢٧٠] أ: يثبت.

[٢٧١] كذا، ولعل الصواب: + له.

وأيضاً فلو كان الكون مرئيّاً لعاقب اللون، لأن ما يُدرَك يوجب هَيئةً لمحلّه. والغرض بذلك أن المحلّ يكون[٢٧٢] في حكم المستور[٢٧٣]، حتى نفصل لأجله[٢٧٤] بين ذلك المحلّ وبين محلّ آخر ما حلّه هذا العرض. فكانت هذه الهَيئة مُضادّةً لهَيئة اللون، فيستحيل اجتماعهما كما يستحيل اجتماع اللونَين المختلفَين.

وأيضاً فلو كانت الأكوان مُدرَكةً، لوقع العلم الضروري بها، فكُنّا نستغني عن الاستدلال على سكون الأرض. وقد نُوقِضَ أبو علي رحمه الله حيث دلّ على الثنوية في سكون الأرض، وقيل: «عندك أن ذلك يُرى، فكيف تدلّ بدليل الريشة[٢٧٥] وغيرها على سكونها؟». ولا يمكن أن يقال: «فلو لم تكن مُدرَكةً، لم نكن لنعرف المتحرك ضرورةً»، لأنه غير ممتنع أن نعلم كون الذات على صفة ضرورةً، ونعلم بالاستدلال العلّة التي أوجبتها[٢٧٦]. ومن المُحال أن نُدرِك السكون ثم لا نعرف المحلّ ساكناً، كما لا يصح أن نُدرِك السواد ولا نعرف المحلّ أسود.

فهذه الوجوه تدلّ على أنها لا تُدرَك. وليست مقصورةً على نفي إدراكها بالعين، بل تدلّ على أنها لا تُدرَك لمساً، على ما قاله أبو الهذيل، وبه قال أبو علي ثم تركه.

وقد بنى أبو علي رحمه الله الكلام في إدراكه[٢٧٧] على وقوع الفصل بين المتحرك والساكن عند الإدراك، فجعل هذَين المعنيَين[٢٧٨] مُدرَكَين. ونحن، وإن لم نعلم وجه هذه التفرقة، لم يضرّنا إذا كُنّا قد أقمنا الدلالة على أنهما لا يُدرَكان، وإن كان مجرّد الفصل لا يقتضي الإدراك.

ولأبي هاشم رحمه الله في ذلك وجهان. قال في **العسكريات** إن التفرقة[٢٧٩] هي لأن الجسم إذا تحرّك إلى مكان بعد أن كان في غيره، فإن أحدنا يشاهد المكان فارغاً بعد أن كان غير راءٍ له لكون الجسم فيه، ولا يرى ما كان رائياً له من [م ٨٩ أ] المكان لتغطية الجسم المنتقل إليه. فلأجل أنه لا يرى ما كان رائياً له، أو يرى ما لم يكن يراه، يقع له الفصل. وقريب من هذا أن يقال: «إن الجسم ربّما يُماسّه، فإذا تحرّك زال عن تحت يده وبطل إدراكه، فلهذا يفصل بين حركته وسكونه». إلا أن ذلك مما لا يستمرّ في سائر أحوال الجسم. فإنه قد يوجد المتحرك والساكن ولا مكان، وهذا الفصل يقع.

والأولى هو الوجه الثاني، وقد ذكره في **الجامع**، من أن الجسم إذا تحرّك، انعرج شعاع الرائي – بعد أن كان متّصلاً به[٢٨٠] على حدّ الاستواء – إذا تحرّك يمنةً أو يسرةً، أو يقصر شعاعه بعد استطالته متى كانت

---

[٢٧٢] م: يصير.

[٢٧٣] أ: المشتبه، وكذا أيضاً ص في الهامش. والظاهر أن قراءة م أولى، بالقياس إلى ما ورد في المسائل (٢١٦) في معنى الهَيئة: «... وكأنها شيء ساتر للمحلّ، وهذا الذي نعني بالهَيئة».

[٢٧٤] أي لأجل هذا «الساتر».

[٢٧٥] انظر ص ٢٨٣.

[٢٧٦] ص، م: أوجبها.

[٢٧٧] كذا، ولعل الصحيح: إدراكها.

[٢٧٨] أي الحركة والسكون.

[٢٧٩] بين المتحرك والساكن.

[٢٨٠] م: منفصلا عنه. وكذا أوّلاً في أ، ثم صُحّحت فوق السطر.

حركةً إلى خلف، فلشيء يرجع إلى اضطراب حال الشعاع يقع الفصل بين حالات الجسم[٢٨١]. ثم لا يجب فيمن لا يعرف الشعاع أن لا يقع له هذا الفصل[٢٨٢]، لأن طريق الحكم غير نفس الحكم.

فأما وقوع الفصل من جهة اللمس، فلا يدلّ أيضاً على كونهما مُدرَكين. والوجه فيه أنه يُدرِك[٢٨٣] الجسم بمحلّ غير ما كان يُدركه به من قبل، فيثبت[٢٨٤] له الفصل. ولا يمكن أن يُصرَف وقوع الفصل إلى أن المتحرك تُداخِل أجزاؤه أجزاء اليد، فيثبت[٢٨٥] له الفصل لوجود الألم عن المداخلة، لأن هذا إنما يتأتّى في الخَشِن، فأما إذا كان الجسم ليّناً فذلك مفقود فيه، والفصل واقع لا محالة.

ومتى قيل: «فيجب أن لا يعرف أبو علي رحمه الله الأكوان، لاعتقاده أنها مرئيّة، وهذا يقدح في حدوث الجسم!»، قلنا: إذا عرف عند نظره أنه[٢٨٦] غير الجسم، فقد عرف نفس المعنى، فلا يمنعه ذلك الاعتقاد من هذا النظر.

فصل[٢٨٧] [في أن الأكوان من مقدوراتنا]

قال[٢٨٨] رحمه الله[٢٨٩]:

الأكوان داخلة تحت قُدَر العباد، لثبوت الطريقة التي بها نستدلّ على جميع أفعالهم من وجوب وقوعها بحسب دواعيهم ووجوب انتفائها بحسب صوارفهم، ومن وقوفه[٢٩٠] على ما نفعله من السبب الذي هو الاعتماد – والفاعل للسبب هو الفاعل للمسبب – ومن ثبوت الأحكام فيهم، إلى ما شاكل ذلك.

ووقوع الكون منا هو[٢٩١] على وجهَي الابتداء [ص ٥٨ أ] والتوليد، إمّا في محلّ القدرة أو مُتعدٍّ[٢٩٢] عنها[٢٩٣]، وإن كان في كلا الحالَين يكون الاعتماد هو الذي يُولّده.

وفي الأكوان ما لا يصح منا أن نفعله أصلاً في الجوهر، وهو الموجود في الجوهر حال الحدوث. فإن القديم هو المختصّ بالقدرة عليه، لأن الذي نفعله في غير محلّ القدرة من شأنه أن تكون هناك مُماسّةٌ بين محلّ الاعتماد وبين محلّ الكون، ومُحال مُماسّة المعدوم. وهذه الطريقة جعلناها دلالةً على أن أحدنا لا

[٢٨١] انظر ص ٧٣٦.
[٢٨٢] م: + بين حالات الجسم.
[٢٨٣] أي المُدرِك منا.
[٢٨٤] م: فثبت.
[٢٨٥] أ، م: فثبت.
[٢٨٦] أي الكون.
[٢٨٧] أ، م: –.
[٢٨٨] أي ابن متّويه صاحب الكتاب.
[٢٨٩] ص: – قال رحمه الله.
[٢٩٠] كذا، والصحيح: وقوفها، أي الأكوان.
[٢٩١] ص: فهو؛ م: –.
[٢٩٢] أ: مُعدّىً.
[٢٩٣] كذا، والصحيح على الأرجح: عنه، أي المحلّ المذكور.

يقدر على الجوهر[٢٩٤]، وإلا قدر على الكون الذي به يصير كائناً عند حال الحدوث، لأن القادر على إيجاد الشيء قادر على إيجاده على الصفات التي يحصل عليها، على ما بيّنّا في كون الكلام خبراً.

فصل[٢٩٥] [في أن الكون من الأسباب، وأنه يُولِّد التأليف والألم]

قال رحمه الله[٢٩٦]:

وهو[٢٩٧] أحد الأسباب. وإنما يُولِّد التأليف بشرط تجاوُر المحلَّين، ويُولِّد الألم بشرط انتفاء الصحة عن المحلّ.

فالذي به نعلم توليده للتأليف هو أن المجاورات إذا حصلت طولاً، حصل التأليف كذلك، وإن حصلت [م ٨٩ ب] عَرْضاً، حصل التأليف في هذه الجهة[٢٩٨]. فيختلف حاله بحسب اختلافها، فيجب أن تكون مُولِّدةً له، ولأجل هذا تكثر التأليفات[٢٩٩] في المحالّ عند كثرة المجاورات. وبهذا نعلم أنه ليس يتولّد التأليف عن الرطوبة[٣٠٠]، لأنه يحصل التأليف بحسب المجاورة دونها[٣٠١]. وعلى[٣٠٢] أنه كان يجب، لو شاركت الرطوبة الكون في توليد التأليف، أن تُشاركه في توليد الألم.

وأيضاً فإذا لم يكن بدّ من تعلُّق بين المجاورة والتأليف، وبطل تعلُّق الحاجة في الوجود أو التضمين – وإلا كان لا يجوز وجود الكون في المنفرد من الأجزاء – وبطل إيجاب المجاورة للتأليف كإيجاب العلّة لمعلولها، فليس إلا طريقة التوليد.

والذي به نعلم توليده للألم هو أن التفريق متى حصل، وُجد الألم بحسبه. ولهذا يوجد الألم في موضع الوهي لا في غيره من المواضع، كما أن النظر يوجب العلم بما يُطلَب به لا بغيره[٣٠٣]. ولأجل ذلك يختلف حال الجسم الرقيق والصُلب، لأنّا إذا اعتمدنا عليهما على سواء، وُجد الألم في أحدهما أكثر من الألم في الآخر، لأن التفريق يمتنع في الصُلب دون الرخو. وبعد فلولا أنه يُولّده، لصح وجود الوهي والتقطيع ثم لا يألم المرء مع النفار، بأن لا يخترع القديم تعالى إيجاد الألم. فإذا[٣٠٤] لم يصح ذلك، دلّ على أنه متولد عنه. ولا يصح أن يُولِّد الكون الألم إلا بالشرط الذي ذكرناه، وإلا وجب أن يتألم أحدنا بأن ينتقل عن مكانه لحدوث كون فيه.

[٢٩٤] انظر ص ٣٤٢-٣٤٣.
[٢٩٥] أ، م: –.
[٢٩٦] ص: –.
[٢٩٧] أي الكون.
[٢٩٨] م: كذلك في الجهة.
[٢٩٩] م: يكثر التأليف.
[٣٠٠] ص: + واليبوسة.
[٣٠١] ص: دونهما.
[٣٠٢] ص: – و.
[٣٠٣] مُراده: لا العلمَ بغيره.
[٣٠٤] ص: وإذا.

[فصل في كيفية توليد المجاورة للتأليف]

قال رحمه الله:

إذا جُعِلت المجاورة التي هي الكونان مُولِّدةً للتأليف، وهو موجود في محلَّين، فليس يلزم أن يكون الكون مُشابِهاً للاعتماد في أنه يتعدّى به الفعل عن محلّه. بل يُولِّد الكون التأليف في محلّه، لكنه - لأمر يرجع إليه - لا يوجد إلا في محلَّين، لا أن الكون مثل الاعتماد في تَعدِية الفعل به عن محلّه. ولا نجعل هذَين الكونَين اللذَين نُعبِّر عنهما بالمجاورة مُولِّدَين لجزء واحد من التأليف، وإلا اقتضى أن يكون الفعل الواحد فعلاً لفاعلَين - لأن من الجائز أن يكون أحد الكونَين[٣٠٥] فعلاً لفاعل والآخر فعلاً لغيره - بل كل واحد منهما يُولِّد جزءاً من التأليف في محلّه على الانفراد.

[فصل في أن الكون يُولِّد في حالتَي الحدوث والبقاء]

قال رحمه الله:

اعلم أن كلام شيوخنا رحمهم الله مختلف في توليد الكون في حالتَي الحدوث والبقاء، ولعل الأقرب أنه يُولِّد في حالتَي الحدوث والبقاء جميعاً. وعليه دلّ كلام أبي هاشم، لكنه يشرط في توليده التأليف[٣٠٦] تجدُّد التجاوُر، لولا ذلك للزم أن تزداد صعوبة التفكيك فيه على الأوقات لتزايُد التأليف. وإذا لم يكن كذلك، فلأجل أن التجاوُر فيه مستمرّ غير متجدد. ومتى كان الجسم ملتئماً متجاوراً ففُعِلت فيه مجاورات زائدة، فالمنع يتبعها، لأن[٣٠٧] التأليف يزداد، مع ما قد عرفنا أن من شرطه تجدُّد التجاوُر. ونحو هذا هو اعتبار تجدُّد انتفاء الصحة، لأن الكون لو وُجد، وكان انتفاء الصحة مستمراً غير متجدد، لم يزدد الألم على ما كان. ألا ترى أن اليد المجروحة لو سكنت في الجوّ، وانتفاء الصحة [م ٩٠ أ] على ما كان، فإن الألم لا يزيد، ومهما زاد فهو من فعل الله تعالى أو يتولد عن جري الدم، إلى ما شاكله؟ فصار إذا لم يُولِّد عند البقاء، فلأن الشرط يختصّ حالة الحدوث.

وإنما اخترنا[٣٠٨] ذلك لأن توليده[٣٠٩] لِما يُولّده هو لأمر يرجع إلى ذاته، فلا يجوز أن يختلف في حالتَي الحدوث والبقاء، ويجب أن تكون منزلته منزلة الاعتماد.

٣٠٥ م: الأمرَين.
٣٠٦ أ: للتأليف.
٣٠٧ أ: لا أن (؟).
٣٠٨ أ، ص: اختير.
٣٠٩ أي الكون.

ولا يقدح في ذلك أن يقال: «فهو إذا بقي، خرج من[٣١٠] تعلُّقه بالقادر وخرج من كونه مانعاً، فهلا وجب خروجه عن التوليد؟ وليس هكذا الاعتماد، لأنه يجري في كل حال مجرى الحادث للمدافعة الحاصلة عنه في كل حال، ولأجل هذا ثبت[٣١١] له حظّ المنع وإن بقي، ففارق حالُه حال الكون»، وذلك لأن التقدير الذي ذكروه لا يُخرِج الاعتماد من[٣١٢] أن يكون غير متعلق بالقادر، وتوليده صحيح وإن بقي. فيجب مثله في الكون. وإنما ثبت له[٣١٣] حظّ المنع في حال البقاء لأنه يمنع[٣١٤] لا بنفسه بل بمُوجَبه[٣١٥]، ومُوجَبُه يحدث[٣١٦] في كل حال. والكون يمنع بنفسه، ولا شيء يحدث عنه في حال البقاء يمنع به، وهو بنفسه لا يمنع إذا بقي. فلهذا، إذا سكّن القويّ الجسم بكل [ص ٥٨ ب] قُواه وبقي ما فعله، فمَن دونه في القدرة يقدر على إبطاله. ولو ثبت له حظّ المنع إذا بقي، لجرى في امتناع حمله عليه مجرى ما لو كان القوي يُسكّنه[٣١٧] حالاً بعد حال. فلا يجب، إذا لم يكن الكون مانعاً في حال البقاء، أن يمتنع من توليده وهو باقٍ. ولما لم يقل أبو علي ببقاء الحركات ولم يجعل الاعتماد مُولِّداً، قال إن التوليد يتبع الحادث دون ما يبقى.

[فصل في أن الكون لا بدّ من أن يُولِّد مسببه وشرطُ توليده حاصل]

قال رحمه الله:

ليس يجوز، مع تكامُل شروط التوليد في الكون، أن لا يقع مسببه، لأن وجود عارِضٍ فيه لا يصح من حيث أن ما يُولّده لا ضدّ له من تأليف وألم، فإذا لم يوجد مسبب الكون، فلفقد بعضِ الشروط. ويفارق حاله حال الاعتماد لأنه إذا ولّد[٣١٨] الكون، فله ضدّ يصح حصوله فيمنع[٣١٩] الاعتماد من التوليد، ولا يحصل مسببه مع تكامُل الشرط[٣٢٠] – وإن صح أن يُجعَل وجود هذا الضدّ مما[٣٢١] لا يكمل[٣٢٢] معه الشرط بل الشرط يحصل بانتفائه.

وإذا وُجدت أكوان[٣٢٣] كثيرة في المحلّ وانتفت الصحة، اشتركت في توليد الألم إذ ليس بعضها بالتوليد أحقّ من الآخر. هذا هو الصحيح، دون ما قاله أبو هاشم إنه، متى انتفت صحة واحدة، ولّد بعضها دون

[٣١٠] ص، م: عن.
[٣١١] م: يثبت.
[٣١٢] م: عن.
[٣١٣] أي الاعتماد.
[٣١٤] م: مانع.
[٣١٥] مُوجَب الاعتماد هو الذي يُولّده من الحركة أو السكون، انظر مثلاً ص ٢٧٦ و ٢٨٤.
[٣١٦] م: مُحدَث.
[٣١٧] م: سكّنه.
[٣١٨] م: لأنه يُولِّد.
[٣١٩] م: فيمتنع.
[٣٢٠] م: الشروط.
[٣٢١] أ: ما.
[٣٢٢] أ، م: يمكن.
[٣٢٣] ص: الأكوان.

بعض، وإنها إنما تجتمع على التوليد إذا انتفت الصحة عن محالّ كثيرة[٣٢٤]. وهذا بعيد لأن الاختصاص مفقود والشرط حاصل في الكل، فما الوجه فيما قاله؟

[فصل في أن الكون لا حظّ له في توليد شيء سوى التأليف والألم]

قال رحمه الله:

لا حظّ للكون في توليد شيء من الأجناس غير ما ذكرناه من النوعَين[٣٢٥]. ولا تقع شُبهة في أن المعاني التي يصح، على كل وجه، انفصالُ الكون عنها لا يجري بينهما توليد، وإنما يشتبه فيما لا يوجد عارياً عنه، كالجوهر. وتوليده له لا يصح، لأنّا نقدر على الكون، ولو ولّده، لقدرنا عليه أيضاً، لأن هذا سبيل القادر على السبب.

وقد يشتبه في كون آخر، فيقال بتوليد الكون للكون، كما قاله أبو علي رحمه الله في توليد الحركة للحركة وتوليدها للصوت، [م ٩٠ ب] وأجاز أيضاً في الحركة توليدها للسكون في محلّه[٣٢٦]، ومنع في السكون أن يُولِّد السكون. وأجاز ذلك أبو القاسم كما أجاز في الحركة توليدها لأخرى[٣٢٧].

وعندنا أن الذي يُولِّد جميع ذلك هو الاعتماد. والذي يدلّ على ذلك أن الحركة لو ولّدت الحركة، لم تكن بأن تُولِّد الحركة يمنةً أولى من يسرة لأن حالها مع الجهتَين على سواء. وبهذا تُفارِق الاعتماد لأنه يختصّ بجهة فيُولِّد فيها، والحركة لا جهة لها – وإلا لزم أن تكون مثلاً للاعتماد، وكان يلزم في السكون أن يختصّ بجهة لأنه قد يكون من جنس الحركة، وكان يلزم أن تنحصر الحركات بحسب انحصار الجهات كما ثبت مثله في الاعتماد. وبعد فالحركة الثانية تُضادّ الأولى، والشيء لا يُولِّد ضدّه لأن[٣٢٨] مُضادّته له تقتضي إحالة وجوده بوجوده، وتوليده له يقتضي تصحيحه، فيؤدّي ذلك إلى أن يكون مُحيلاً مُصحِّحاً !

وبعد فكان يلزم في الثقيل المُعلَّق بعلاقة أن يكون حاله وحال الخفيف سواءً في النزول عند القطع، لولا أن المُوجِب للنزول هو الثقل، ومع أنه[٣٢٩] يوجبه، لا يصح في الحركة أن توجبه. وليس يجب، إذا كان لا ينزل إلا عند إيجاد القطع والحركة فيه، أن تكون هي التي توجب نزوله، لأنّا لو قدّرنا أن الله سبحانه فرق بين أجزاء الثقيل ابتداءً من غير حركة، لكان ينزل ولم يكن هناك ما يوجبه إلا الاعتماد. ولولا هذا للزم، إذا لم تُفعَل في الثقيل حركة، أن لا ينزل. وقد عرفنا أنّا إذا وضعنا الحجر على أيدينا ثم أزلناها من تحته، فإنه يهوي لا محالة، فدلّ أن الثقل هو المُوجِب.

٣٢٤ انظر ص ٣١٩.
٣٢٥ يعني التأليف والألم.
٣٢٦ الصحيح على الأرجح: في محلّها.
٣٢٧ راجع المسائل ٢٠٥.
٣٢٨ م: ولا.
٣٢٩ أي الثقل، وهو ضرب من الاعتماد.

وقد قيل: «كان يلزم أن لا يتراجع الحجر إذا رُمي صعداً بل يذهب أبداً، بأن تُولِّد الحركة الحركة[٣٣٠]». إلا أنه إنما يصح ذلك على قول أبي هاشم رحمه الله حيث يقول بتكافي الاعتمادات ورجوع الحجر لتناقُصها[٣٣١]. فأما إذا جُعِلت العلّة أمراً يحدث في الجوّ[٣٣٢]، فلقائل أن يقول: «إن الحركة تُولِّد مثلها، ولكن تراجُعه لأجل الأمر الذي تقولونه». وهذا هو الذي أدّى أبا هاشم رحمه الله إلى أن جعل علّة رجوع الحجر تناقُص الاعتماد ليسلم له هذا الدليل، وإلا انقلب عليه في الاعتماد حتى لا يُجعَل مُولِّداً للحركة، لعلمنا بتراجُع الحجر.

فأما أن السكون لا يُولِّد السكون فظاهر، وإلا لزم وجود ما لا يتناهى منه. ولزم أن لا يفترق الحال بين تشبُّث[٣٣٣] القوي بالجسم وبين رفع يده عنه في تعذُّر رفعه على الضعيف، لأنه يجري مجرى ما كان الفاعل يُحدِث فيه عند تشبُّثه[٣٣٤] به. وكان يلزم في المُعلَّق بسلسلة، وقد كان ساكناً من قبل، أن لا يهوي عند القطع على وتيرة واحدة[٣٣٥]، بأن يُولِّد السكون الذي كان فيه سكوناً آخر. وعلى مثل هذا يلزم، فيمن سكّن نفسه ثم نام، أن لا يسقط لتوليد سكونه الذي فيه غيرَه من السكنات، وقد ثبت فساده.

وبهذه الجملة الأخيرة خاصةً نستدلّ على أن الحركة لا تُولِّد السكون، وإلا لزم ما ذكرناه. وأما السكون، فلا يُولِّد الحركة لأنه ليس بأن يُولّدها في بعض الجهات أولى من بعض. وبهذا نعلم أنه لا يُولِّد الكونُ[٣٣٦] الاعتماد، وإلا لم يختصّ ببعضها[٣٣٧] دون بعض.

فأما توليد الحركة للصوت، فلا يصح إذ لا يجوز أن يشترك هو[٣٣٨] والاعتماد في توليد صوت واحد، فيجب أن يُولّده أحدهما. وقد بيّنّا في السندان، إذا ضُربت عليه الجوزة، أن الصوت يحصل ولا حركة [م ٩١ أ] فيه[٣٣٩]، فليس إلا أن يُولّده [ص ٥٩ أ] الاعتماد. وعلى هذه الطريقة تكثر الأصوات بكثرة الاعتمادات وتقلّ بقلّتها. وبعد فالحركة لا جهة لها فلا تُولِّد في غير محلّها، والصوت يحصل[٣٤٠] في غير محلّها، فيجب أن يكون الاعتماد يُولّده. فأما العلّة في انقطاع طنين الطست عند انقطاع الحركة، فقد تقدّم[٣٤١] ذكرنا لها[٣٤٢].

[٣٣٠] م: حركةً؛ ص: –.
[٣٣١] انظر ص ٣٥١–٣٥٢.
[٣٣٢] وهو مذهب قاضي القضاة، انظر ص ٣٥٢.
[٣٣٣] م: تشبيث.
[٣٣٤] م: تشبيثه.
[٣٣٥] أ، ص: – واحدة.
[٣٣٦] م: السكون.
[٣٣٧] أي الجهات.
[٣٣٨] كذا، ولعل المقصود: الكون.
[٣٣٩] راجع ص ١٨٩.
[٣٤٠] أ، م: – يحصل.
[٣٤١] راجع ص ١٨٩.
[٣٤٢] م: بياننا له.

[فصل في أن الجسم يجوز أن يتحرك لا في مكان]

قال رحمه الله:

تصح حركة الجسم لا في مكان[٣٤٣]. وعند[٣٤٤] النظّام أن حركته لا في مكان لا تصح. وهذا هو مذهب أبي القاسم[٣٤٥]، فإنه منع من صحة حركة الجسم أو سكونه أو وجود كون فيه ما لم يكن هناك مكان، وقال إن الجوهر الواحد، لو خلقه الله سبحانه فقط، لخلا عن الكون.

والذي يُبيّن صحة ما جوّزناه[٣٤٦] أن الحركة تحلّ نفس الجوهر دون نفس المكان، والجوهر يحتمله[٣٤٧] لتحيُّزه، فحلّ[٣٤٨] الكون محلّ اللون، فإذا لم يشترط[٣٤٩] في وجوده المكان، فكذلك الكون. فإن[٣٥٠] قال: «إن الحركة توجد في الجوهر وفي مكانه»، قيل له: فقد صار[٣٥١] من جنس التأليف. وكيف يصح هذا، والموجود في أحدهما يُضادّ الموجود في الآخر؟ وكذلك فالصفة تتغيّر على الجوهر دون نفس المكان، فلهذا ينتقل منه[٣٥٢] والمكان بحاله. وتتعاقب الأكوان على المحلّ دون مكانه.

وبعد فلو خلق الله جسماً ثقيلاً، لهوى عند فَقْد العلائق وإن لم يكن مكان، فقد وُجدت حركته لا في مكان. فإن منع من ذلك، فقد مانَعَ بمجرّد المذهب. وإن جعل فَقْد المكان مانعاً من توليد الاعتماد للحركة[٣٥٣]، لم يصح لأن المحلّ قد صح احتماله لها ولا مكان، على ما تقدّم. وبعد فذلك عكس الواجب، لأن وجود المكان مانع من توليد الاعتماد[٣٥٤]، فكيف يُجعَل فَقْده هو المانع من التوليد؟

فإن قال: «فلا يُعقَل المتحرك إلا مُفرِّغاً لمكان شاغلاً لغيره»، قيل له: بل يُعقَل على خلاف ما ادّعيتَه، وإنما الواجب أن يكون في جهة، على ما تقدّم. فإن قال: «لا يمكن تقدير القُرب والبُعد[٣٥٥] في الجوهر إلا بثبوت الأمكنة»، قيل له: بل يصح على تقديرها، كما قلنا في باب الخلاء في العالَم[٣٥٦].

[٣٤٣] هذا اعتباراً لِما هو معنى المكان عند المصنّف، وسيجيء بيانه في الفصل التالي.
[٣٤٤] ص: وقال.
[٣٤٥] راجع المسائل ١٩٠.
[٣٤٦] أ: جوّزنا.
[٣٤٧] كذا، أي الكون.
[٣٤٨] ص: فيحلّ.
[٣٤٩] يعني اللون.
[٣٥٠] م: وإن.
[٣٥١] أي الكون.
[٣٥٢] م: عنه.
[٣٥٣] م: الحركة.
[٣٥٤] وهو الثقل هاهنا.
[٣٥٥] ص: البُعد والقُرب.
[٣٥٦] راجع ص ٤٩.

[فصل في معنى المكان]

قال رحمه الله:

يُبتنى على هذه الجملة معنى المكان، وهو عندنا «ما منع الثقيل من النزول على وجه يُقلّه عند اعتماده عليه».

وقال أبو القاسم: «هو المُحيط بغيره من جميع جوانبه»[٣٥٧]. وهذا خطأ في العبارة[٣٥٨]، لأن أهل اللغة لا يُسمّون القميص «مكاناً» للواحد منا، مع إحاطته به من جميع[٣٥٩] جوانبه، وعلى هذا لا يقولون إنه «تمكّن على القميص»! ولا يُسمّون القلنسوة، مع إحاطتها بالرأس، «مكاناً»، ولا يقولون في القنديل المُعلّق إنه «في مكان»، وإن كان الهواء مُحيطاً به، لما لم يكن، في شيء من هذه المواضع، تمكّن على شيء يُقلّه.

[فصل في أن زوال المكان من تحت الثقيل لا يُولِّد هُويّه بل المُولِّد هو ثقله]

قال رحمه الله:

إذا زال المكان من تحت المتمكن عليه فهوى، فهُويُّه هو لأجل ما فيه من الثقل، لا لأجل زوال المكان عن تحته، فلهذا يختلف الحال بحسب ثقله[٣٦٠] ويفارق الحجر الريشة. ولولا أن الأمر كذلك، لم يكن لزوال المكان من تحته من الاختصاص بتوليد الحركة في جهة أولى من غيرها، فإذا انحدر على وتيرة واحدة، عرفنا[٣٦١] أنه للثقل الذي فيه. [م ٩١ ب] ويُبيّن هذا أن المكان لو عُدِم، لهوى كما يهوي إذا زال، فصح ما قلناه. وقد قال أبو القاسم بما يخالف هذا[٣٦٢]، فزعم أن التُفّاحة التي يقبض عليها أحدنا بإصبعه، ثم باعد عنها بإصبعه فهوت، أن هُويّها هو لإبعاده الإصبع[٣٦٣]. والأمر بخلاف ما قدّره.

[٣٥٧] راجع المسائل ١٨٨.
[٣٥٨] م: في اللغة.
[٣٥٩] أ، ص: – جميع.
[٣٦٠] م: اختلاف ثقله.
[٣٦١] م: علمنا.
[٣٦٢] راجع المسائل ٢٠٧.
[٣٦٣] بل وقال أبو القاسم إن هذا «الإبعاد» هو المُولِّد لهُوي التفّاحة.

[فصل في أن أحدنا يصح منه تسكين الساكن]

قال رحمه الله:

لا خلاف بين الشيخَين أن الله تعالى يصح أن يُسكِّن الساكن، وأن السكون الذي كان فيه يبقى ثم يحدث مثله في جهته حالاً فحالاً، على ما نقوله في سكون الأرض[٣٦٤]. وكذلك فلا خلاف في صحة تحريك أحدنا أبعاضه وتسكينها ابتداءً. واختلفا في أن أحدنا هل يصح منه تسكين الساكن أم لا.

فمنع أبو علي منه وقال: «ما يفعله في الأوّل يبطل، فلا يمكنه أن يُسكِّن الجسم سكوناً متوالياً». وبنى ذلك على قوله إن المُولِّد هو الحركة، فلا بدّ من أن تتخلل[٣٦٥] السكونَين حركةٌ. وحُكي رجوعه عن هذا المذهب، والأوّل هو الأظهر من مذهبه. وقد كان يمكنه مع هذا المذهب أن يُوالي بين السكونَين في الجسم بأن تكون الحركة في يد أحدنا، فيفعل في الساكن بها سكوناً، فلا توجد بين السكونَين حركةٌ تُولِّد السكون في نفس الساكن. ومن الجائز أن يكون قد بنى ذلك على امتناع خلوّ القادر من الأخذ والترك[٣٦٦].

وهذان الأصلان قد بطلا، فيجب جواز أن يبقى ما كان فيه من السكون، وصحةُ تسكين أحدنا ما هو ساكن. يُبيّن هذا أن الشيء لا يمنع من مثله فيصح اجتماعهما. وعلى هذا، إذا تشبّث أحدنا بجسم، فلو لم يُسكّنه حالاً بعد حال، لكان مَن دونه في القدرة لا يتعذر عليه تحريكه. وهكذا إذا مدّ يده في الجوّ يُسكّنها، وإلا سقطت. ولو امتنع ما جوّزناه، لم يكن ليمتنع إلا لأحد مذهبَي أبي علي، وقد بطلا. فيجب القضاء بصحة ما يقوله أبو هاشم رحمه الله.

[فصل في أن الجسم الذي لا يقدر أحدنا على تحريكه يصح منه تسكينه]

قال رحمه الله:

الجسم الذي لا يقدر أحدنا على تحريكه هل يقدر على تسكينه مما قد اختلف فيه قول أبي هاشم. قال في الجامع إن ذلك لا يصح، وهذا ظاهر ما يجري لأبي القاسم[٣٦٧]. وحُكي عنه أنه رجع عما قاله في الجامع فجوّزه. ولما قال بالقول الأوّل، وكان عنده أن الممنوع من أضداد الشيء لا يكون ممنوعاً منه[٣٦٨]، قيّد فقال: متى كان محلّ المنع وما هو منع منه واحداً، فالممنوع من أضداد الشيء ممنوع منه، وإذا تغاير، لم يكن [ص ٥٩ ب] كذلك. فلهذا قلنا بأن الممنوع من تحريك الجبل ممنوع من تسكينه، لأن المحلّ

[٣٦٤] انظر ص ٢٨٤.
[٣٦٥] م: + بين.
[٣٦٦] انظر ص ٤٨٤.
[٣٦٧] راجع المسائل ١٩٩، إلا أن إسم أبي القاسم هناك غير مذكور.
[٣٦٨] انظر ص ٥١٥.

واحد. ويفارق ذلك منع الجبل إيّانا عن أن نكون في مكانه، لأنه لا يمنعنا من الكون في مكان آخر، لما كان محلّ المنع وما هو منع منه متغايراً.

والذي يذهب إليه أبو علي رحمه الله هو المنع من تسكين ما لا نقدر على تحريكه، حتى قال: «لا يصح أن نفعل فيه الاعتماد»، لأنه ذهب[٣٦٩] إلى تضادّ الاعتمادات كما منع من فعل السكون. والصحيح جوازه. والدليل عليه أن الاعتماد الذي هو سبب السكون حاصل، والمحلّ محتمِل، ولا مانع، فيجب وجود مسببه. ولا يصح أن يُجعَل ثقله مانعاً، لأن منعه هو بمُوجَبه الذي هو السكون[٣٧٠]، وليس بين هذَين السكونَين تنافٍ. وبمثل هذا نُجيز وجود الاعتماد فيه من جهة أحدنا. ويُبيّن هذا أن أحدنا يعتمد على ظهر الحمّال الذي يحمل الدقيق أو غيره، فيجد[٣٧١] مشقّةً ومدافعةً زائدةً، فلا بدّ من توليد اعتماده السكون فيه، وإن كان لا يقدر على تحريكه. وبعد فهذا الاعتماد الذي [م ٩٢ أ] يفعله ممنوع من توليده الحركة، فلا بدّ من توليده السكون، فصح جواز ما قلناه. وليس لأحد أن يقول: «فإذا عجز عن تحريكه، فهلا عجز عن تسكينه؟»، لأن في التحريك منعاً قد[٣٧٢] فقد في التسكين، وهو امتناع أن يجتمع مُوجَب الاعتمادَين، ولا يمتنع وجود السكونَين على ما تقدّم. ولأنه يجب أن يفعل بقَدْر ما في جميع أجزاء الجبل من الثقل وجزءاً زائداً إذا أراد تحريكه[٣٧٣]، وليس كذلك عند التسكين.

[فصل فيما هو القَدْر الذي يُسكّنه أحدنا من الجبل الذي يتعذر عليه تحريكه]

قال رحمه الله:

إذا صح تسكين ما لا يقدر[٣٧٤] على تحريكه، فالقَدْر الذي يُسكّنه ما هو؟ إذ لا يجوز أن يقال إن جميع الجبل يُسكَّن، وإلا لزم فيمن بَعُد عنه، إذا أراد قلع شيء من الحجارة، أن يحتاج إلى أن يفعل أزيد مما يفعله من الأكوان لو لم يكن هناك مُسكِّن، وخلافه معلوم. فيجب أن يقال: هو القَدْر المُسامِت لِيده إذا اعتمد بها، حتى يبلغ إلى آخِر تخوم الأرض، على ما قاله أبو إسحاق. وهو أولى مما قاله أبو هاشم رحمه الله إنه يُسكِّن القَدْر الذي لو انفصل، لقدر على تحريكه، لأن السبب الواحد قد صح توليده في المحالّ الكثيرة كالقدرة. وعلى هذا الوجه الذي أجزناه، لا يصح أن يُشنَّع فيقال: «فيلزم أن يبلغ اعتماده آخِر الأرض السابعة!»، لأنّا نقول: إن ثبت الاتّصال في الجميع فكذلك يجب، ولا يكون من الباب الذي ندّعي الضرورة في خلافه. وليس لأحد أن يقول: «فإذا تعذّر تحريك بعض الجبل من دون بعض، فهلا

[٣٦٩] ص: يذهب.
[٣٧٠] انظر ص ٢٧٠.
[٣٧١] أي الحمّال.
[٣٧٢] م: هو.
[٣٧٣] انظر ص ٢٧٩–٢٨٠.
[٣٧٤] أي أحدنا.

تعذّر مثله في التسكين؟»، وذلك لأنه بالالتزاق قد صار في حكم الشيء الواحد، فلو تحرّك بعضه مع سكون الباقي، لحصل تزائُل وافتراق. وإذا كان ساكناً، فسُكِّن بعضُه زيادةَ سكون دون غيره، فلا يحصل هذا المعنى المانع، فافترقت الحال فيهما.

[فصل في أن توالي الحركات جائز في كل جسم ثقيلاً كان أو خفيفاً]

قال رحمه الله:

مما يقرب من الكلام في تسكين الساكن الكلام في جواز أن يتحرك الجسم حركات متواليةً لا سكون فيها. فعندنا أن ذلك صحيح في جميع الأجسام. وقد فرق أبو القاسم بين الخفيف والثقيل، فقال إن الخفيف تصح حركته على هذا الحدّ، ومنعه في الثقيل[٣٧٥]. ولو قيل إن الأمر بالعكس من ذلك، لكان قريباً. فإنك، إذا رميتَ الخفيف، لم تجد سرعة حركته كسرعة حركة الثقيل، والمانع الذي في الجوّ يمنع الخفيف بأكثر من منعه الثقيل. ولا وجه يمكن الإشارة إليه يمنع من توالي الحركات في الثقيل، إذا كانت الأحوال سليمةً ولا عارِض في الجوّ. والذي لأجله يقع الفصل بين نزول الخفيف والثقيل هو الهواء الذي في الجوّ، وإلا فلولاه لكُنّا إذا أرسلنا حجراً وريشةً، ينزلان معاً، إلا أن الهواء مانع للخفيف من النزول، والثقيل يخرقه. هذا هو الصحيح في علّة ذلك عند شيوخنا رحمهم الله، وإن كان أبو هاشم قد استبعده[٣٧٦].

[فصل في أن القديم يصح منه تسكين الثقيل من دون قرار ولا علاقة]

قال رحمه الله:

يصح من القديم تعالى أن يُسكِّن الثقيل من دون قرار ولا علاقة، بأن يخترع فيه السكون فيقف. وعند أبي القاسم أن ذلك مُحال في المقدور، بل سكونه سكونٍ على قرار وسلسلة[٣٧٧]. والدليل على ما نقوله أن السكون غير محتاج إلى أكثر[٣٧٨] من المحلّ، لمثل ما تقدّم ذكره في الحركة، ومحلّه يحتمله لتحيُّزه، فلا وجه للحاجة إلى قرار، بل إذا فعل الله[٣٧٩] فيه السكون، [م ٩٢ ب] وقف كما يقف إذا فعله على قرار. هذا ما دام السكون زائداً على مُوجَب الثقل. وبعد فإذا قدر أحدنا على تسكين يده في الجوّ، فالقديم تعالى بذلك أحقّ، إذ لا يمكن في وقوفها[٣٨٠] أن تُجعَل العلّة فيه اتّصالها بنا، لأن الاتّصال ثابت في حال النوم، ولكنها تسقط

[٣٧٥] راجع المسائل ٢٠٠.

[٣٧٦] م: وإن كان أبو هاشم يستبعده.

[٣٧٧] راجع المسائل ١٩٥.

[٣٧٨] م: أزيد.

[٣٧٩] م: + تعالى.

[٣٨٠] أي وقوف يدنا في الجوّ.

للثقل الذي فيها. ولا أن يُجعَل[٣٨١] شرطاً فيقال هو مفقود في الله تعالى، لأنه إنما كان شرطاً فينا من حيث لا يفعل أحدنا الفعل إلا في محلّ قدرته[٣٨٢]، أو مُعدّىً[٣٨٣] بشرط الاتّصال. والقديم يخترع الأفعال اختراعاً. وبعد فقد صح تسكين الله تعالى للسماء[٣٨٤] والأرض ولا مكان لهما يستقرّان عليه، وإلا وجب أن لا تتناهى الأمكنة، فصار الوجود بخلاف ما قاله. ومتى قال: «فكان يلزم صحة مثله منا، لو صح[٣٨٥] منه تعالى»، فذلك باطل لأن أحدنا يفعل بآلة وسبب، والقديم تعالى قادر على الاختراع، فيصح منه ما يتعذر علينا.

[فصل في أن الله يصح منه إيجاد الحركة مختَرَعةً من دون سبب]

قال رحمه الله:

ويقرب من هذا امتناع أبي القاسم [ص ٦٠ أ] أيضاً من صحة تحريك الله[٣٨٦] الثقيل بلا جاذب ولا دافع، ومنع من صحة إيجاد الحركة مختَرَعةً من غير سبب[٣٨٧]. وهذا خطأ عظيم، لأنه يوجب عليه تعالى الحاجة إلى الأسباب، وهي تابعة للحاجة إلى القدرة، ويلزم أن لا يصح منه فعل الكتابة إلا بآلات[٣٨٨]. وبعد فالحركة وجودها مقصور[٣٨٩] على وجود المحلّ، فيجب صحة وجودها من دون ما ذكره. ولولا صحة إيجاد الله الحركة مختَرَعةً، لكان لا يصح منه فعل الكون في حال حدوث الجوهر، لأنه لا يقع إلا مختَرَعاً على ما تقدّم بيانه[٣٩٠]. وكل هذا يُبطِل[٣٩١] مذهبه.

[فصل في أن أحدنا يصح منه أن يُحرِّك جسماً باعتماده عليه من دون تحريك محلّ الاعتماد]

قال رحمه الله:

يصح منا أن نُحرِّك جسماً باعتمادنا عليه من دون تحريك[٣٩٢] محلّ الاعتماد. لكن[٣٩٣] هذا في أقلّ قليل الحركات، فأما إذا توالت، فلا بدّ من الحركة لأن المُماسّة شرط[٣٩٤]، وهي تبطل في الثاني إذا تحرّك عنه[٣٩٥]،

[٣٨١] أي هذا الاتّصال.
[٣٨٢] م: محلّ القُدرة.
[٣٨٣] ص: متعدّياً.
[٣٨٤] م: السماء.
[٣٨٥] م: + ذلك.
[٣٨٦] ص: + تعالى؛ م: الناس.
[٣٨٧] راجع المسائل ١٩٦.
[٣٨٨] أ: بالآلات.
[٣٨٩] م: فالحركة في وجودها مقصورة.
[٣٩٠] راجع ص ٢٦٧.
[٣٩١] أ: مُبطِل.
[٣٩٢] أ: تحرُّك.
[٣٩٣] م: إلا أن.
[٣٩٤] انظر ص ٢٥٤ و ٢٦٧.
[٣٩٥] أي إذا تحرّك الجسم عن محلّ الاعتماد.

فلا بدّ من أن يتحرّك[٢٩٦] إليه ليثبت شرطه. هذا هو[٢٩٧] قول أبي هاشم، وهو الصحيح. وبناه على أن الذي يُولِّد في الغير هو الاعتماد. ومنع أبو علي رحمه الله أن يتحرك[٢٩٨] حركةً واحدةً إلا بعد حركة[٢٩٩] محلّ الاعتماد. وبناه على أن المُولِّد في الغير هو الحركة، أو يقول: «لا بدّ منها عند التوليد، وإن كان المُولِّد هو الاعتماد».

والذي يدلّ على صحة ما نقوله أنه، لو جُعِل تحرُّك محلّ الاعتماد شرطاً في توليده[٤٠٠] الحركة[٤٠١]، لوجب في حال حصول الاعتماد ثبوت الحركة، فإن هذا[٤٠٢] واجب فيما هو شرط في التوليد. ومعلوم أن محلّ الاعتماد لا يتحرك إلا بعد تحرُّك ما ماسّه، فينتقل إلى مكانه. وحركة ما ماسّه إنما تحصل عن الاعتماد في الثاني، وحالَ حصولها يجوز أن يُعدَم الاعتماد بأن يكون مجتلَباً. فكيف يحتاج إليها؟

وبعد فلو خلق الله تعالى صفيحةً من أجزاء لا تتجزّى في الجوّ ولا ثقل فيها، وخلق جبلاً فوقها، لكان يهوي الجبل لا محالة. ولو كان الأمر بخلاف ما نقوله، لكان الجبل لا يتحرك إلا بتحرُّك هذه الصفيحة حتى يحصل في مكانها، وهي لا تتحرك إلا بعد حركة الجبل، فيقتضي أن لا يتحرك واحد منهما [م ٩٣ أ] وأن يقفا، وذلك باطل.

فأما[٤٠٣] الذي بنى أبو علي رحمه الله كلامه عليه، فمما لا نُسلِّمه له، بل الدلالة قد قامت على خلافه.

[فصل في أن أحدنا إنما يصح منه حمل الثقيل وتحريكه بأن يفعل في كل جزء منه بعدد ما في جميعه من الثقل وجزءاً زائداً]

قال رحمه الله:

يحتاج أحدنا، في حمل الثقيل وتحريكه، إلى أن يفعل في كل جزء منه بقَدْر ما في جميعه من الثقل وجزءاً زائداً. هذا قول أبي إسحاق وقاضي القضاة رحمه[٤٠٤] الله. فإذا كان في المحمول عشرة أجزاء من الثقل، يحتاج أن[٤٠٥] يفعل في كل جزء منه إحدى عشرة حركةً. ويجب أن يكون الحال في تسكين الثقيل المنحدر مثل ذلك. وقد أبى أبو هاشم رحمه الله هذه الزيادة فقال: «يكفي أن يجعل[٤٠٦] في كل جزء بعدد ما في جميعه». وأبو علي رحمه الله، لما لم يجعل الثقل معنىً ورجع به إلى ذات الجوهر[٤٠٧]، أوجب

[٢٩٦] م: يُحرِّك.
[٢٩٧] م: – هو.
[٢٩٨] أي الجسم.
[٢٩٩] م: بعد أن يتحرك.
[٤٠٠] ص: توليد.
[٤٠١] أ: للحركة.
[٤٠٢] أي مقارنة الشرط للسبب.
[٤٠٣] م: وأما.
[٤٠٤] كذا.
[٤٠٥] ص: إلى أن.
[٤٠٦] كذا، ولعل الصواب: يفعل.
[٤٠٧] انظر ص ٣١٤.

أن يفعل في كل جزء بعدد أجزاء المحمول كلها، فصار قوله في نفس المحمول مثل قول أبي هاشم في المعاني التي فيه.

والصحيح ما قدّمناه، لأن الثقل الحاصل في جميع الأجزاء يصير كأنه موجود في هذا الجزء الواحد لمكان الاتّصال. فإذا فعلنا في كل جزء عشرة أجزاء من الحركة وقابل ما فيه من الثقل، فلا يكون وجود التحريك والحمل أولى من أن لا يوجدا، ويصير كالقادرَين المتساويَين القدرة إذا تجاذبا حبلاً، فكما أنه إنما يصير الحبل إلى جهة أحد الجاذبَين بزيادة فعل، فكذلك هذا الثقيل يصير محمولاً بزيادة فعل.

ولا شُبهة في أنه لا يتأتّى حمله بجزء واحد من الحركة، وإلا فكان لا يثبت تفاضُل بين القادرين في تحريك الثقيل من الأجسام. وهكذا لو كفى جزآن، لصح فيمن يقدر بقدرتَين أن يتأتّى منه تحريك هذه الأجسام الثقيلة. فلا بدّ إذاً مما ذكرناه.

[فصل فيما هو الحال إذا كان التحريك منفرداً عن الحمل]

قال رحمه الله:

متى كان التحريك منفرداً عن الحمل، لم يحتج[٤٠٨] فيه إلى ما يحتاج إليه في الحمل. فلهذا يصح من أحدنا تحريك حجر الرحا، وإن لم يتمكن من حمله ونقله، لما كانت الأرض تُعين على التحريك دون الحمل. ومتى زال هذا المعنى، احتيج إلى الزيادة. وبعد فإنه يحصل في الحمل وهيٌ لمحالّ القدرة وتفريق، فلا يمكنه أن يستمرّ على ذلك.

[فصل فيما يُحتاج إليه من الزيادة في الفكّ والتمانُع]

قال رحمه الله:

فأما فكّ بعض عن بعض، فإنه يحتاج فيه إلى أزيد مما يحتاج في حمله، ولأجل هذا يتمكن من حمل ما لا يمكنه فكّه. ولكن القَدْر الذي يحتاج إليه في التفكيك غير محصور بعدد.

فأما المتمانعان، فمعلوم أن الزيادة اليسيرة من أحدهما تكفي في حصول الجسم في جانبه، ولا يحتاج إلى زيادات كثيرة. وهذا حكم معلوم، ويبقى القول في هل يمكن بيان علّة سليمة فيه أم لا؟ ولعل الوجه أن الثقيل، بما قد حصل من تجاذُب القادرَين، صار كأنه لا ثقل فيه، فيكفي اليسير من هذه الزيادة.

[٤٠٨] أي المرء.

[فصل في أن الجسم إذا تحرّك، تحرّك الكل من أجزائه ما ظهر منها وما بطن]

قال رحمه الله:

اعلم أنّا إذا حرّكنا جسماً كالحجر أو غيره، فكل أجزائه يتحرك، خلافاً لِما قاله أبو القاسم إنه «إذا حُرِّك، لا يتحرك إلا الصفيحة العليا منه دون ما بطن»[٤٠٩]. وذلك لأن الكل من أجزائه يحصل في جهة سوى ما كانت فيه، لولا ذلك لكان يصح أن نشاهد تلك الأجزاء الباطنة في المكان الأوّل، [م ٩٣ ب] وإذا كان هذا ممتنعاً يثبت أن الجميع متحرك.

وبعد فكان لا يصح – والذي يُحرّكه هو الصفيحة العليا – أن يقع فصل بين تحريك الزقّ إذا مُلئ ريحاً وتحريكه إذا مُلئ زئبقاً، لأن في الحالَين لا يُحرِّك إلا الصفيحة العليا، وقد عُرِف فساده. ولا يجب أن يصير الزئبق مانعاً لأنه كالمنفصل عنه. وإذا كان غير فاعل للحركة[٤١٠] في الزئبق، فكيف يصير شاقّاً عليه؟ [ص ٦٠ ب] ونحن قد أوجبنا ثبوت المشقّة في تحريك الثقيل لأنه يحتاج أن يفعل في جميعه. فإذا منع هو من ذلك، فما وجه المشقّة؟

وبعد فكان يجب، والصفيحة الأولى هي التي تتحرك والباقي بحاله، أن يحصل هناك افتراق، لأن أحد الجسمَين إذا تحرّك وبقي الآخر ساكناً فهذا حالهما، على ما نعلم من حال عمود من حديد، لو شُدّ بشجرة وهو في جِراب، وأمكن تحريك الجِراب دون العمود، فلا بدّ من مُزايلة. ويفارق هذا ما جوّزناه في الرمح إذا حُرِّك أعلاه وأسفله ساكن، وكما نقول في قُطب الرحا وقُطرها[٤١١]، لأنه ليس يقع هناك افتراق في الكل بل يحصل انفصال في بعض واتّصال في بعض[٤١٢]. وما قالوه هو مفارقة الصفيحة العليا بكمالها لِما يليها، فصار كصفيحتَين تحرّكت إحداهما وسكنت الأخرى، أو كجوهرَين حصلا كذلك.

وقد قال أبو هاشم رحمه الله إن هذا القول يقتضي في أحدنا، إذا طلى على نفسه الدهن وانتقل من بلد إلى بلد، أن لا يكون متحركاً بل يوصف الدهن بذلك، فكان لا يجد مشقّةً وتعباً! وهذا مما لا يمكن ارتكابه، فإن حركة الدهن تابعة لحركته في نفسه كما أن حركة القُطر من الرحا تتبع حركة القُطب، لأن الماء يقع أوّلاً على مسمار الرُحا ثم يتحرك القُطر بحركاته. وحالته بخلاف الدواليب، لأن الماء يقع على ظواهرها فتتحرك، ثم تتحرك باطنها على وجه التبع.

وقد بنى أبو القاسم رحمه الله على قوله إن المتحرك لا يتحرك إلا في مكان، وجعل المكان ما أحاط بغيره[٤١٣]. فلما قال بذلك، زعم أن الذي فارق ما أحاط به هو الصفيحة العليا، لمفارقتها الهواء المُحيط

[٤٠٩] راجع المسائل ١٨٠.
[٤١٠] م: الحركة.
[٤١١] راجع ص ٩٥-٩٦.
[٤١٢] ص: اتّصال في بعض وانفصال في بعض.
[٤١٣] انظر ص ٢٧٣ و ٢٧٤.

بها، دون الأجزاء الباطنة، من حيث أنها لم تُفارِق ما أحاط بها بل هي بحالها. ونحن لا نقول في المتحرك إنه المُفارِق لِما أحاط به، بل نعني به أنه الكائن في جهة عقيب كونه في غيرها[٤١٤]، فيبطل ما بني عليه. وأما من جهة الإسم، فمعلوم أن أهل اللغة يُسمّون الطائر متحركاً في الجوّ، وإن لم يعتقدوا هناك هواءً هو مكان له. فليست حقيقته إلا ما قلناه.

[فصل في نفس المسألة]

قال رحمه الله:

وقد بنى على هذه الجملة أبو القاسم أن الصفيحة العليا من الجسم متحركة واحدة[٤١٥]. وهذا خطأ من جهة العبارة، وإلا فإذا وُجد في كل جزء منه حركة فهو متحرك، كما يقال مثله في الأسود. ويُبيّن هذا أن كل جزء منه حصل في جهة عقيب كونه في غيرها، وهذا هو معنى المتحرك، فكيف يكون متحركاً واحداً؟

[فصل في أن القادرَين إذا تعاونا على تحريك جسم، كل واحد منهما مُحرِّكه]

قال رحمه الله:

ومما يقارب ذلك قوله في القادرَين، إذا تعاونا على حمل جسم[٤١٦]، إنهما مُحرِّك واحد، وما فعلاه حركة واحدة[٤١٧]. وأدّاه هذا إلى امتناع وجود المثلَين في محلّ واحد[٤١٨]. وهذا يصح أن يقع الخلاف فيه من جهة المعنى ومن جهة العبارة. فإن منع من إيجاب فعل كل واحد من القادرَين كون الجوهر كائناً، وعلّق ذلك باجتماع فعلَيهما، [م ٩٤ أ] فهو مُخالِف للمعنى، والكلام في فساده ظاهر. فإن قال إنهما[٤١٩] غير متماثلَين، فقد سبق القول في ذلك[٤٢٠]. وإذا سلّم ما ذكرناه ثم سمّى الكل حركةً واحدةً، فهو خلاف في عبارة. والمعلوم من حال أهل اللغة أنهم يصفون كل جزء من هذه الأجزاء حركةً، كما يُسمّون كل جزء من السواد سواداً، ولا يعتبرون اقتران غيره. ويفارق حالهما حال الإنسان لأنه عبارة عن مجموع أجزاء من الجواهر، وهكذا كل ما شابهه.

[٤١٤] ص: في جهة أخرى.

[٤١٥] راجع المسائل ١٨٧.

[٤١٦] م: خشبة.

[٤١٧] راجع المسائل ٢٠٨.

[٤١٨] كذا، وقال أبو رشيد على العكس: «والذي أدّاه إلى ذلك ما يقول إن الحركتَين لا يجوز أن يجتمعا في محلّ واحد».

[٤١٩] أي الفعلَين.

[٤٢٠] وهو أن الكونَين إذا اختصّا بجهة واحدة فهما متماثلان، راجع ص ٢٥٥-٢٥٧.

[فصل في إثبات سكون الأرض والسماء]

قال رحمه الله:

وقد أنكرت الثنوية سكون الأرض، وزعمت أنها تتحرك وتهوي أبداً. وعندنا أنها ساكنة واقفة. ودليل ذلك أنها لو كانت تنزل أبداً، لَماَ صح وصول الخفيف إليها قط، فكُنّا إذا رمينا ريشةً من فوق، لا يصح تلاقيها لوجه الأرض، لأن حركة الثقيل أشدّ إيصالاً وأسرع من حركة الخفيف. وكان يلزم مثله في سهم رميناه إلى فوق أن لا يعود إلى الأرض لمثل ذلك. وعلى هذه القضية يجب في الريشة المطروحة في صندوق نازل[٤٢١] من عالٍ أن لا تصل إلى قراره، لأن الصندوق أثقل من الريشة، فلا يمكنهم مناقضتنا بذلك. وبعد فكان يجب أن يتعذر علينا التصرُّف على وجه الأرض، لأن حال أحدنا كان يصير كمن أُجلِس في صندوق وأُرسِل به من شاهق عالٍ، ومن كان بهذه الصفة يتعذر عليه التصرُّف. فهكذا يجب لو كانت الأرض تتحركِ. وكذلك فكان يجب أن نتبيّن من المشقّة، لكوننا متحركين في خلاف جهة حركة الأرض، ما يجده راكب السفينة إذا سار في غير جهة سيرها.

وبعد فكان لا يصح الوثوب من مكان إلى مكان، لأنه إنما يتأتّى هذا الفعل على قرار ساكن.

وإنما أتى القوم في ذلك من حيث اعتقدوا استحالة وقوف الثقيل لا بعمد وعلاقة، وكان ذلك مفقوداً في الأرض، فأوجبوا حركتها. وهذا قد بطل فيما تقدّم[٤٢٢]. وهذه الجملة تُورَد على من جعل حركتها مستمرّةً دائمةً. فأما إذا قال بثبوت سكنات خلال تلك الحركات، فالأولى التعلُّق بقول الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ [٣٥/ ٤١]، فنصّ على سكونهما ونفى الزوال عنهما.

وفي هذه الآية دليل سكون السماء أيضاً، وإن كان ما قدّمناه يصح فيها كما يصح في سكون الأرض إذا قيل بدوام حركتها. والأقرب في سكون السماء أن لا يكون هناك عمد أيضاً، لا[٤٢٣] أن يثبت[٤٢٤] ونحن لا نراه، كما قال بعضهم.

وكما دلّ ما ذكرناه على أن الأرض لا تنزل، فقد دلّ [ص ٦١ أ] على أن التصرُّف والاستقرار كانا لا يثبتان لو كانت تتحرك صعداً؛ فتنتفي الحركة عنها من كل وجه.

[٤٢١] م: فأُرسِل.

[٤٢٢] راجع ص ٢٧٧-٢٧٨.

[٤٢٣] أ: ولا.

[٤٢٤] أي ذلك العمد المزعوم.

[فصل في كيفية تسكين الله الأرض]

قال رحمه الله:

الأولى في سكون الأرض أن يُسكِّن الله الصفائح التي هي تحت القرار على وجه لا يخرقها ثقلُ ما فوقها، لأن وجه الأرض لو كان ساكناً، لامتنع حفر الآبار والأنهار، من حيث كان مُراد القديم تعالى بالوجود أحقّ. ولسنا نمنع من سكون ظاهر الأرض، ولكِنّا نقول: لا يجوز أن يكون سكونه كسكون القرار. ومن الجائز أن يكون السكون الذي في وجه الأرض دون ما نقدر عليه، وإن حدث حالاً فحالاً، فلهذا يتأتّى منا الحفر وغيره. ويجوز أن يكون سكونه باقياً، ولا يثبت له حظّ المنع. [م ٩٤ ب] فكل هذا يجوز، والله أعلم.

[فصل في علّة سكون الأرض]

قال رحمه الله:

اعلم أن الكلام في علّة سكون الأرض لا يعدو من وجهَين، أحدهما ما اتّفق عليه الشيوخ رحمهم الله من تسكين الله تعالى إيّاها حالاً بعد حال، قَدْراً يُوفي على ما فيها من الثقل. وهذا الوجه ظاهر. فأما الوجه الثاني، فهو ما اختصّ به أبو هاشم من جواز اختصاص نصف كُرة الأرض باعتماد صعداً، والنصف الفوقاني باعتماد سفلاً، فيتكافى الاعتمادان وتقف الأرض، كما يقف الجسم الذي يتجاذبه قادران، وكالوتر الذي يقف عند تجاذُب طرفَي القوس له. فصار أبو هاشم، كما ذهب مذهب غيره في الوجه الأوّل، زاد هذه الزيادة.

ولا يتهيّأ لأبي علي رحمه الله أن يقول بهذا، لأن عنده أن الثقل راجع إلى ذات الجوهر، وأنه لا يُولِّد وأن[٤٢٥] المُولِّد هو الحركة، ولأنه يذهب إلى أنه تعالى لا يفعل بسبب[٤٢٦]. فصارت هذه المذاهب مُوجِبةً عليه أن لا يتطلب سبباً لوقوف الأرض، لأنها قد حلّت محلّ الجسم الخفيف. فإن[٤٢٧] لم يكن هناك معنى يُولِّد وهو الثقل، ولم يصح أن يفعل الله تعالى بسبب، فما الوجه في أن تحتاج إلى تسكين الله إيّاها حالاً فحالاً سكوناً يُوفي على مُوجَب الاعتماد من الحركة؟

فإن قال قائل: «فهل بين المذهبَين فرق إلا من حيث أن أبا علي جعل السكون مبتدأً، وأبا هاشم جعله متولداً؟ لأن على هذه الطريقة الثانية، لا بدّ من أن تقولوا إن اعتماد النصف التحتاني يُولِّد في النصف الفوقاني اعتماداً مثله وسكوناً إذا كان ممنوعاً من توليده الحركة، وكذلك النصف[٤٢٨] الفوقاني يُولِّد في

٤٢٥ ص: وإنما.

٤٢٦ انظر ص ٣٤٣.

٤٢٧ ص: وإن.

٤٢٨ كذا، والصحيح: اعتماد النصف.

التحتاني مثل اللازم[٤٢٩] والسكون. ويكون حالهما أبداً كذلك، لأن ما يوجب ذلك في وقت يوجبه في سائر الأوقات. فإذا كان هذا هو الصحيح عندكم في توليد الاعتماد، فقد عادت الحال إلى حدوث السكون حالاً بعد حال في كلا نصفَي الأرض، ولا تقع التفرقة إلا من حيث التوليد والابتداء»، قيل له: إن على هذا المذهب إنما تقف الأرض لتقاوُم الاعتمادَين، وإن تبعهما السكون، حتى لو قُدِّر أنهما لا يُولِّدان السكون، لوقفت الأرض، على ما نقوله في تجاذُب الحبل إن وقوفه لأجل المجاذبة لا للسكون، وإن كان لا بدّ من وقوفه. فتثبت التفرقة بين المذهبَين من هذا الوجه، على ما نختاره من المذهب في توليد الاعتماد. فأما أبو هاشم رحمه الله، فإنه يقول: «إذا امتنع التحريك في النصف الفوقاني، امتنع تسكينه أيضاً»، على قوله في أجزاء الجبل إنه إذا لم يصح تحريكها لم يصح تسكينها[٤٣٠]. فالفرق على مذهبه يظهر.

ولا يصح الاعتراض على هذه العلّة بأن يقال: «إن ما يختصّ باعتماد صعداً لا بدّ فيه من رقّة ولطافة كالنار، وما هذا سبيله لا يصح أن يصير مانعاً من نزول الثقيل فيه، بل يخرقه وينزل فيه، إلا إذا جُمع في ظرف صُلب كالزقّ المنفوخ فيه الريح»، وذلك لأن الرقيق لا يمتنع أن يُصلّبه الله تعالى بحيث يمنع الثقيل من النفوذ فيه وخرقه، على ما نعلم من حال الرياح أنها تتصلب عند الهبوب[٤٣١] الشديد مع رقّتها، حتى تقلع الصخور والأشجار العظام. وعلى هذا الوجه تصلّب[٤٣٢] عند اجتماعه في الزقّ، فيمكن الراكب ركوبه. فإذا كان هذا صحيحاً وهناك زقّ، لم يمتنع[٤٣٣] أن يوصف [م ٩٥ أ] الله تعالى بالقدرة على تصليبه من دون زقّ. وإنما يكون هذا التصليب بإيجاد تأليف توجد في أحد محلَّيه رطوبةٌ وفي الآخر يبوسةٌ، وإن كان الأقرب أن يبوسته أغلب. وعلى ما قدّمناه، تحصل الصلابة في أجسام الملائكة والجنّ مع الرقّة.

ولسنا نجعل النصف التحتاني مكاناً للفوقاني، فيقال: «فيجب، على قول أبي هاشم في المكان أن يكون أكبر من المتمكن[٤٣٤]، أن يلزم كون النصف التحتاني أعظم»، لأنه لا يجعله مكاناً له[٤٣٥] في الحقيقة، والذي جرى في كلامه «نصف كُرة الأرض»، فكان الاعتبار عنده بالاعتمادَين المختلفَين، لا غير.

ولا يمكن أن يقال: «فلو حصل في جانب من الأرض خلق كثير، لوجب هُويّ الأرض»، لأنه، إذا حصل ما قاله، زاد الله تعالى في صلابة ذلك المكان، لأنه قد جعل الأرض قراراً وموضعاً لأرزاق العباد، فلا بدّ من جهة العادة أن يزيد في تصْليبه. فإن قال: «فهَبْ أن كل واحدة من كُرتَي[٤٣٦] الأرض حكمها ما ذكرتم،

[٤٢٩] يعني الاعتماد اللازم سفلاً وهو الثقل عند أبي هاشم.

[٤٣٠] انظر ص ٢٧٥.

[٤٣١] م: هبوبها.

[٤٣٢] أي الرقيق.

[٤٣٣] أ: يمنع.

[٤٣٤] انظر ص ٨٥.

[٤٣٥] ص: – له.

[٤٣٦] كذا! والصحيح: نصفَي.

فما الذي يوجب وقوفها؟»، قيل[٤٣٧]: لأن هذَين الاعتمادَين إذا تقابلا، لم يكن أحدهما بالتوليد أحقّ من صاحبه، فلا يُولِّدان الحركة وتقف الأرض.

وعلى هذه الجملة نقول في سكون الأرض. [ص ٦١ ب]

[فصل في نفس المسألة]

قال رحمه الله:

قد ذهب القائلون بسكون الأرض كل مذهب في علّة سكونها. فقال بعضهم: «إنما سكنت لأن الفلك يجذبها من جميع جهاتها[٤٣٨] جذباً معتدلاً، فتصير كما لو قدّرنا بيتاً بُني من حجر المغناطيس وجُعِل في وسطه صنم من حديد، لوقف من حيث يجذبه الحجر جذباً باستواء إذا كان بُعده إلى الجهات بُعداً واحداً». وفيهم من قال: «بل يدفعها الفلك دفعاً باعتدال فتقف، كالريشة الواقفة في وسط قنّينة فيها ماء إذا كانت تدور القنّينة».

والأصل في إبطال هذا التعليل أن الفلك على الحدّ الذي يُثبتونه[٤٣٩] مما لا سبيل إليه، فكيف يُبتنى سكون الأرض عليه؟ هذا وعلى كلا القولَين يلزم تعذُّر التصرُّف علينا، لأن الفلك كما يجذب الأرض يلزم جذبه لنا أيضاً، وكذلك إن كان يدفعها يلزم أن يدفعنا أيضاً باعتدال، فيصير كالريح العاصف إذا جذبتنا أو دفعتنا. ولا يمكن أن يقال: «إنه يجذب الأرض ولا يجذبنا»، لأن ما[٤٤٠] من حقّه أن يجذب الأرض بأسرها يوجب[٤٤١] جذبنا ونحن دونها. وبعد فكان يلزم أن لا يتراجع الحجر الذي نرميه، بأن يجذبه الفلك أو يدفعه، وإذا طفر أحدنا أن[٤٤٢] لا يعود إلى قرار الأرض للعلّة التي ذكروها. وكل ذلك باطل.

وقال بعضهم: «بل العلّة في وقوفها أنها واقعة في وسط الفلك، وهو مرتفع من سائر جهاته. ومن شأنها أن تتحرك إلى مركز الفلك بطبعها، فإذا حصلت فيه لم يجز أن تتجاوزه، لأنها تتحرك إليه ولا تتحرك عنه». وهذا مع أنه دعوى لا تُعقَل، فكيف لا تتحرك هذه الأرض مع ثقلها إذا انتهت إلى المركز، وما الذي يمنع ثقلها من التوليد؟ ويلزمهم في أحدنا، لو انتهى إلى ذلك المركز، أن لا يصح منه أن يتحرك، وقد عُرِف فساده. وقد قال أبو القاسم[٤٤٣]، وإلى ذلك ذهب أكثر الأوائل: «إن العلّة في وقوفها وقوعها في وسط الفلك، وارتفاعُ الفلك من جميع الجهات. وإنه، لما ثبت أن الأرض كُريّة الشكل[٤٤٤]، لم يمتنع أن[٤٤٥] يكون هاهنا أقوام تُلاقي أقدامُنا أقدامهم، وهم أيضاً يشاهدون السماء فوقهم [م ٩٥ ب] والأرض تحتهم، والفلك مُحيط

[٤٣٧] م: + له.
[٤٣٨] م: جوانبها.
[٤٣٩] ص: أثبتوه.
[٤٤٠] ص، م: – ما.
[٤٤١] كذا، والصحيح على الأرجح: يجب.
[٤٤٢] أ، ص: – أن.
[٤٤٣] راجع المسائل ١٩٢–١٩٣.
[٤٤٤] انظر ص ٣٠٥.
[٤٤٥] م: من أن.

بهم ومرتفع عليهم كما أنه كذلك فينا. فلو تحرّكت بالإضافة إلينا سفلاً، لكانت قد تحرّكت إليهم[٤٤٦] صعداً، ولا يجوز في الثقيل تحرُّكه صعداً». قالوا: «وإذا كان كذلك، لم يكن لنا أن نقول لهم "إنكم تحتنا" لأن لهم أن يقولوا مثل ذلك لنا، من حيث كانوا فوق الأرض وتحت الفلك كما أنّا كذلك».

واعلم أن في هذا الوجه الذي ذكروه تناقُضاً، لأن ارتفاع الشيء على غيره من جميع الجهات يمنع من إحاطته به، وإحاطته به تمنع من أنه مرتفع عليه، لأن إحاطته به تقتضي مجاورته له من كل جهة. ومن جملة الجهات جهة السفل، وما يكون أسفل من غيره لا يكون مرتفعاً عليه. ثم يلزمهم، على قولهم، أنّا لو حفرنا حفرةً نافذةً في الأرض واطّلعنا[٤٤٧] فيها، أن نرى هناك السماء والكواكب كأنها تحتنا، وهي في الحقيقة عندهم[٤٤٨] فوقنا، فيقتضي تعلُّق الإدراك بالشيء لا على ما هو به. ولا يمكنهم أن يقولوا: «إن الشيء إنما يكون فوق وتحت بالإضافة، وإلا فالكل بهذا الوصف»، لأن هذا يُزيل الثقة بالمُشاهَدات ويوجب أن لا تكون الكواكب مرتفعةً على ما نشاهده.

وقد قال أبو هاشم رحمه الله: لو بلغ أحدنا إلى ذلك المركز، لكان يجب أن يرى نفسه مُنكَّسةً[٤٤٩] مستقيمةً، لأنه ينظر إلى سمت رأسه فيراه تحت الفلك، وإلى سمت رجله فيراه فوق الفلك والفلك تحته، وهو في الحقيقة فوقه. فيلزم من حيث يرى رأسه أن يكون مستقيماً، ومن حيث يرى الفلك تحته أن يكون مُنكَّساً، وقد عرفنا فساد ذلك. ويلزم، لو فعلنا في الأرض خرقاً وأرسلنا فيه حجراً، أن يقف ولا يذهب، مع أن ما فيه من الثقل مُوجِبٌ للهُوِيّ. ويلزم أن يوجد في أحدنا اعتماد بصفة جنسَين مختلفَين، بأن يكون بالإضافة إليهم صعداً وإلينا سفلاً، وكذلك الحال فيهم. ومعلوم أن أحد الاعتمادَين لا يلزم إلا مع اليُبس، والآخر لا يلزم إلا مع الرطوبة، فيلزم أن يكون في كل جزء منا رطوبة ويبوسة، وكذلك في كل جزء منهم.

وقد جعل النظّام علّة سكونها أنها لم تجد مكاناً تتحرك فيه. وكان عنده أن المتحرك لا يتحرك إلا في مكان، وهذا قد مضى إفسادنا له[٤٥٠].

والعامّة تذهب إلى أن[٤٥١] وقوفها على ظهر حيوان. إلا أن ذلك الحيوان لا بدّ له من مكان ساكن تحته يُقلّه، وكلامنا في سكون أجزاء الأمكنة. وقريب من هذا أن يقال إنها وقفت لعمد، إلا أن ذلك العمد لا بدّ من تسكينه بحيث لا يخرقه ثقل الأرض. فلِمَ لا يجوز أن يُسكِّن الله تعالى نفس الأرض ويستغني عن العمد؟ وإن وقف العمد بعمد آخر، تسلسل.

فإن قيل: «أيصح أن يُجعَل سبب سكونها أن الله تعالى يخلق في كل حال صفيحةً تحت الأرض، فتمتنع الأرض من الحركة؟ لأنه لا تجوز حركة الأرض إلا بعد حركتها، وهي لا تتحرك حال الحدوث بل تتحرك

[٤٤٦] أي بالإضافة إليهم.
[٤٤٧] ص: فاطّلعنا.
[٤٤٨] أ: عندهم في الحقيقة.
[٤٤٩] ص: متنكسةً.
[٤٥٠] راجع ص ٢٧٣.
[٤٥١] أ: – أن.

في الثاني، وفي الوقت الثاني يخلق صفيحةً أخرى مثل الأولى، فيتّصل السكون بها»، قيل له: لا بدّ من أن يخلق [ص ٦٢ أ] في تلك الصفيحة من السكنات أكثر مما يتولد عن ثقل الأرض من الحركة، وإلا كان مُوجَب الثقل بأن تصير الأرض في مكانها أولى من حصول الصفيحة بحيث هي، لأنه مُوجَب فالمبتدأ[٤٥٢] لا بدّ من أن يزيد عليه حتى يصح وجوده. يُبيّن هذا أن المنع لو رجع إلى ذات الصفيحة وصفاتها، لم يفترق الحال بين حدوثها وبقائها فكان يصح، لو نُقلت من وسط العالَم صفيحة، أن تمتنع الأرض من الهُوي، [م ٩٦ أ] وذلك باطل. وإذا لم يكن بدّ من خلق السكنات الكثيرة في تلك الصفيحة، فلا فائدة في خلق[٤٥٣] الصفيحة بل يخلق تلك السكنات – التي تُكافي مُوجَب اعتماد الأرض وتُوفي عليه – في نفس الأرض، فتقف. ويعود الأمر إلى ما تقدّم، وفيه نظر.

[فصل في نفس المسألة]

قال رحمه الله:

ليس يصح أن يقال إن الأرض خفيفة، على ما حُكي عن أبي القاسم استدلالاً بقوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِم ﴾ [٢١/ ٣١]، «فأثبت الجبال مُؤثِّرةً في وقوف الأرض، وهي بأن تُعينها على النزول أولى لولا أنها خفيفة»[٤٥٤]. وذلك لأن الذي يظهر لنا من صفائح الأرض يقتضي فيها الثقل العظيم. وقد يجوز أن يكون خلق الله تعالى الجبال على ما ذكره[٤٥٥] في مواضع خفيفة منها. فأما وجه سكون الأرض بها، فبيّن على ما جوّزه أبو هاشم رحمه الله في علّة سكونها، لأنّا إذا قلنا إن نصف الأرض الفوقاني يختصّ باعتماد سفلاً، والنصف التحتاني باعتماد علوّاً، فغير ممتنع، لولا الجبال، أن يغلب اعتمادُ السفلي[٤٥٦] اعتمادَ الفوقاني، فيقع في الأرض اضطراب. ويصير للرواسي، والحال هذه، تأثيرٌ في الوقوف[٤٥٧].

[٤٥٢] ص: والمبتدأ.
[٤٥٣] م: في تلك.
[٤٥٤] لم يُذكَر في المسائل هذا الاستدلال.
[٤٥٥] م: ذكروه.
[٤٥٦] أي النصف التحتاني.
[٤٥٧] م: في وقوف الأرض.

القول في التأليف

[فصل في إثبات التأليف]

قال رحمه الله:

أوّل من أثبت التأليف معنىً يحلّ محلَّين أبو الهذيل[1]، وتبعه على ذلك شيوخنا البصريون. وأنكره باقي الناس[2].

ودليل إثباته أن في الأجسام ما يتصعب علينا فكُّه، فلا بدّ من وجه يؤثّر في المنع. فإذا لم يصح أن يكون لشيء من أحواله، ولا صح أن يكون بالفاعل لِما قد مضى من قبل[3]، لم يكن بدّ من معنى. ولا يصح أن يكون المعنى هو المجاورة، لأنّا نقدر على نقل هذا الجسم من مكان إلى غيره، وإبطال كل ما فيه من المجاورات، ولا نقدر على فكّ بعضه عن[4] بعض. وبهذا نعلم أن المعنى المانع لا يكون نفس النقل، لأنه إذا لم يختصّ الجميع فكيف يختصّ البعض؟ فلا بدّ من معنى زائد نحتاج إلى إبطاله عند تفكيك البعض عن البعض، ولا نحتاج إلى إبطاله في الجميع عند نقله.

وذلك المعنى إن حلّ في[5] أحد المحلَّين، لزم أن لا يمتنع الفعل لأجله في المحلّ الآخر، لأن ما لم يكن حالّاً في محلّ ولا كان في حكم الحالّ فيه، لم يصح أن يصير مانعاً من الفعل فيه. ولا يلزم على ذلك امتناع الإرادة والكراهة للشيء الواحد وإن تغاير محلّاهما، لأنهما من حيث أوجبتا صفتَين ضدَّين للجملة، صارتا كأن محلّهما واحد، وإن كان في التحقيق قد تغاير محلّهما[6]. وكذلك الجسم الثقيل إذا وُضِع على

[1] م: + رحمه الله.
[2] ومنهم أبو القاسم، راجع المسائل ٢١٩.
[3] وهذا في إثبات الكون، راجع ص ٢٤٢-٢٤٥.
[4] م: من.
[5] ص: - في.
[6] انظر ص ٥٢٥ و ٥٤٨.

جسم خفيف فتعذّر تحريكه، فهو لأن ثقل الثقيل قد صار في حكم الموجود فيه من حيث أنه في جهته، ولهذا يتبيّن أحدنا ثقل الحجر في يده إذا وضعه عليها. أو نقول إنه تتولد منه اعتمادات كثيرة فيه، فامتنع تحريكه لأجل ذلك. وهكذا فالملتزق إذا لم يصح تحريك بعضه دون بعض، فهو لأجل أن الالتزاق قد صيّره في حكم الشيء الواحد. فيجب أن يكون هذا المعنى حالاً في محلّين[٧].

وبعد فلولا أن وجوده كما ذكرنا في المحلّين، لحلّ محلّ الاعتماد لأنه، لما كان وجوده في محلّ واحد، كما[٨] يمنع من نقل البعض، يمنع من نقل الكل.

وبعد فإن وُجد في أحدهما فتعذّر فكّه عن الآخر، يلزم أن لا يتعذر [م ٩٦ ب] فكّ الآخر عنه، وكذلك إذا جُعِل وجوده في هذا دون ذلك[٩]، للعلّة التي قدّمناها.

فإن زعم زاعم أن «التأليف معنيان يحلّان هذَين المحلّين، فلأجل ذلك تصعّب فكّ كل واحد منهما عن صاحبه»، فذلك باطل لأنه كان يصح انفكاك أحدهما عن الآخر لفقد جميع وجوه التعلّق بينهما، لمثل ما ذكرنا في جواز خلوّ الجوهر من اللون[١٠]. ولا يمكنه أن يجعل سبب المعنيَين واحداً[١١] لأنه، إذا تغاير المحلّ بهما، جاز أن يمنع مانع من توليد أحدهما دون الآخر، وإذا صح وجوب انفصال أحدهما عن الآخر، لزم جواز تصعُّب فكّ أحد الجسمَين عن الآخر مع سهولة فكّ صاحبه، وذلك باطل.

[فصل في طُرُق ضعيفة لأبي هاشم في إثبات التأليف]

قال رحمه الله:

اعلم أن المعتمَد في إثبات التأليف ليس إلا ما تقدّم. وقد ذكر أبو هاشم في آخِر **الجامع الصغير** طُرُقاً ركيكةً سوى ما ذكرنا، وذكر بعض ذلك في **الجامع الكبير**.

قال: «لو لم يكن في الجسمَين، إذا تجاورا، معنى هو التأليف، ولم يكن إلا المجاورة، لوجب – إذا نقلناهما[١٢] من مكان إلى مكان فبطلت المجاورة التي بينهما – أن تتناثر أجزاؤهما. وإذا كُنّا نعلم خلاف ذلك، دلّنا على أن التأليف معنى هو غير المجاورة». ولقائل أن يعترض ذلك بأن تلك المجاورات إذا بطلت، خلفها مجاورات أخر، فلهذا لا تتناثر أجزاؤه[١٣]. فسبيل المجاورة عنده سبيل التجاوُر عندنا، لأنه[١٤] يبطل عند النقل ولا تتناثر الأجزاء، لما كان يخلف ذلك[١٥] التجاوُر غيرُه.

[٧] م: المحلّين.
[٨] ص: صار كما.
[٩] أ: ذاك.
[١٠] راجع ص ٥٣-٥٦.
[١١] ص: واحد.
[١٢] م: نقله.
[١٣] كذا، ولعل الصواب: أجزاؤهما.
[١٤] أي التجاوُر.
[١٥] م: هذا.

وقال أيضاً: «لو لم يكن في الجسم إلا المجاورة، لوجب فيمن يقدر [ص ٦٢ ب] على نقل ثوب ديباج من مكان إلى مكان أن يقدر على نسجه. والصبي يتأتّى منه النقل، ويتعذر عليه النسج. فلو كانا سواءً، لاحتاج في أحدهما من العلم إلى ما يحتاج إليه في الآخر، ولاستوى حال الصبي الذي يجهل النسج وحال الناسج، لأن كل واحد منهما لم يأتِ بغير المجاورة». ولقائل أن يقول: «ليس في النسج إلا مجاورات مخصوصة، وهي لا تتأتّى من كل واحد وإنما يصح إيقاعها من العالم بها؛ ومتى تأتّت من الصبي، فعلى وجه الاحتذاء، لا على سبيل الابتداء». ويقول: «وأنتم، وإن أثبتّم التأليف معنىً زائداً على الكون، تقولون إن المجاورات التي يفعلها الناسج يحتاج فيها إلى علمٍ لوقوعها على وجه مخصوص. فكذلك أقول أنا، وإن نفيتُ ذلك المعنى».

وقال أيضاً: «وكيف يصح أن يقال في الجسمَين إذا اجتمعا إنه ليس هناك إلا الكون الذي هو المجاورة، وإنه لا معنى سواه، مع أن التأليف من جنس واحد والكون يتضادّ؟ فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر». وهذا ضعيف جدّاً، لأن مَن نفى ثبوت معنى غير الكون لا يصح أن يُحتَجّ عليه بأن يقال إن التأليف من جنس واحد، وهو نافٍ له! ويصير بمنزلة الاستدلال بالفرع على الأصل، لأنه رام الاحتجاج على إثباته بصفة له، وذلك بعيد.

وقريب من هذا قوله: «إن الجزء يأتلف إلى ستّة أجزاء، فتوجد فيه أجزاء من التأليف. فكيف يكون هو والكون سواءً؟». وذلك مما لا[16] يُسلَّم له، لأن المُخالِف يقول: «إذا تألّف إلى ستّة أجزاء، ففيه كون واحد فقط. وإنما الأجزاء التي تألّفت إليه فيها أكوان بعددها».

وربّما قال أبو هاشم [م ٩٧ أ] رحمه الله: «لو لم يكن إلا المجاورة، لوجب فيمن قطع عضواً من أعضاء غيره، ثم جاور بينه وبين المقطوع منه، أن يلتئم لوجود المجاورة. فإذا عرفنا أن لا التئام، دلّ على معنى سوى المجاورة». وهذا معترَض، لأن للخصم أن يقول: «قَولي هاهنا كقولك في نفس التأليف، لأن عندك أنه، متى حصلت المجاورة، فالتأليف موجود معها، ومع ذلك فلا التئام؛ ولم يدلّ فقد الالتئام على فقد التأليف، لما احتيج إلى شرط زائد على ما هو موجود. فكذلك قَولي في المجاورة[17] إنه إنما لا[18] يلتئم بها هذا العضو، لفقد الشرط فيه».

فهذه الطُرُق قد بان لك ضُعفها.

[16] أ: لم.

[17] ص: المجاورات.

[18] ص: لم.

[فصل في أن التأليف يصح وجوده في الجسم وإن لم يتصعب تفكيكه]

قال رحمه الله:

اعلم أنه يثبت التأليف فيما لا يتصعب[١٩] تفكيكه كما يثبت في متصعب التفكيك، وإن كُنّا نُثبته هناك بدلالة أخرى. ولا طعن علينا في ذلك، لأن إثبات مثل الحكم بغير تلك الدلالة صحيح، على ما نُثبِت حدوث الجسم بغير طريقتنا في حدوث العرض[٢٠].

ولسنا نجعل التأليف علّةً في التحقيق لتصعُّب التفكيك، فكان يقال: «فكيف تثبت العلّة ولا حكم، وهل ذلك إلا مناقضة؟»، وإنما نجعله منعاً. ولو كان علّةً، لم يجز اختلافه بالفاعلين، ومعلوم أن أحوالهم تختلف في تعذُّر التفكيك عليهم. ولهذا لا يصح أن يقال بتعذُّر أو تصعُّب على القديم تعالى، ولو كان علّةً لوجب ذلك. وإذا جعلناه منعاً، جاز وقوف كونه منعاً على شرط، وهو أن يصادف في أحد محلَّيه رطوبةً، وفي الآخر يبوسةً.

[فصل في نفس المسألة]

قال رحمه الله:

وقد منع أبو يعقوب البستاني من وجود التأليف إلا فيما يتصعب فكّه. والذي يُبيّن فساده أن الذي يُولّده هو المجاورة، فإذا وُجدت في غير ما يتصعب فكّه، وجب وجود التأليف كما يجب مثله فيما ذكره.

ولا يمكن أن يُجعَل توليدها له مشروطاً بثبوت الرطوبة واليُبس، وإلا كان يجب وجودهما معاً في محلّ السبب الذي هو الكون، لأن ما يُجعَل شرطاً في التوليد يجب اختصاصه بمحلّ السبب أو يجري هذا المجرى، على ما نقوله في توليد الاعتماد الصوت[٢١] بشرط الصلابة[٢٢]، لأن ما حصلت فيه الصلابة جهةُ الاعتماد[٢٣] فصارت كأنها موجودة في محلّ الاعتماد.

ولا يصح أن يُجعَل التأليف محتاجاً في الوجود إلى الرطوبة واليبوسة، لأنهما ضدّان، ولا يجوز حاجة الشيء إلى الضدَّين. ولسنا نجعله محتاجاً إلى الكونَين على تضادّهما. وإنما يحتاج إلى تجاوُر محلَّيه.

[١٩] ص: يصعب.

[٢٠] أ: الأعراض.

[٢١] ص: للصوت.

[٢٢] انظر ص ١٨٦ و ١٩٢. قال المصنّف في غيره من المواضع إن الاعتماد يُولِّد الصوت بشرط المُصاكّة، انظر ص ١٨٩، ١٩٣، ٢٩٥، ٣٠٥، ٣٣١. وهذا لأن المعنيَين مترابطان، إذ لا مُصاكّة إلا بين جسمَين صُلبَين (ص ١٨٩ و ٢٩٥).

[٢٣] ص: جهةٌ للاعتماد.

فإن قال: «إذا[٢٤] اختلف المحلّ بهما، صارتا ضدَّين في الجنس، فيصح وجودهما»، قيل له: بل يجب وجودهما معاً في كل واحد من المحلَّين، لأن وجود التأليف هو على هذا الحدّ، لا أنه متصف، ولكنه موجود في كل واحد من المحلَّين، فيجب في الرطوبة واليبوسة مثل ذلك. وبعد فكان يجب بزوال الرطوبة أن يسهل التفريق، لأنه يزول التأليف لفقد ما يحتاج إليه. ومعلوم أن الأَجُرّ إذا طُبِخ، صعب[٢٥] فكّه مع زوال أكثر الرطوبات التي كانت فيه وغلبة أجزاء اليُبس عليه، ولأجل ذلك، إذا كسرتَه بعد الطبخ ثم رُمتَ التئامه، لم يتأتّ. وبعد فحكم التأليف مقصور على محلّه، فلا يحتاج إلى أزيد منه.

فقد بطل إذاً[٢٦] حاجة التأليف إلى أزيد من المحلّ. وإذا كان كذلك، فيجب صحة وجوده في الجسم، وإن لم يتصعب فكّ بعضه عن بعض.

[فصل في التأليفات المخصوصة المختلفة وأسمائها]

قال رحمه الله:

الأسماء تختلف على التأليف بحسب ما يقارنه من المعاني، كما نقوله في الالتزاق والصلابة والشدّة. فإنه إنما يصير كذلك بالرطوبة واليبوسة، لأنّا قد بيّنّا أنه يوجد من جنسه ما لا يتصعب معه التفكيك، كما يوجد في الأجسام الرطبة على حيالها، وكذلك في الأجسام اليابسة. فلا بدّ، إذا تصعّب[٢٧]، [ص ٦٣ أ] من أمر، [م ٩٧ ب] وليس إلا ما ذكرنا من وجود الرطوبة في أحد محلَّيه، ووجود اليبوسة في المحلّ الآخر.

وليس يصح أن تُصرَف صعوبة التفريق إلى كثرة أجزاء التأليف وسهولتُه إلى قلّتها، وإلا لزم تجويز أن يصير الحديد في بعض البلاد بمنزلة الشمع لقلّة أجزاء التأليف فيه، مع ثبوت الرطوبة واليُبس بين أجزائه، وذلك باطل. وإنما تأتّى[٢٨] من داود عليه السلام عمل الدروع على سهولة لا لتغيُّرٍ حصل في الحديد، بل لكثرة ما أعطاه الله[٢٩] من القدرة.

وأما[٣٠] الصحة، فهي تأليف يوجد في محلّ الحياة، أو إذا كان على حدّ الالتئام، كما يقال «كُوز صحيح».

[٢٤] ص: فإذا.
[٢٥] ص: تصعّب.
[٢٦] م: أيضاً.
[٢٧] ص: + فكّه.
[٢٨] ص: يتأتى.
[٢٩] ص: + تعالى.
[٣٠] ص: فأما.

واللمس تأليف بين محلّ الحياة وبين غيره، طلباً لإدراك ما فيه. والذوق مُماسّة بين محلّ الطعم واللهاة، طلباً له. والشمّ مُماسّة بين الخيشوم ومحلّ الرائحة، طلباً لإدراكها. فتختلف هذه الأسماء لوقوع التأليف على وجوه.

فأما الخشونة واللين، فالمرجع بهما إلى تأليف مخصوص. فمتى كان على حدّ التضريس، فهو الخشونة، وإذا كان على طريقة الاستقامة، فهو اللين. وقد يُعبّر باللين عما يصير دلالة إثبات الرطوبة.

وفي الناس من أثبتهما[٣١] معنيَين زائدَين على التأليف. ودليلنا على إبطاله أنه كان يجب صحة وجود التأليف على هذا الحدّ ولا يكون خشناً أو ليّناً لفقد ذلك المعنى، أو يوجد ذلك المعنى فيوجد الجسم خشناً أو ليّناً من دون ما ذكرنا من التأليف، لأنه غير صحيح أن يُدّعى تعلُّق بينهما، فيصح انفصال أحدهما عن الآخر. فإن ادُّعي امتناع الانفصال فيهما، وقيل إن التأليف يُولِّد الخشونة أو اللين، فمعلوم أن التأليف يوجد في محلَّين، فيجب فيما يُولّده أن يوجد فيهما أيضاً، فيصير إذاً من جنس التأليف. هذا والتأليف مُحال أن يُولِّد غيره[٣٢]. وإن جُعِل امتناع الانفصال لأجل أن سبب الأمرَين واحد وهو الكون، لم يصح لأن الكون يصح وجوده في الجزء المنفرد، فتنبغي صحة وجود الخشونة فيه. هذا إن ولّده الكون بحيث هو. وإن ولّده بحيث المحلّان، فهو التأليف.

وأحد ما به نُبطِل أن تكون الخشونة واللين معنيَين زائدَين على ما قلناه، هو أنه قد ثبت أن حكمهما مقصور على المحلّ، وما هذا سبيله يصح وجوده في المنفرد من الأجزاء. فإذا قال القائل: «لا يصح أن يوجد إلا في محلَّين»، فقد صيّرهما من جنس التأليف وهو الذي نُريده.

فأما التفرقة بين الخشن[٣٣] واللّين، فغير دالّة على أن هناك معنيَين مختلفَين، بل هي[٣٤] لأن أحدنا متى أمرّ يده على الخشن، داخلت أجزاؤه أجزاء يده لمكان التضريس الحاصل فيه، فيحصل ألم وتفريق. وليس كذلك في اللّين. ولا يصح أن يُدّعى إدراك الخشونة واللين دون التأليف، لأنّا لا نُسلِّم ذلك ونقول: المُدرَك[٣٥] في الخشن هو ما ذكرنا من الألم الحاصل عند إمرار اليد عليه.

ومتى قال القائل: «فأحدنا يقدر على التأليف، ولا يقدر على تليين الخشن وتخشين اللّين، ولو كان الجميع واحداً، لَماَ صح أن تفترق القدرة»، فمن جوابنا أنه قد يقدر على ما ذكرتَ، لأنّا إذا فتلنا[٣٦] القطن أو الخزّ، ظهر فيهما اليسير من الخشونة، وقد نُزيل عن الخشن أشياءً من أجزائه، فيصير ليّناً بأن نردّه إلى حدّ الاستقامة. وإذا تعذّر الحال في بعض المواضع، فللحاجة إلى آلات لطاف قد فقدناها.

فهذا طريق القول في الخشونة واللين.

[٣١] أي الخشونة واللين.
[٣٢] انظر ص ٣٠٤–٣٠٥.
[٣٣] ص: الخشونة.
[٣٤] ص: – هي.
[٣٥] ص: إن المُدرَك.
[٣٦] ص، م: قلنا (؟).

ومن هذه الجملة الطول والعَرْض والعُمق، لأن المرجع بهذه الأسماء إلى تأليفات ذاهبة في هذه الجهات، فلذلك نقول «طوّلتُ الحديد» إذا فعلتُ فيه هذه المُماسّات المخصوصة. وقد منع أبو القاسم من ذلك فقال: «إن الطويل يُضَمّ إلى الطويل [م ٩٨ أ] فلا يزداد طوله»[٣٧]. وهذا إنما يكون إذا حصلت المُماسّة بينهما في غير الجهة التي سمّيناها طولاً. وذلك عبارة لا فائدة في الإكثار فيها.

ومن جملة الأسماء التي تنطلق على تأليف مخصوص هو المُصاكّة، فإنها مُماسّة تقع بين جسمَين صُلبَين عقيب حركات متوالية أو حركات يقلّ السكون بينها مع الاعتماد. ونجعل هذه المُصاكّة شرطاً في توليد الاعتماد الصوت، لا أنها تُولّده وإلا لزم أن تكون مُولِّدةً له في كلا محلَّيها، وهذا يجعله من جنس التأليف، وقد ثبت أنه مُخالِف له.

وإنما وجب اشتراط هذه الشروط في المُصاكّة لعلمنا أن الجسمَين المتبايِنَين لا يوصفان بالمُصاكّة. ولا إذا كان تماسُّهما مع ابتداء حدوثهما، لم يوصفا بذلك، حتى لو خلقهما الله سبحانه[٣٨] متماسَّين، لَماَ وُصِفا بالصكّة. ولو كانا متماسَّين ولم يكن بعد تزايُل وتفرُّق[٣٩]، لَماَ وُصِفا بذلك، كأجزاء الحجر فإنها لا توصف بمُصاكّة بعضها لبعض، فلا بدّ من أن تكون هذه المُماسّة متجددةً عن تزايُل وتفرُّق[٤٠].

ثم لا بدّ من صلابتهما. فإن الرخو من الأجسام لا يوصف بذلك، على ما نعلمه من حال ضرب الصوف على الصوف. وإن كُنّا نعلم هناك صلابة مّا، فلا بدّ من حصول المُصاكّة بينهما وإن خفّت، لكن أهل اللغة لا يصفونه بذلك.

ولو حصلت المُماسّة بين الصُلبَين، ثم لم تكن عقيب حركات متوالية أو على وجه يقلّ السكون بينها، لَماَ ثبتت[٤١] المُصاكّة. فلهذا، لو وضع أحدنا يده على الأرض وضعاً خفيفاً، لم نقل إنه صاكّ الأرض بيده.

ولا بدّ مع ذلك كله من الاعتماد عليه.

فعند اجتماع هذه الأوصاف، [ص ٦٣ ب] يوصف التأليف بالصكّة. ثم الذي يُبيّن أنه يُرجَع بها إلى التأليف المخصوص أنها لو كانت سواه، لصح وجودها من دونه، على ما ثبت في نظائره.

٣٧ راجع المسائل ٢٢٨.
٣٨ ص: تعالى.
٣٩ ص: تفريق.
٤٠ أ، ص: تفريق.
٤١ أ، ص: ثبت.

[فصل فيما يقال من هذه الأسماء عند العدم أو عند الوجود فقط]

قال رحمه الله:

اعلم أن هذه الأسماء التي تقدّم القول فيها لا يصح إجراؤها على التأليف إلا بعد الوجود، لأنها تُنبئ عن وجوده[٤٢] نفسه، أو وجود معنى معه، أو وجوده على وجه، والأسماء التي هذه حالها تختصّ الوجود. والذي يجري عليه في الحالَين هو مثل التأليف والاجتماع والمُماسّة. ولا يقال، وهو معدوم، إنه تجاوُر أو تماسٌّ أو اتّصال، وإنما يقال عند وجوده[٤٣].

[فصل في الالتزاق وشروطه]

قال رحمه الله:

وقد بيّنّا أن التأليف، في كونه التزاقاً، يفتقر إلى الرطوبة واليبوسة. وإذا احتاج إليهما في هذا الحكم، فلا بدّ من حدوث التأليف، لأن هذا من أحكام الحدوث، ولا[٤٤] يصير التزاقاً في حال بقائه. يُبيّن هذا أنه لا بدّ من تداخُل الأجزاء ليحصل الالتزاق، ولأجل ذلك لم يصح الالتزاق في الجزئَين لأن التداخُل بينهما لا يصح، بل لا بدّ من أجزاء كثيرة. وعلى هذه الطريقة يمتنع التصاق[٤٥] الطين بالمرآة الصقيلة لفقد الخلل وانسداده بالصقالة، ويصح في الحائط لثبوت[٤٦] الخلل فيه.

وإذا أوجبنا حدوث التأليف، لا نوجب حدوث الرطوبة واليبوسة، بل يثبت الالتزاق وإن كانتا باقيتَين، على ما نعلم من حال رطوبة الماء ويبوسة التراب إذا ضربنا منهما اللَّبِن. ويفارق ذلك ما نقوله في كون الاعتماد لازماً إنه إنما يثبت إذا صادف حدوثُه حدوث الرطوبة[٤٧].

هذا كلام في التأليف الحادث، وحاجته إلى ما ذكرناه. فأما إذا بقي، فهل يفتقر إلى بقائهما أم لا؟ قال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله: «لا يحتاج في استمراره إلى ذلك، وإن احتاج في الأوّل»، فجوّز أن يبقى التزاقاً وإن زالت أجزاء هذَين المعنيَين عنه[٤٨]. وشبّه[٤٩] بالفعل وحاجته إلى فاعله[٥٠]، أن عند استمرار الوجود به لا يفتقر إلى كونه [م ٩٨ ب] قادراً. والذي هو معلوم من هذه الجملة أن اللَّبِن قبل الطبخ هو أوزن،

---

[٤٢] م: عن وجود.
[٤٣] أ: وجود.
[٤٤] أ: أو لا.
[٤٥] أ: التزاق.
[٤٦] م: لوقوع.
[٤٧] انظر ص ٣١٧، ٣١٩، ٣٢٢.
[٤٨] ص: – عنه.
[٤٩] ص: وشبّهه.
[٥٠] ص: الفاعل.

فإذا طُبِخ انتفت بالنار أجزاء رطبة. وليس يصح أن يكون ما بقي كله أجزاءً يابسةً، وإلا ارتفعت كالنار. فالغالب فيه إذاً هي الأجزاء الرطبة، فلهذا يهوي. فإن الاعتماد سفلاً لا يلزم إلا بالرطوبة. فالواجب استواء حال الحدوث والبقاء في الحاجة إليهما، وإن اختلفت الحال فيه على ما فصّلناه. ويفارق حاجة الفعل إلى الفاعل، لأنه محتاج إليه في الإيجاد، لا في الوجود. وليس هذه سبيل حاجة التأليف، في هذا الحكم، إلى ما ذكرناه.

قال أبو هاشم رحمه الله إن الجسم إذا كان بصفة المائعات كالماء وغيره، فالالتزاق لا يصح حصوله فيه. إلا أنه لا يمتنع حصول اليسير منه في الماء، لا سيما عند تخلُّل الهواء له، والغالب فيه اليُبس. ولكن لا يظهر هذا الذي ذكرناه في الماء إلا عندما يصير جليداً. ولا شُبهة في أن ما ليس بصفة الماء، وإن كان في كل جزء منه جزء من الرطوبة، يصح وجود الالتزاق فيه.

[فصل في التزاق أسنان المشط]

قال رحمه الله:

إن سأل سائل عن أسنان المشط، إذا أُدخِل بعضها في بعض، لِماذا يعسر تفريقها؟ قيل له: قد يجوز أن يكون للتداخُل الحاصل بينهما. وهذا أقرب من أن يقال هو للرطوبة واليبوسة، لأنه لو كان لأجل ذلك[٥١]، لكان يعسر التفريق عند التجاوُر فقط، لحصولهما والحال هذه.

[فصل في أن التأليف لا يصح وجوده لا في محلّ ولا في أزيد من محلَّين]

قال رحمه الله:

لا يصح في التأليف أن يوجد لا في محلّ، لأن أخصّ حكم يُنبئ عما عليه في ذاته افتقاره عند الوجود إلى محلَّين متجاورَين، إذ لا يمكن الإشارة إلى أمر سواه، مع أنه لا بدّ أن يكون في ذاته مُميَّزاً عن غيره. ووجوده لا في محلّ يقتضي زوال هذا الحكم، وفي زواله انقلاب جنسه.

وكما لا يصح وجوده لا في محلّ، فليس يصح وجوده في أزيد من محلَّين. وإلا فلو حلّ ثلاثة محالّ، للزم في الخطّ المُركَّب من ثلاثة أجزاء، وفي الوسط[٥٢] تأليف، أن لا يصح التفريق بينه وبين أحد الطرفَين؛ أو

[٥١] ص: لذلك.

[٥٢] أي في الجزء المتوسط.

إن صح ذلك، يقتضي وجود التأليف من وجه وعدمه من وجه آخر؛ أو أن يقال: إذا فرّقناه من أحد الطرفَين، يفترق من الطرف الآخر فيقتضي هذا، إذا قطعنا الجسم بنصفَين، أن تتناثر أجزاؤه.

[فصل في أن التأليف يصح عليه البقاء]

قال رحمه الله:

البقاء صحيح على التأليف، لمثل الدليل الذي تقدّم في اللون، ولأنه لو لم يبق، لكان إمّا أن يتأتّى تفريق الملتزق على سهولة، أو يمتنع أصلاً. فأما أن يتأتّى على وجه الصعوبة، فلا لأن القديم تعالى، إن كان يروم إيجاد التأليف حالاً بعد حال فيه، فمُراده بالوجود أولى فكان يمتنع؛ وإن كان لا يروم ذلك، وجب تأتّيه بسهولة[٥٣]. ولا يمكن أن يُجعَل المتقدم من التأليف، وقد بطل، مانعاً: فليس إلا أن هناك أمراً باقياً يُحتاج إلى إبطاله. ولا يُولِّد بعضه بعضاً، فيُصرَف تصعُّب التفريق إليه، على ما يليه[٥٤] من بعد[٥٥].

فأما أبو هاشم رحمه الله، فقد جعل الدلالة على بقاء التأليف وجوب إعادته في المُكلَّفين، وإعادة ما لا يصح البقاء عليه مُحال. وذلك لو ثبت، لكان من أظهر ما يقتضي بقاء التأليف، إلا أنه غير صحيح.

وقد استُدلّ على بقائه بحاجته إلى المجاورة، وهي باقية، فيجب بقاؤه أيضاً، على نحو ما قاله أبو هاشم رحمه الله [م ٩٩ أ] إن القدرة إذا بقيت وهي مفتقرة الى الحياة، فكذلك الحياة[٥٦]. إلا أن هذه الطريقة معترَضة هناك. وعلى أنه[٥٧] إنما يحتاج إلى التجاوُر، وليس إلى المجاورة[٥٨].

[فصل في أن التأليف ليس بمُدرَك]

قال رحمه الله:

ليس يتناول الإدراك هذا [ص ٦٤ أ] المعنى، لا رؤيةً ولا لمساً. هذا قول الشيخ أبي هاشم. وخالفه الشيخ أبو علي رحمه الله، فأثبته مُدرَكاً بالطريقَين جميعاً، كقوله في الأكوان. وإنما يعتمد أبو علي التفرقة[٥٩]، على قريب مما تقدّم في الكون.

[٥٣] انظر ص ٢٦٢-٢٦٣ في إثبات بقاء الأكوان.

[٥٤] أ: نُبيّنه.

[٥٥] راجع ص ٣٠٤.

[٥٦] انظر ص ٤٠١-٤٠٢.

[٥٧] أي التأليف.

[٥٨] انظر ص ٢٥٢ و ٢٩٢.

[٥٩] وهي على الأرجح التفرقة بين المؤلَّف والغير المؤلّف، بالقياس إلى التفرقة بين المتحرك والساكن التي بها كان أبو علي يستدلّ على أن الأكوان مُدرَكة، انظر ص ٢٦٦.

والذي يدلّ على أنه لا يُدرَك وجوب التفرقة، لو كان مُدرَكاً، بين قليله وكثيره، ووجوب أن تثبت للمحلّ به هَيئةٌ متضادّة كالحرارة والبرودة واللون. ولكُنّا نعرف عند الإدراك غير تجاوُر المحلَّين.

وقد قال أبو هاشم: «لو كان مُدرَكاً، لبطل كون الحجاب منعاً عن الرؤية، لأن الصفيحة الأولى من الجسم إذا كان بينها وبين ما يليها تأليف، فإن أدركنا التأليف، وجب أن نُدرِك الصفيحة[٦٠] لأن إدراك الحالّ يقتضي إدراك محلّه، وهو[٦١] حالّ فيهما، ثم هكذا حتى نرى سائر صفائح الأجسام». قال الشيخ أبو إسحاق: هذا إنما يجب فيما يستبدّ حلوله بمحلّ واحد. فأما الموجود في محلَّين، فلا يجب ذلك فيه لأن قاعدة الشعاع تحصل مع أحد المحلَّين بحيث لا ساتر ولا ما يُقدَّر فيه الساتر[٦٢]، دون المحلّ الآخر. فصار ما ذكره معترِضاً على ما قاله أبو هاشم.

ولك أن تذكر، في الدلالة على أنه غير مُدرَك، أنه لو كان كذلك، لم[٦٣] يصح وقوع الحاجة إلى إيراد الدلالة اللطيفة على إثباته، وقد ثبت وقوع الحاجة إليها.

[فصل في أن التأليف جنس واحد لا اختلاف فيه ولا تضادّ]

قال رحمه الله:

التأليف جنس واحد، فلا اختلاف فيه ولا تضادّ. هذا قول أبي هاشم. وقد كان أبو علي يُثبِت فيه الاختلاف حتى بلغ به التضادّ، ثم رجع عنه آخراً وقال إنه جنس واحد.

وإنما نعلم انتفاء التضادّ عنه بصحة تأليف الجزء إلى ستّة أمثاله، ولو تضادّ التأليف، لم يصح اجتماع الكثير منه في المحلّ الواحد. وإذا بطل التضادّ، وجب أن يكون متماثلاً لأنه، لو كان مختلفاً، لم يكن ينتفي الكثير منه بالضدّ الواحد وبما يجري مجرى الضدّ من الافتراق، لأن الشيء الواحد لا ينفي مختلفَين غير متضادَّين[٦٤].

وإذا أردتَ أن تدلّ ابتداءً على ثبوت تماثُل التأليف، فقُل: إن أخصّ ما يجب له هو افتقاره عند الوجود إلى محلَّين متجاورَين، وقد اشترك الكل فيه، فيجب أن تتماثل أجزاؤه. ولسنا نقول إن حلوله في المحلَّين يقتضي تماثُله، فيقال: «فكيف يقع التماثُل والاختلاف بالحلول؟»، بل حاجته عند الوجود إلى محلَّين متجاورَين قد ميّزته عن[٦٥] غيره من الأجناس، فلو اختلفت أجزاؤه، لم يصح أن تشترك في هذا الحكم.

[٦٠] يعني الصفيحة الثانية.

[٦١] أي التأليف.

[٦٢] وهو بالضبط ما كان أبو هاشم يجعله شرطاً في صحة رؤيتنا للمرئيّ، انظر ص ١٣٨؛ وكذلك المصنّف، انظر ص ٧٢٥.

[٦٣] أ: لما.

[٦٤] ص: لا ينفي شيئَين مختلفَين غير ضدَّين.

[٦٥] ص: من.

وبعد فلو اختلفت[٦٦]، لصحت الإشارة إلى وجه يُجعَل سبباً للاختلاف. ولا يمكن في ذلك إلا اختلاف أشكال [م ٩٩ ب] المحالّ؛ أو أن مع بعض التأليف يصح وجود عَرَض لا يصح وجوده مع تأليف سواه؛ أو أن بعضه طول وبعضه عَرْض، أو بعضه التزاق وبعضه ليس بالتزاق. وإذا بيّنّا أن شيئاً من ذلك لا يؤثّر في التماثُل ولا يوجب الاختلاف، فقد صح ما أردناه.

معلوم أن المُثلَّثة تجيء منها مُربَّعة بضمّ مُثلَّثة أخرى إليها. والمُربَّع تؤخَذ أطرافه، فتخرج منه مُدوَّرة. والتأليف الأوّل باقٍ فيه، وإنما ضُمّ غيره إليه، أو أُخِذَ منه بعضه. وبِنية اليد لو حصلت في تضاعيف أجزاء القلب، لصح وجود العلم فيها. ولو ثبتت مع غيرها تلك البِنية، لصح وجود هذه المعاني فيها، وإن كان التأليف الأوّل باقياً فيها. وتأليف الجماد لو وُجد معه المعاني التي تفتقر الحياة في الوجود إليها، لصح وجود الحياة معه. وكل تأليف وُجد في أحد محلَّيه رطوبةٌ وفي الآخر يُبسٌ فهو التزاق، والاختلاف لا يقع باقتران غيره به. ونفس ما هو طول يصح أن يكون عَرْضاً، لأنه إنما يكون[٦٧] طويلاً بأن يوجد في قبالة الرائي، ولو تغيّر الموقف عليه، لكان عَرْضاً. والاختلاف لا يتبع الأسماء، ولهذا يصح أن تُنصَّف القصبة فتُجعَل كالصليب، وتُحشى زواياه[٦٨] فيصير ما كان طولاً عَرْضاً، وموقف الرائي واحد. فصح أن لا وجه يقتضي كون التأليف مختلفاً.

ويمكن أن تكون الشُبهة، في اختلاف التأليف، أن يقول قائل: «إنّا نفرق بين تأليف المُدوَّر والمُربَّع، ولا يمكن أن تُصرَف هذه التفرقة إلا إلى اختلاف التأليف». وهذا مبنيّ على إدراك التأليف، وقد منعنا منه فيما قبل. ولو ثبت، لم يكن ليلزم صرف الفصل إلى اختلاف التأليف. فقد نفرق بين المِثلَين على بعض الوجوه. وعندنا أن هذه التفرقة هو أمر راجع إلى نفس الأجزاء في زيادتها ونقصانها وذهابها في جهة دون أخرى[٦٩]، لا لأن التأليف مختلف.

فأما الشُبهة في تضادّ التأليف، فقد كان أبو علي[٧٠] رحمه الله يقول: «إن الجوهر إذا أحاطت به ستّة أجزاء[٧١]، فالوسطاني المُحاط به لا يصح أن يتألف إلى جزء سابع. ولم يكن الوجه فيه إلا تضادّ ما بينه وبينه من التأليف». فقد أخطأ. فإن[٧٢] امتناع ذلك هو لأن الجزء لا يصح أن يلقى إلا ستّة أمثاله، فلو وُجد سابع – والحال ما ذكرنا[٧٣] – على وجه يأتلف إلى الأوسط، لاقتضى تداخُل الجواهر. يُبيّن هذا أنه لو كان لأجل التضادّ، لكان بإزالة أحد هذه الأجزاء الستّة لا يتغيّر، ومعلوم عند ذلك صحة تألُّف السابع إلى هذا الأوسط. فبطلت هذه الشُبهة.

[٦٦] أ: اختلف.
[٦٧] أي الجسم.
[٦٨] كذا.
[٦٩] ص: دون جهة.
[٧٠] ص: الشيخ أبو علي.
[٧١] ص: جواهر.
[٧٢] ص: لأن.
[٧٣] ص: ذكرناه.

فصل [في أن التأليف ليس له ضدّ من غير نوعه وأنّ الافتراق ليس بضدّ له]

اعلم أنه، كما لا يتضادّ التأليف[٧٤]، فلا ضدّ له من غير نوعه، وإلا وجب في القادر عليه أن يقدر على ضدّه، ولا شيء هذا سبيله. ولأن الذي يشتبه الحال فيه هو الافتراق، وقد نفينا كونه معنىً زائداً على الكونَين[٧٥]، وهما يُضادّان المجاورة، فكيف يُضادّان التأليف؟ [ص ٦٤ ب]

وبعد فإذا ثبت في الافتراق أن المرجع به إلى الكونَين، فلو جرى [م ١٠٠ أ] بينه وبين التأليف تضادٌّ، لم يصح في واحد من هذَين الكونَين أن يجامع التأليف، وقد ثبت صحة وجوده معه إلى أن يوجد الكون الآخر. ولو ضادّ التأليف، لرجع التضادّ إلى كل واحد منهما.

وبعد فلو كان للتأليف ضدّ، لكان يقتضي أن الضدّ مثلٌ، لأن من حقّ الضدَّين أن يحتاج كل واحد منهما إلى ما يحتاج إليه صاحبه، سواءً تضادّا على محلّ أو حيّ، حتى يصح وجود كل واحد منهما بدلاً من الآخر، وحال المحلّ أو الحيّ كما كان – إلا فيما يجب عنهما، فإنه منفصل عما يحتاج إليه في الوجود. وقد صح حاجة التأليف إلى تجاوُر المحلَّين، فيجب في ضدّه مثله، حتى يوجد الافتراق في محلَّين متجاورَين، أو يوجد التأليف في محلَّين متباعدَين، لصحة وجود ضدّه على هذا الحدّ. وهذا يقتضي كون كل واحد منهما مثلاً لصاحبه.

وإنما أوجبنا ثبوت هذه القضية في كل ضدَّين لأنّا لو لم نقُل بذلك، لانسدّ علينا طريق معرفة المتضادّات، فكُنّا نُجوِّز في السواد وغيره، إذا طرأ على المحلّ، أنه لا ينفي البياض وإنما ينفي معنىً يحتاج البياض في الوجود إليه، فينتفي بفقده. وكذلك فيما يتضادّ على الحيّ. فيجب أن نقضي بأنه لا يحتاج أحدهما إلى أزيد مما يحتاج إليه الآخر، وإنما يفترق الضدّان في أن لأحدهما صفةً بالعكس من صفة الآخر، فيتضادّ المُوجَب عنهما.

والذي يُشكِل في ذلك هو أن يقال[٧٦]: «إن اعتقاد حصول[٧٧] الذات على صفة مُضادٌّ لاعتقاد أنه ليس عليها[٧٨]، ومع هذا فالأوّل يحتاج إلى اعتقاد صحة كون الذات على تلك الصفة دون ضدّه». والجواب أنه، متى عنى بالصحة ما يُنتظر، فإنّا لا نوجب الحاجة التي ذكروها لأنه ليس يفتقر اعتقاد كون الذات على صفة إلى اعتقاد صحة كونه عليها من بعد. وإن عنى بالصحة ما يتبع الثبوت، وهو نفي الاستحالة، فهي تتبع الثبوت دون أن يفتقر[٧٩] اعتقاد الثبوت إليه، فصار الأمر بالعكس مما ظنّوه[٨٠].

[٧٤] ص: في التأليف.
[٧٥] راجع ص ٢٥٢-٢٥٤.
[٧٦] ص: – أن يقال.
[٧٧] م: اعتقاد صحة كون.
[٧٨] انظر ص ٦٣٤.
[٧٩] ص: يعتقد.
[٨٠] ص: قالوه.

فصل [في أن التأليف يصح وجود الكثير منه في محلّ واحد]

إذا ثبت كون التأليف من جنس واحد، ووجود المتماثل قد صح في الأصل في محلّ واحد، فهكذا يجب في التأليف. لكن وجود الكثير منه في محلّ واحد هو إمّا بأن يُلاقي الجزء ستّة أمثاله، فتوجد فيه ستّة أجزاء من التأليف؛ وإمّا بأن يفعل الله تعالى حالاً بعد حال ابتداءً التأليف في الجزئَين، أو يفعله أحدنا على هذه الصفة إذا لم نجعل تجدُّد التجاوُر شرطاً[٨١]؛ وإمّا بأن نُجوِّز وقوع الجزء على موضع الاتّصال من الجزئَين[٨٢]، فيوجد فيه جزآن من التأليف لتألُّفه إليهما. فعلى هذه الطريقة نُثبِت ذلك.

فصل [في أن المحلّ ليس له حكم ولا حال بالتأليف]

اعلم أن الذي ذكرناه من تصعُّب التفكيك هو حكم راجع إلى القادر، لا إلى المحلّ، وإلا كان يلزم أن لا يتغيّر بالقادرين، على ما تقدّم. وكان لا يتغيّر بكونه التزاقاً وأن لا يكون كذلك، لأن إيجابه الحكم كان يرجع إلى نوعه وجنسه، فكان يصح إثبات حكم في غير ما يتصعب فكّه. [م ١٠٠ ب]

وكما لا حكم للمحلّ في الحقيقة بالتأليف، فلا حال له به، إذ لا يمكن الإشارة إلى حالة معقولة. فإذا[٨٣] جُعِلت تلك الحالة[٨٤] صعوبة التفكيك، فهذا يقتضي أن تثبت في كل ما فيه تأليف، وقد يوجد التأليف ولا هذا الحكم. ومعلوم أن إيجاب المعاني الأحوال يرجع إلى الجنس، لا إلى الوقوع على وجه. وبعد فكان يصح العلم بتلك الحال من دون العلم بنفس التأليف، ونحن لا نعقل أزيد من تجاوُر المحلَّين، وبهذا يقع لنا الفرق بين المؤلَّف وبين غيره، وإذا كانت[٨٥] هاهنا حالة، فهي راجعة إلى نفس الكون، لا إلى التأليف. وليس يثبت في التأليف ما نقوله في الكون، لأن الفصل بين أن يكون[٨٦] كائناً في جهة أو في غيرها إلى نفس المحلّ يرجع، وهاهنا يرجع إلى القادر، فافترقا. وبعد فالتأليف حالّ في محلَّين، فلو أوجب حالاً لمحلّه، لأوجب لهما جميعاً – فإن وجوده في كل واحد منهما لا على التنصيف والتجزّي – وهذا يوجب أن يكون المعنى الواحد يوجب حالَين، وذلك باطل.

[٨١] خلافاً لقول أبي هاشم، انظر ص ٢٦٩.

[٨٢] كما جوّزه أبو هاشم، انظر ص ٨٢.

[٨٣] ص: وإذا.

[٨٤] م: الحال.

[٨٥] ص: كان.

[٨٦] م: بين الكون.

فصل [في قول الشيوخ إن «تأليف الجماد كافتراقه»]

معنى ما يقوله مشايخنا[٨٧] إن «تأليف الجماد كافتراقه» هو أنه لا تثبت للجماد صفة راجعة إلى جملة أجزائه، كما نقوله في الحيّ منا، بل صفاته هي راجعة إلى آحاده. فيفارق بذلك الحيّ الذي، لأجل حياته، قد حلّ محلّ الشيء الواحد[٨٨]، فثبتت[٨٩] له صفات راجعة إلى جملة أجزائه.

فصل [في أن أحدنا إنما يقدر أن يفعل التأليف متولداً عن المجاورة]

اعلم أن التأليف هو من الأجناس الداخلة تحت مقدورنا، ودليله وقوعه بحسب أحوالنا ووقوعه بحسب ما نفعله من الأسباب، وثبوت أحكامه فينا. إلا أنّا إنما نقدر أن نفعله متولداً عن المجاورة – لتعذُّر فعله علينا ابتداءً – وهي في توليدها له تختلف. وأكثر ما تُولّده ستّة أجزاء، على ما نذكره في الجزء المُلاقي لستّة أمثاله. وهذا صحيح في السبب إذا ولّد في المحالّ الكثيرة، وإن كان امتناع مُلاقاة الجزء لأكثر من ستّة أمثاله يصير وجهاً في الحصر، فلا ينتقض ما قالوه في القدرة[٩٠]. وأقلّ ما تُولّده أن يكون كل واحد من الكونَين يُولِّد تأليفاً بين هذا المحلّ وبين غيره. هذا هو الصحيح في قدرتنا على التأليف.

وقال أبو علي: «قد يكون التأليف من فعلنا مُباشِراً بأن يوجد في محلّ القدرة». وبه قال أبو هاشم أوّلاً، ثم رجع عنه [ص ٦٥ أ] إلى ما قدّمناه. وقال: «لا أدري ما قول أبي علي في التأليف الموجود بين محلّ القدرة وغير محلّها، أيجعله مُباشِراً أو متولداً؟». والأقرب أنه لا فصل على مذهبه بين أن يوجد في محلّي القدرة أو في أحد محلَّيها ومحلّ سواه.

فأما الذي قاله أبو هاشم في العسكريات وغيرها من كُتُبه إن «الأشبه بالتأليف أن يكون متولداً، لتعدّيه محلّ القدرة. فإنه، وإن كان ما يوجد في محلّ القدرة قد يكون متولداً، فما يتعدّاه على كل حال لا بدّ من كونه متولداً»، فبعيد لأن هذا يقتضي أنه، إذا وُجد بين محلّي القدرة، أن[٩١] يكون مُباشِراً، وإذا وُجد بين محلَّي[٩٢] القدرة وغيره من محالّها – كالإصبع إذا ضُمّت إلى أخرى – أن يكون مُباشِراً أيضاً، وقد عرفنا خلافه.

[٨٧] ص: + رحمهم الله.

[٨٨] انظر ص ٣٥٠، ٣٧٠، ٣٨١، ٣٩١-٣٩٢، ٤٠٢، ٤٠٨.

[٨٩] ص: فثبت.

[٩٠] أشار المصنّف إلى قضية سيوردها نفسه في كيفية تعلُّق القدرة بمقدورها، وهي أن القدرة لا يجوز أن تتعلق – والجنس والوقت والمحلّ واحد – بأكثر من جزء واحد، وذلك «لأنها، لو تعدّت عنه إلى ما فوقه ولا حاصر، لتعلّقت بما لا يتناهى»، انظر ص ٤٦٢ (وأيضاً شرح الأصول ٤١٦).

[٩١] كذا.

[٩٢] أ: محلّ.

فصل [في أن التأليف ليس مما يُولِّد غيره]

اعلم أن التأليف مما لا حظّ له في توليد غيره. وليس يكاد يشتبه الحال إلا في [م ١٠١ أ] توليده لتأليف آخر، أو للكون، أو للاعتماد؛ أو تُجعَل الصلابة مُولِّدةً للقدرة، أو التأليف الذي هو الصحة مُولِّداً للحياة، أو بِنية القلب مُولِّدةً للعقل؛ أو يُجعَل التأليف مُولِّداً للألم بشرط انتفائه.

ولا يجوز توليده لتأليف مثله، لأنه كان يجب أن يُولّده في حاله. فإن مسبب السبب إنما يتراخى إلى الحالة الثانية إذا لم يصح اجتماعهما في الوجود، كالعلم والنظر، أو يختصّ بجهة وهي المكان الثاني، كالاعتماد، فلا يُولِّد إلا في الثاني[٩٣]. فإذا فقدا جميعاً في التأليف، وجب توليده في الحال، وهذا يقتضي وجود ما لا يتناهى لتوليده في حاله ما من شأنه أن يُولِّد أيضاً في تلك الحال، ثم كذلك أبداً. ولا يمكنه أن يجعل المانع من توليده في الحال وقوع الاشتباه بين السبب والمسبب، لأنّا قد بيّنّا[٩٤] وجوب توليده له في الحال. فإن أدّى إلى هذا الفاسد، وجب أن يترك القول بالتوليد.

وقد ذكر أبو هاشم في **الجامع**: «إن التأليف جنس واحد، وقد ثبت في الأسباب أنها لا تُولِّد أمثالها. فكذلك يجب في التأليف». إلا أن الذي قاله يعترضه الاعتماد، لأنه قد يُولِّد مثله كما يُولِّد مُخالِفه[٩٥]. وقال أيضاً: «لو ولّد التأليف تأليفاً مثله، لصح أن يُولِّد ما يخالفه». لكن ليس يمتنع في السبب أن لا يُولِّد إلا نوعاً مخصوصاً دون ما خالفه، كالنظر لأنه لا يُولِّد إلا قبيل العلوم دون غيرها. فهلا كان التأليف مثله؟ فالمعتمَد ما تقدّم[٩٦].

ولا يصح توليده للاعتماد، لأنه لا اختصاص بأن يُولّده في بعض الجهات أولى من بعض، فيجب توليده فيها أجمع حتى يقف الثقيل. فإن قال[٩٧]: «فكيف لا يحصل الاكتناز إلا وهو[٩٨] ثقيل، لولا توليد التأليف للثقل؟»، قيل له: ليس كذلك، بل الاكتناز يحصل ولا ثقل، وهذا في الريح إذا نُفِخ في الزقّ.

ولا يصح توليده للكون، لأنه ليس بأن يُولِّد بعض الأكوان أولى من بعض، لفقد الاختصاص.

وتوليده للحياة أو القدرة أو غيرهما يقتضي قدرتنا على هذه الأمور لقدرتنا على أسبابها، والقادر على السبب يجب قدرته على ما يتولد عنه.

فأما توليده للألم بشرط انتفائه، فلا يصح لأنه، إن جُعِل مُولِّداً في الحال، لم يصح لاقتضائه أن يكون موجوداً منتفياً حتى يحصل الألم؛ وإن ولّد في الثاني، فكيف يُشرَط بأمر لا يقارن وجود السبب[٩٩] وهو انتفاؤه،

[٩٣] انظر ص ٣٣٢-٣٣٣.
[٩٤] أ: لأنّا قدّمنا.
[٩٥] انظر ص ٣٢٩.
[٩٦] ص: ما قدّمنا.
[٩٧] م: قالوا.
[٩٨] أي الجسم الذي فيه اكتناز الأجزاء.
[٩٩] أ: المسبب.

لأنه[١٠٠] يحصل في الأوّل دون الثاني؟ هذا على أن الانتفاء، إن لم يُحِل، لم يُصحِّح. فبطل توليده له. ولسنا نجعل توليد النظر للعلم مشروطاً بانتفائه، لأن البقاء على النظر لا يصح، فكيف يُجعَل انتفاؤه شرطاً؟

ولك أن تُورِد طريقةً تمنع توليده لشيء من الأجناس ما خلا التأليف، وهي أن تقول: قد صح في وجود التأليف أنه بحيث[١٠١] المحلّان[١٠٢]، فما يُولّده يجب أن يكون بحيث هو. وهذا يقتضي أن يصير المتولد عنه من جنس التأليف لوجوده في المحلَّين. ويبطل بهذه الدلالة توليد المُصاكّة التي هي التأليف للصوت، على ما تقدّم، بل يجب كونها شرطاً.

فصل [في شكل الأرض وأنها مُسطَّحة غير كُريّة]

اعلم أن من جملة ما يصلح ذكره في باب التأليف أن نتكلم في شكل الأرض، وعلى أي وجه تأليفها. فقد اختلف فيه الشيوخ. قال أبو علي: هو مُسطَّح، وليس بكُري. وتوقّف أبو هاشم في شكلها، وكلامه، إذا ذكر سكون الأرض، يقتضي أنه قائل بأنها كُريّة الشكل، لأنه يقول إن «نصف كُرة الأرض» يختصّ باعتماد سفلاً[١٠٣]. وأما أبو القاسم، فقد قطع بأنها كُريّة[١٠٤].

والأولى أن يقال بمذهب أبي علي، [م ١٠١ ب] والمرجع فيه إلى السمع. قال الله تعالى ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطاً﴾ [٧١/ ١٩]، وقال عز وجل ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [٨٨/ ١٧]، ثم قال ﴿وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [٨٨/ ٢٠]، وقال ﴿وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [٧٩/ ٣٠] أي سطحها.

وقد استُدلّ على أنها مُسطَّحة من جهة العقل، بأن قيل: لو كانت كُريّة الشكل، لم يختلف حال طلوع الشمس على المواضع، ولم يكن لتُرى الشمس في ابتداء الطلوع أكبر وكذلك عند الغروب، وتُرى إذا بلغت كبد السماء كأنها أصغر[١٠٥]. وإنما يصح اختلاف طلوعها على المواضع[١٠٦] لتسطيح شكل الأرض ومسامتة الشمس لبعض مواضعها دون بعض. وعلى هذا قيل إن[١٠٧] بأرض بُلغَر[١٠٨] تكون مُدّة النهار أطول[١٠٩] من مُدّته عندنا، حتى تزيد على ستّ عشرة[١١٠] ساعةً. وفي بعض البقاع تكون السنة ستّة أشهر ليلاً كله وستّة أشهر نهاراً كله. وكل هذا لا يتمّ إلا والأرض مُسطَّحة، فتختلف مسامتة الشمس لبقاعها.

[١٠٠] أي السبب.

[١٠١] ص: يحلّ.

[١٠٢] أ: المحلَّين.

[١٠٣] انظر ص ٢٨٤.

[١٠٤] راجع المسائل ١٠٠.

[١٠٥] انظر ص ٧٣٢ مع تعليل آخر.

[١٠٦] أ: الموضع.

[١٠٧] ص: بأن.

[١٠٨] كذا، ولعله: بُلغار.

[١٠٩] م: أبلغ.

[١١٠] م: ستّة عشر.

فأما الاستدلال على ذلك بأنها، لو كانت كُريّة الشكل، لَماَ ثبتت فيها المياه ولسالت، فلقائل أن يقول إن شكل جميع الأرض كُري، وفيها مواضع تختصّ بالتسطيح، فتستقرّ فيها المياه.

فأن قيل: «لو كانت مُسطَّحةً على ما تذهبون إليه، لوجب أن تبلغ الشمس في حال طلوعها جميع الأرض، وأن تغيب في الوقت [ص ٦٥ ب] الواحد. فلما عرفنا خلاف ذلك، دلّ أن امتداد الوقت بها في بلوغ جميع الأرض هو لأنها كُريّة الشكل»، قيل له: غير ممتنع أن يكون في الأرض أنشاز ومواضع تنخفض وتعلو، فلهذا لا تشيع[١١١] في جميع لأرض، وإنما تبلغها وتغيب عنها على ضرب من التدريج لهذا المانع.

فإن قال: «إنّا في الصيف، إذا أردنا معرفة الزوال، ننصب خشبةً، فالظلّ الذي يتقلص منها يستوي في سائر البلاد. ولو كانت الأرض مُسطَّحةً، لكانت تُحاذي[١١٢] موضعاً دون موضع. فإذا كان طلوعها في سائر المواضع على سواء، فليس إلا أنها كُريّة الشكل»، قيل له: نحن قد بيّنّا اختلاف طلوع الشمس على البقاع، فكيف يصح ما ادّعيته؟ وعلى هذا ذكر أهل النجوم أن هاهنا مواضع لا يكون فيها ليل ولا ينبت بها نبات ولا يعيش فيها حيوان لفرط البرد، ومواضع حكمها هذا الحكم لفرط الحرّ.

فإن قيل: «أليس راكب السفينة يرى في سيرها بعض الكواكب، فإذا سار شيئاً بعد شيء، غاب عنه ذلك الكوكب؟». وعلى هذا قيل: «إن انتقلنا إلى ناحية الفَرْقَدَين، ظهر لنا نوع من الكواكب، وخفي عنّا نوع منها، وذلك لحَدَبة الأرض وكونها كُريّةً». وفي السفينة يقال: «العلّة فيه أن الماء له حَدَبة، والأرض إذا كانت قراراً له فهي مثله». قيل له: إنّا إذا حكمنا بتسطيح الأرض، لم نمنع من ثبوت صعود وهبوط فيها، وإن اختصّ الكل بالشكل الذي ذكرناه. ولهذا يصح ما يقال في رؤية قوم سُهَيلاً وغيرهم لا يراه، وقيل مثله في بنات نعش إنه ربّما لم يرها قوم.

فإن قال[١١٣]: «قد ثبت في كسوف القمر أنه من جهة ستر الأرض له. وانكسافه هو على هَيئة الكُرة، فيجب [م ١٠٢ أ] فيما يستره[١١٤] أن يكون كُريّاً»، قيل[١١٥]: لم تقم دلالة على أن سبب الكسوف ما قلتم، فلنا أن لا نُسلِّمه لكم. وعلى أنّا إن[١١٦] سلّمنا، فلا يجب، إذا انكسف على هَيئة الكُرة، أن يكون الساتر له كُريّاً، بل يكفي فيه[١١٧] أن يقرب من هذا الشكل. وبعد فإن بُعد القمر عنا يُخفي تحقيق معرفتنا لشكل انكسافه.

فعلى هذه الجملة يُجرى الكلام في ذلك. وليس في دور أفلاك الشمس والقمر والنجوم تحت الأرض ما يقتضي كونها كُريّةً واقعةً في وسط الفلك، لأنها قد يجوز أن تكون مُسطَّحةً، وتتحرك الشمس والقمر تحتها لا في مكان، إلى أن يطلعا.

١١١ أي الشمس.
١١٢ أي الشمس.
١١٣ ص: قيل.
١١٤ أ، م: يستر.
١١٥ ص: + له؛ م: + لهم.
١١٦ أ: لو.
١١٧ أ، م: في.

فصل [في بعض خصائص التأليف]

من خصائص أحكام التأليف حاجته عند الوجود إلى محلَّين متجاورَين، وأن يصير التزاقاً وصلابةً وغير ذلك، فيصعب فكّ أحد المحلَّين عن الآخر. ويختصّ بأن المثلَين منه، إذا وُجدا في محلّ واحد ثم وُجد ضدّ لِما يحتاج إليه أحدهما، انتفى هو دون صاحبه. وكل المتماثلات بخلاف ذلك. ألا ترى أن التأليف الذي بين الجزء الوسطاني وبين أحد الطرفَين يزول عند التفريق بينه وبين هذا الطرف، ويبقى التأليف بينه وبين الطرف الآخر، وإن كانا مثلَين؟

القول في الاعتماد

الاعتماد معنى يوجب كون محلّه[1] مُدافِعاً لِما يُماسّه إذا زالت الموانع. وظاهر كلام أبي القاسم يقتضي نفي[2] هذا المعنى[3].

والطريق إلى إثباته الدليل، وهو ما نجده من الفصل بين الجسم إذا ماسّنا و[4]حصلت عنه مدافعةٌ، وبين ما ليس هذا سبيله. وهذه التفرقة لا بدّ لها من أمر، فإذا لم يجز أن يكون لشيء من صفات الجسم، ولا صح أن يكون بالفاعل، لمثل ما قد مضى في باب الأكوان[5]، فلا بدّ من معنى موجود. وإنما يشتبه بالحركة والسكون، أو التأليف الذي هو مُماسّة بين الجسمَين، أو الرطوبة، لأن الغالب في الاعتماد أن لا يحصل إلا مع أحد هذه الأمور.

ولا يجوز أن يكون هو المُماسّة، لأنها تحصل بيننا وبين أجزاء الهواء، ولا نجد هذه المدافعة. وكذلك إذا قيل إن الفصل يرجع إلى مداخلة الأجزاء، لأنها تحصل بيننا وبين أجزاء الهواء، وتحصل بين أيدينا والحجر المُعلَّق بعلاقة مُماسّةٌ، ولا تحصل المدافعة. وبعد فإن التأليف جنس واحد، وهذا المعنى الذي لأجله يدافع المحلّ غيره قد يختلف ويتماثل.

ولا يجوز أن يكون حركةً، لأنها تتضادّ وهذا المعنى لا يصح أن يدخله التضادّ. والنملة تدبّ وتتحرك، ولا تثبت لها مدافعة على أيدينا إذا دبّت عليها. وبعد فالمدافعة توجد والجسم ساكن، كالثقيل إذا وضعناه

[1] م: كونه.

[2] أ، م: – نفي.

[3] راجع المسائل ٢٢٩: «الأقرب أن أبا القاسم يُشير بالاعتماد إلى أنه سكون أو حركة. وبعض المنتسبين إليه يُصرِّح بنفيه».

[4] أ: – و؛ م: إذا.

[5] راجع ص ٢٤١–٢٤٥.

على اليد. وقد حُكي عن النظّام أنه، لما لم يُثبت من الأعراض إلا الحركة، قال فيها «هيَ على ضربَين، أحدهما حركة زوال، والآخر حركة اعتماد». والذي بيّنّاه من الفصل بينهما يُبطِل ما ذكره.

ولا يجوز أن يكون سكوناً، لأن الحجر المُعلَّق بسلسلة ساكن ولا مدافعة، فيجب أن تتبع المدافعةُ معنىً سواه.

وليس برطوبة، لأن المدافعة تثبت فيما[٦] لا رطوبة فيه، كالهواء إذا تدافع[٧] في خروجه من الزقّ، وكما تثبت في الرياح وما شاكلها. وبعد فالرطوبات تكثر في أحد الجسمَين، ومدافعة ما هو دونه في الرطوبة أزيد[٨] من مدافعته. وهذا على ما نعلم من أن الرطوبة في الماء أكثر منها في الحديد والحجر، ومدافعتهما [م ١٠٢ ب] أقوى من تدافُع الماء.

فيجب أن نُثبِت معنىً زائداً، وهو الذي نُريده.

ويدلّ على إثباته ما صح في الثقيل من وجوب انحداره على وتيرة واحدة إذا لم يكن هناك مانع، فلا بدّ من معنى يوجب هذا النزول. فإذا لم يصح في ذات الجوهر أن تُولّده، وإلا لم تكن حركته في جهة أولى من جهة، فلا بدّ من معنى، وهو ما ذكرناه من الاعتماد.

ويدلّ [ص ٦٦ أ] عليه أن القادرَين إذا تساوى مقدورهما وتمانعا في جذب حبل فوقف، فليس إلا لتكافي ما فعلاه من الاعتماد، لأن المنع إذا لم يصح وقوعه إلا بفعل - والسكون لا يصح أن يؤثّر في ذلك لأن فعل أحدهما فيه من جنس فعل صاحبه، والمثلان لا يتمانعان - فلا بدّ من صرف ذلك إلى أن كل واحد منهما أوجد ما من شأنه أن يقتضي انجذاب الحبل إلى جهته لولا منعٌ، وقد تكافى فِعلاهما فوقف الحبل، وهو الذي نروم إثباته.

فأما الاستدلال باشتداد هبوب الريح ومنعها أحدنا من أن يمشي في خلاف جهتها، وما نجده من الألم عند حمل الثقيل، فلا بدّ فيه من الرجوع الى الطريقة الأولى. وإنما هو تعبير مثال، وكشفه هو بما قدّمناه.

فصل [في أن الاعتماد غير مُدرَك وأن إثباته لا يصح إلا بدلالة]

قد ذهب أبو هاشم إلى أن الاعتماد مُدرَك لمساً، فلا يُحتاج في إثباته[٩] إلى دلالة، والأدلّة التي تقدّمت على ثبوت التغايُر، فإن المُدرَكات تشتبه بأغيار لها، فتُورَد الدلالة على تفصيل حالها[١٠]. وقد منع أبو علي من ذلك، وهو الصحيح.

[٦] م: مما.
[٧] م: اندفع.
[٨] م: أكثر.
[٩] ص: إدراكه.
[١٠] م: ذلك.

ولا تكاد تقع الشُبهة في إدراكه بطريق آخر. فإن أحدنا يرى الجسم فيظنّه ثقيلاً، فإذا عالجه وجده خفيفاً. فالرؤية إذاً لا مدخل لها في الاعتماد. وأما الحواسّ الأخر، فأبعد من أن يشتبه الحال فيها. وقد نعلم الثقيل ثقيلاً بالعادة، لا لأجل الإدراك.

فأما الدليل على أنه غير مُدرَك لمساً، فهو أنه كان ينبغي أن يكفي في إدراكه أن نجاوره بمحلّ حياتنا من دون اعتبار مدافعة الجسم علينا، كما ثبت مثله في الحرارة والبرودة. ولا يمكنه أن يجعل المدافعة شرطاً، لأن ما يُدرَك بطريق واحد[11] فالشرط فيه لا يتغيّر ولا يختلف[12]، وعلى هذا منعنا من أن يكون اتّصال الشعاع شرطاً، لأنه لا يثبت في اللون[13]. ولأن ما يُجعَل شرطاً فلا بدّ من أن يثبت له تأثير، إمّا في المُدرِك، أو المُدرَك، أو ما هو من تمام الحاسّة، لأنه إذا لم يكن بدّ من تعلّق بين الشرط وبين ما هو شرط فيه، فلا يُعقَل إلا على ما ذكرنا. فإذا لم يمكن أن يُثبَت للمدافعة تأثيرٌ في أحد هذه الوجوه، بطل كونها شرطاً. فيلزم، إذا جاورنا الثقيل المُعلَّق بعلاقة، أن نُحِسّ بثقله، وقد عُرِف فساده.

وبعد فلو كان مُدرَكاً، لعاقب الحرارة والبرودة، لا سيما على أصل أبي هاشم أن المُدرَكَين بحاسّة واحدة، إذا اختلفا عليها، تضادّا[14]، على ما يقوله في الأكوان وغيرها لو كانت مرئيّةً[15]. فيلزمه أن يُثبِت التضادّ بين الاعتماد وبين الحرارة والبرودة! بل يلزمه أن يُثبِت التضادّ بين الاعتمادات، لكونها مقصورةً في الإدراك على حاسّة واحدة، وقد اختلفت[16] عليها. وهو لا يقول بتضادّ الاعتمادات.

وبعد فلو كان مُدرَكاً، لوقع لنا الفصل بين قليله وكثيره في المحلّ الواحد، كما أوجبنا مثله في سائر المُدرَكات. وكان يلزم أن لا يُدفَع[17] أبو هاشم ولا غيره إلى أن يجعل أمارة الاختلاف في الاعتماد اعتبار[18] الجهات وطريقة التوليد، بل كان الإدراك يُغني عنه ويقضي باختلاف ما يختلف فيه. فهذه الجملة تدلّ على أنه غير مُدرَك.

وقد عوّل أبو هاشم في إدراكه على وقوع التفرقة بين ما إذا ماسّ أحدَنا دافعه واعتمد عليه، وبين ما ليس كذلك، كما تقع التفرقة بين الحارّ والبارد. ويقول: «لا يمتنع أن يثبت في أحدهما من الشرط ما لا يثبت في الآخر، حتى يثبت وجوب الحاجة إلى المدافعة في الاعتماد دون الحرارة».

وأوّل ما يقال له أن مجرّد وقوع [م ١٠٣ أ] الفصل لا يدلّ على الإدراك – لمثل ما[19] قلنا لأبي علي لما أوجب إدراك الأكوان[20] – ويمكن صرفه إلى ما حصل من الألم عند المدافعة فنُدركه في حال دون حال. وقد بيّنّا أن الشرط فيما يُدرَك بحاسّة واحدة لا يختلف، فلا يجوز له اشتراط المدافعة في إدراك الاعتماد.

[11] ص: واحدة.
[12] انظر ص ١٥٥.
[13] انظر ص ٧٢٥.
[14] انظر ص ٧١٠.
[15] انظر ص ٢٦٦.
[16] أ، ص: اختلف.
[17] أ في الهامش: يرجع.
[18] م: اختلاف.
[19] م: كما.
[20] انظر ص ٢٦٦.

وبعد فهذا يوجب عليه القول بأن الرطوبة[٢١] مُدرَكة، وإلا كان مُناقِضاً، لأن الفصل ثابت بين ما إذا غمزنا عليه انخفض وبين ما يندفع[٢٢] من تحت يد الغامز، فيجب أن يحكم بأن الرطوبة مُدرَكة! وقد قال هو لأبي علي، حيث أثبتها مُدرَكةً: «لو كانت كذلك، لم يكن ليُحتاج إلى الغمز»[٢٣]. فهلا قال بمثله في الاعتماد؟

فصل [في أنه لا طريق إلى إثبات الاعتماد سوى الذي تقدّم ذكره]

اعلم أن الاعتماد يجوز أن يقال فيه إنه يُكسِب لمحلّه حكماً من الأحكام، ويُرجَع به إلى وجوب هذه المدافعة. فأما القول بأنه يوجب[٢٤] لمحلّه حالاً، فمما لا يصح لأنه ليس يُعقَل هاهنا حالةٌ ترجع إلى المعتمد بكونه معتمداً. وكان الشيخ أبو عبد الله أوّلاً يذهب إلى أن للمعتمد بكونه معتمداً حالاً، ثم رأى ضُعف ذلك فترك القول به. ولأجل هذه الجملة، لم يصح في إثبات الاعتماد إلا الطريق الذي[٢٥] ذكرناه، دون أن يُدّعى الإدراك فيه، أو يُستدلّ على إثباته بإيجاب حال لمحلّه. وغير ذلك من الطُرُق التي تُثبِت بها الأعراض لا يلتبس الحال فيها هاهنا.

فصل [في أن الاعتماد يختصّ بجهة، وأن أجناسه تنحصر بعدد الجهات الستّ]

متى قلنا إن الاعتماد يختصّ بجهة، فمعناه ما تقدّم من المدافعة المعقولة لمحلّه إذا لم يكن هناك منع. وهذه المدافعة تحصل عند وجود الاعتماد. وصار هذا الحكم مما يرجع إلى ذات الاعتماد، وإذا شرطناه بزوال المنع، فذلك غير ممتنع في الأحكام الثابتة للذوات الراجعة إليها، على مثل ما نقوله في المُنافاة إنها مشروطة بأمر منفصل[٢٦]. وإن كان الأقرب أن يُجعَل الحكم الراجع إلى ذاته المُبين له عن غيره صحة مدافعة محلّه لِما يُجاوره، فيكون حاله كحال الفناء لو وُجد قبل وجود الجوهر، لأن ما عليه في ذاته يثبت بصحة المُنافاة[٢٧]. ويصير بمنزلة الألم لأن [ص ٦٦ ب] حكمه صحة أن يُدرَك بمحلّ الحياة فيه، فلا يُحتاج إلى ذكر انتفاء الموانع.

[٢١] م: + واليبوسة.
[٢٢] ص: يتدافع.
[٢٣] انظر ص ٣٦٠.
[٢٤] ص: أوجب.
[٢٥] م: التي.
[٢٦] انظر ص ١٠٩ و ٥٤٣.
[٢٧] انظر ص ١٠٩.

والأصل في أن وجبت[٢٨] هذه القضية للاعتماد أن كل ذات فلا بدّ من أن يحصل لها عند الوجود ما يصير سبباً لتمييزها من غيرها. وليس يمكن الإشارة في الاعتماد[٢٩] إلى أمر أخصّ من ذلك، فحلّ محلّ ما قلنا[٣٠] في التأليف إن أخصّ أحكامه افتقاره عند الوجود إلى محلَّين متجاورَين.

ولأجل اختصاصه بهذا الحكم، صح فيه أن تنحصر أجناسه بعدد الجهات الستّ، وفارق حاله حال الأكوان التي لا تنحصر أجناسها. فكما امتنع إثبات جهة سابعة، امتنع إثبات جنس سابع للاعتماد لأنه يتميّز بحكم مقصور على هذه الجهات الستّ. فإمّا أن يوجب مدافعةً في جهة محلّه[٣١] يمنةً أو يسرةً أو قدّام أو خلف أو فوق أو تحت. وفي كون الجوهر كائناً في جهة، نعني به حصوله على وجه يصح أن يقرب منه غيرُه أو يبعد، وهذا لا وجه يحصره، فافترقا من هذا الوجه.

فصل [في إبطال قول النصيبي بأن الجوهر يستحيل خلوّه من الاعتماد]

اعلم أن حال الاعتماد ليست كحال الكون في استحالة خلوّ الجوهر منه. وحُكي عن أبي إسحاق النصيبي أنه أجرى الاعتماد مجرى الكون في استحالة خلوّ الجوهر منه. ولا وجه يقتضي ما قاله، لأنّا إنما نُحيل خلوّه من الكون لعلّة هي غير موجودة في الاعتماد، [م ٣٠١ ب] فيجب أن يجري الاعتماد – والحال هذه – مجرى اللون والطعم وغيرهما في جواز أن يعرى المحلّ منه. وعلى هذا، لا نجد للهواء وغيره[٣٢] من الأجسام مدافعةً علينا، ولا ما يدلّ على الاعتماد في شيء من الجهات، فلا بدّ من القطع على خلوّه منه، كما نقطع في كثير من الأجسام أنه خالٍ من الطعم والرائحة.

وإنما ذهب[٣٣] النصيبي إلى ذلك لقوله إن الجوهر تستحيل حركته من الأوّل إلى العاشر، ولم تكن هذه الاستحالة إلا لأن حركته توجد عن الاعتماد، وإنما يُولِّد في الثاني[٣٤]. فأوجب بذلك وجود الحركة لا محالة عن الاعتماد، وأن سواه لا يصح، فلا يجوز وجودها ابتداءً. قال: «وإذا كانت هذه حال الجوهر في كل وقت حتى تصح حركته إلى الثاني، ويستحيل في الثاني أن يتحرك إلى العاشر، فيجب أن لا يخلو من الاعتماد الذي يقتضي هذا الحُكم فيه». وإذا قيل له: إنما استحال ما أوردتَه لامتناع الطفر على الجوهر،

[٢٨] كذا!

[٢٩] م: الاعتمادات.

[٣٠] ص: قلناه.

[٣١] كذا، ولعل الصواب: مدافعة محلّه في جهة.

[٣٢] م: أو غيره.

[٣٣] م: يذهب.

[٣٤] الظاهر أن المقصود بالثاني هاهنا (على زعم المصنّف فيما بعد) هو المكان الثاني، أي الثاني من محلّ الاعتماد، لا الوقت الثاني، أي الثاني من حال وجوده، كما سيقال ص ٣٣٢-٣٣٣.

يقول: «فالطفر ليس بأكثر من هذا المعنى، فقد علّلتم الشيء بنفسه فقلتم "استحال أن يتحرك في الثاني إلى العاشر لاستحالة ذلك"، ومثل هذا لا يصح».

واعلم أنه قد ادّعى أن استحالة حركة الجوهر من الأوّل إلى العاشر هي لأن حركته تتولد عن اعتماد من شأنه أن يُولِّد في المكان الثاني من محلّه. وهذا مما لا دليل عليه، ولقائل أن يقول: «ما أنكرتَ أن هذا حكم معلوم لا تُعرَف علّتُه، ولا يصح تعليله لأنه بأيّ شيء عُلِّل فسد؟». بل يُقلَّب عليه فيقال له: «وإنما لم يُولِّد الاعتماد إلا كذلك لاستحالة حركته من الأوّل إلى العاشر»، فلا ينفصل المُعلَّل من المُعلَّل به.

وبعد فالاعتماد ليس يُولِّد في المكان الثاني فقط، حتى يُجعَل مقصوراً عليه، بل[٣٥] يُولِّد في غيره من الأماكن، فكيف يصح ما ذكره؟

وأما قوله «إن الحركة لا توجد إلا عن اعتماد»، فباطل لأنه ليس بينهما ما يقتضي استحالة انفكاك أحدهما عن الآخر، فيصح من القادر عليهما أن يجمع بينهما وأن يوجِد الحركة ولا اعتماد. والذي يُبيِّن ذلك أن الكون في حال حدوث الجوهر لا يصح وجوده إلا مختَرَعاً مبتدأً، لأنه لو كان الاعتماد يُولّده وهو يُولِّد في الوقت الثاني، لوجب وجود الاعتماد قبل وجود محلّه، وذلك باطل. وإذا كان هذا الكون لا يوجد إلا مبتدأً، فقد يصح فيه أن يكون حركةً بأن يُقدِّم الله تعالى خلق الجوهر في مُحاذاة تلي هذه المُحاذاة، ثم ينقله إليها بهذا الكون بعينه، فيصير حركةً. ولا وجه يقتضي استحالة كونه مقدوراً على هذا الحدّ. ولا يمكن أن يُجعَل هذا الكون مما يصح وقوعه على وجهَي الابتداء والتوليد، لأن ذلك مُحال في المقدورات[٣٦]. فليس إلا أنها توجد ابتداءً، ولا يصح خلافه. وهذا يُبطِل قوله إن الحركة مُحال وجودها إلا عن اعتماد، وفي بطلان ذلك بطلان المسألة التي أوردها.

فصل [في أن الثقل ليس براجع إلى ذات الجوهر بل هو معنى في الثقيل وهو اعتماد لازم سفلاً. وكذلك في النار معنى هو اعتماد لازم صعداً]

اعلم أن الاعتماد قد يلزم سفلاً فيكون ثقلاً، على حسب ما يوجد في الماء والحجر وغيرهما، وقد يلزم صعداً، على ما نعلم في[٣٧] النار، ولا يلزم في غير هاتَين الجهتَين. وذهب أبو علي إلى أن الثقل راجع[٣٨] إلى ذات الجوهر – وهو قول عبّاد – وقال بأنه لا يبين إلا عند اكتناز الأجزاء. ولم يُثبِت في النار اعتماداً لازماً صعداً، وأثبت حركتها لأجل اعتماد مجتلَب. وجعل الاعتمادات في الجهات أجمع مجتلَبةً غير لازمة. والذي قدّمناه هو قول جمهور شيوخنا رحمهم الله.

[٣٥] م: بأن.
[٣٦] انظر ص ٣٤٦-٣٤٧.
[٣٧] ص: من.
[٣٨] م: ذاهب.

وما دللنا به على [م ١٠٤ أ] إثبات الاعتماد يقتضي أن في الثقيل معنى هو الثقل لوجوب انحداره. ولهذا نجد في الثقيل، إذا اعتمد علينا، مثل ما نجده في الأجسام التي تُدافعنا، فما اقتضى وجود الاعتماد في شيء من الأجسام ليثبت هذا التأثير يوجب وجود معنى في الثقيل، ولا فصل. وبمثل هذه الطريقة نعلم أن في النار اعتماداً لازماً صعداً، لأنه يجب ارتفاعها على طريقة واحدة، إلا عند منع. فإنك إذا نكّستَ العود الذي في أحد طرفَيه نار، انعكست تلك الحركات، إلى أن يحترق العود. وعلى هذا تُزايل النارُ الأجسام الثقيلة كالجمر والخشب والحديد، لوجوب تصاعُد النار عنها. ولأجل ذلك تتناقص النار عن المقدحة حتى تُسقى وتُحدَّد. ومن الجائز استمداد هذه الأجسام الناريةَ من أجزاء الشمس لأنها تبلغ كل شيء. وعلى كل حال، فالذي قدّمناه[39] من أن في الثقيل معنى [ص ٦٧ أ] لأجله يتحرك سفلاً، وفي النار معنى به تصعد علوّاً، قد تمّ واستقام.

وبعد فلا شُبهة في أنّا نفعل في الثقيل ما يُعينه على[40] النزول. فلا بدّ من أن يكون ما نفعله من جنس ما كان فيه، وإلا لم يكن ليثبت له هذا[41] التأثير. ولو كان ما فيه هو راجعاً إلى ذات الجوهر، وقد ساواه ما فعلناه من الاعتماد، لوجب أن يكون هذا أيضاً بصفة الجوهر، ومخالفتهما معلومة.

وبعد فلو رجع الثقل إلى ذات الجوهر، لجرى له مجرى التحيُّز، ثم تلزم فيه وجوه من الفساد، بأن يستحقّ[42] صفتَين مختلفتَين للنفس، وبأن[43] يُدرَك ثقيلاً كما يُدرَك متحيّزاً، وبأن تشترك الأجسام كلها في الثقل، حتى لا يثبت بين النار والماء فرق لتماثُلهما[44]، وأن يكون الزقّ، إذا مُلئ ريحاً، وُجد له من الثقل ما لم يكن موجوداً قبل، وأن يدافعنا الهواء كما يدافعنا الثقيل، وأن يُساوي حال الزقّ وهو مُمتَلٍ[45] هواءً لحاله وفيه زئبق يسير. ولا يمكنه أن يقول: «أجزاء الهواء لا تتلاقى ولا تكتنز»، لأن خلافه معلوم في الزقّ المنفوخ، ولأنه لا خشونة في الهواء فيمتنع تَلاقي أجزائه. ولا يمكن ارتكاب شيء من هذه الأمور، فصح ما قلناه من ثبوت الثقل معنىً غير ذات الجوهر.

وبعد فإنه يمتنع علينا تحريك الثقيل في جهة العلوّ ويمنةً ويسرةً. ولو لم يكن إلا نفس الجوهر، لكان حاله مع الجهات سواءً، ومعلوم أنه لا يمتنع تحريكه سفلاً.

إن سأل سائل فقال: «ألسنا نجد الثقيل تستمرّ به هذه الصفة؟ فلو كان لأجل معنى، لجاز أن يثبت كونه ثقيلاً مرّةً ويزول أخرى»، قيل له: إن كان ما ذكرتَه عَلَماً لكون الثقل راجعاً إلى نفس الجوهر، فيجب أن لا تُثبِت اللون معنىً، ولا الرطوبة ولا اليُبس وغيرهما معانٍ، لدوام ذلك بالجسم. وكان الأصل في ذلك أن المعنى[46]

[39] ص: قدّمنا.
[40] م: في.
[41] أ، ص: – هذا.
[42] أي الجوهر.
[43] ص: وكان.
[44] أ: لتماثُلها.
[45] كذا، أي ممتلئ.
[46] ص: + الذي.

إذا صح البقاء عليه، جاز استمرار وجوده ما دام محلّه موجوداً، ولم يعرض ما يمنع منه. وهذه سبيل الثقل، فبطل ما قالوه.

إن قيل: «لو كان الثقل معنىً، وقد صح جواز وجود الأمثال في المحلّ الواحد، فيجب صحة أن يوجد في الخردلة من الثقل ما يُوازي الجبل لمُساواة عدد الاعتمادات فيهما، والمعلوم ضرورةً أن ذلك لا يصح، كما لا يصح أن يوجد في الذرّة من القُوى مثل ما يوجد في الفيل»، والجواب[٤٧] أنّا نُجيب إلى صحة وجود مثل اعتماد الجبل في الجزء الواحد، لكنه يكون مجتلَباً، لا لازماً هو ثقل، وذلك هو بأن تتركب [م ١٠٤ ب] صفيحةٌ من أجزاء لا تتجزّى، ويوضَع فوقها عمود من حديد، ويوضَع الجبل فوق العمود: فإنه - والحال هذه - يتولد في كل جزء من الصفيحة مثل ما في الجبل. ولو كان بدل الصفيحة جزءاً واحداً[٤٨] فوقه العمود، أو هو على طرف من العمود، لحصل ما ذكرناه في كل جزء. ثم إنه، لو قُدِّر حدوث الرطوبة في ذلك الجزء عند حدوث هذه الاعتمادات، لكان يلزم الكل على ما نختاره[٤٩].

والذي يمكن دعوى الضرورة فيه هو أنه لا جزء يُوازي الجبل في الثقل. فأما أنه غير مقدور، فمن أين ذلك؟ كما استُبعد وجود حلاوات الدنيا بأسرها في الجزء المنفرد[٥٠]، وإن كان مقدوراً. ويشهد لِما ذكرناه بالصحة حجرُ الطير الأبابيل: فإن قَدْره كان كقَدْر الحمّصة، وكان ينفذ في البيضة، ويخرج من بطن الفرس، ويذهب في الأرض. ولا يكون كذلك إلا بالاعتمادات الكثيرة. ومتى نظرنا فكانت الحال فيما جوّزناه وفي كون الذرّة بقوّة الفيل سواءً، وجب القول بهما، لا أنه يقدح فيما جوّزناه. إلا أنّا قد بيّنّا جواز وجود مثل ثقل الأرض في الجزء الواحد، وليس بثقل وإن كان من جنسه. ومُحال أن يوجد مثل قُدَر الفيل في الذرّة لحاجتها عند الزيادة فيها إلى بنىً زائدة، لا سيما ولا تماثُل في القُدَر[٥١]. فعلى هذه الجملة يُجرى الجواب عن هذه الشُّبهة.

فإن قال: «لو كان الثقل معنىً راجعاً إلى الاعتماد، وقد صح بقاؤه، لوجب أن يبقى ما هو من جنسه من المجتلَب، لأن بقاء الشيء يرجع إلى جنسه، فلا يجوز أن يكون في جنسه ما لا يبقى ولا يصح ذلك فيه»، قيل له: إن هذا المجتلَب، لو قارنه المؤثّر في بقائه، لصح أن يبقى، كما أن هذا الذي هو ثقل، لو لم تقارنه الرطوبة، لم يبق. فالحال[٥٢] فيهما في صحة البقاء واستحالته سواء.

[٤٧] كذا، والصحيح على الأرجح: فالجواب.
[٤٨] كذا، ولعل الصحيح: جزء واحد.
[٤٩] انظر ص ٣١٩.
[٥٠] ص: الواحد المنفرد.
[٥١] انظر ص ٤٤٧.
[٥٢] ص: والحال هذه.

هذا لو كان بقاء الشيء أو صحة البقاء مُعلَّلاً بالجنس. وغير ممتنع أن يبقى بعض الجنس دون بعض، إذا حصل ما يمنع[٥٣] من عدمه فيه[٥٤] خاصّةً[٥٥]، كما يبقى الشيء دون ضدّه كالفناء والجوهر[٥٦]. فالواجب اتّباع الدلالة، لا القياس على الوجود.

وهذه الطريقة لا يمكن أبا علي أن يقول بها، لأنه يقول ببقاء الضروري من العلم دون المكتسب[٥٧]، وببقاء سكون الحيوان إذا صادف عجزاً أو منعاً[٥٨]، وأن لا يبقى إذا لم يكن كذلك[٥٩]، والجنس واحد!

فإن قال: «فإن كان الثقل يلزم باقتران معنى به، فالمجتلَب أيضاً يجب لزومه إذا صادف الرطوبة في محلّه»، قيل له: إن صادف حدوثُه حدوث الرطوبة، لزم الكل[٦٠]، على المذهب الصحيح[٦١]. لكن الذي نفعله من المجتلَب يصادف حدوثُه وجودَ الرطوبة لا حدوثَها، فلهذا لا يزداد ثقلاً.

فإن قال: «لو كان في الماء معنى هو الثقل، لم يصح أن يؤثّر مرّةً [ص ٦٧ ب] في الصعود ومرّةً في النزول[٦٢]، لأن المعنى الواحد لا يصح أن يؤثّر هذا التأثير»، والجواب[٦٣] أنه غير ممتنع، إذا حصل منع من توليده في جهته، أن يُولِّد في غير جهته، على ما نعلمه من المضاغطة التي تحصل فيه[٦٤] فيرتفع، كالفوّارات وما شاكلها[٦٥]. وقد صار التوليد فيه حكماً يرجع إلى ذاته، فجاز أن يشترط بزوال المنع، كما تشترط صحة الفعل بالقدرة بزوال المنع، وإن كُنّا قد ذكرنا أن الراجع إلى الذات هو صحة توليده.

فإن قيل: «لو لم يرجع الثقل إلى ذات الجوهر، لم يكن ليزداد الثقل بكثرة الأجزاء. وإذا عرفنا هذه الزيادة، فيجب رجوعه إلى نفس الجوهر»، وهذا[٦٦] مما أورده عبّاد، وزلّ فيه لأنه، إذا ازدادت الأجزاء فقط ولم تزِد المعاني، فالثقل على ما كان. لكنه غير ممتنع أن تزداد الأجزاء وتزداد المعاني [م ١٠٥ أ] فيها، فيزداد الثقل لهذا الوجه، لا لزيادة الأجزاء فقط. فهو كتزايُد الأجزاء وقوّة السواد عند ذلك، لما كان السواد يزيد أيضاً فيحلّ كل جزءٍ جزءٌ من السواد أو أكثر، ولم نقُل إنه، لما زاد السواد عند كثرة الأجزاء، أن السواد يجب رجوعه إلى نفس الجوهر. فهكذا فيما نُجوّزه.

[٥٣] م: إذا حصل مانع.

[٥٤] ص: – فيه.

[٥٥] انظر ص ١٠٥: «الأولى في الاعتماد أن لا يصح البقاء على نوعه، وإنما تمنع الرطوبة واليبوسة من عدمه في الجهتَين». وانظر أيضاً ص ٣٢٤-٣٢٥ و ٤٧١-٤٧٢.

[٥٦] ص: والجواهر.

[٥٧] انظر ص ٦٤٠.

[٥٨] م: منعاً أو عجزاً.

[٥٩] انظر ص ٢٦٢.

[٦٠] م: وجود الكل.

[٦١] انظر ص ٣١٩.

[٦٢] ص: في الصعود مرّةً وفي النزول أخرى.

[٦٣] كذا، ولعله: فالجواب.

[٦٤] أي الماء.

[٦٥] انظر ص ٣٣٢.

[٦٦] فهذا؟

وحُكي عنه[٦٧] أيضاً أنه كان يقول: «إن[٦٨] الجوهرَين عند الاجتماع حالهما كحالهما عند الانفراد في الثقل، فيجب رجوعه إلى ذات الجوهر». وهذا، إن دلّ، فإنما يدلّ على أنه ليس ذلك براجع إلى التأليف، وإلا فإنما لم يتغيّر حالهما في الوجهَين[٦٩] لأن الموجود هو قَدْرٌ من الثقل، انفردا أو اجتمعا، كما يقال في الأسودَين. فأما إذا وجدنا جسمَين أحدهما أثقل من الآخر، فليس يجب القطع على أن في كل جزء من أجزاء أحدهما من الثقل أزيد مما في الآخر، بل يجوز أن يكون الأخفّ ليس في كل جزء منه ثقل، فلأجل تخلُّله أجزاءً لا ثقل فيها يتفاوت حالهما، على قريب مما نقوله في الحالك وما ليس كذلك.

فصل [في أن ثقل الثقيل هو للرطوبة التي فيه، وتصاعُد النار هو ليبوستها]

إذا صح أن الثقل معنى، وقد ثبت أن الاعتماد قد يكون ثقلاً وقد لا يكون كذلك والجهة واحدة – على ما تعلم من حال الذهب إذا فعلنا فيه اعتماداً سفلاً، والحجر إذا رميناه من فوق، لأنهما لا يزدادان ثقلاً – فلا بدّ من أمر به يلزم. وليس ذلك إلا أن الرطوبة في الثقيل، واليبوسة في النار التي فيها اعتماد صعداً.

ويختلف كلام أبي هاشم. فربّما قال: يلزم الاعتماد بما به يصير الحجر حجراً والماء ماءً والأرض أرضاً والحديد حديداً، إلى غير ذلك. وربّما ذكر الرطوبة الشاملة للكل، وهو الصحيح. وإنما علّقنا هذا الحكم بالرطوبة واليُبس لأن عند عدمهما يزول الثقل والتصاعُد في النار، ويثبتان عند ثبوتهما، فجُعِل[٧٠] التأثير لهما. ولا يمكن أن يقال: «إن رطوبة الثلج أكثر والحديد أوزن منه، وإن قلّت أجزاؤه»، لأن رطوبة الحديد كامنة، فلا يمكن القطع على أن رطوبة الثلج أكثر.

وليس لأحد أن يقول: «هلا لزم صعداً لأنه ليس في محلّه رطوبة، دون أن تكون فيه يبوسة؟»، لأنه كان يلزم في الهواء أن يلزم[٧١] لعدم الرطوبة، ومعلوم أنه لا اعتماد فيه صعداً[٧٢]. فأما الرطوبة، وإن احتيج إليها، فليس يكفي مجرّد وجودها. فإنّا نفعل في الرطب اعتماداً مجتلَباً فلا يزداد ثقلاً، على ما تقدّم ذكره، فلا بدّ من اعتبار زائد[٧٣].

وربّما يقال: «إذا كان الاعتماد من فعل فاعل الرطوبة، لزم؛ وإذا كان من فعل غيره، لم يلزم. ويجري حاله مجرى الخبر الذي إنما يصير خبراً بإرادةٍ من فِعل فاعل الكلام[٧٤]». إلا أن هذا غير سديد. فإن الرطوبة، إذا كان لها حظٌّ مّا في منع الاعتماد من العدم وفي بقائه[٧٥]، فلا يجب أن يفترق الحال بين أن يكون من فعل

[٦٧] هو عبّاد على الأرجح.
[٦٨] م: إن حال.
[٦٩] أي الاجتماع والانفراد.
[٧٠] أ: فيجب أن يحصل.
[٧١] أي الاعتماد صعداً.
[٧٢] انظر ص ٣٢٠-٣٢١.
[٧٣] ص: زيادة.
[٧٤] انظر ص ٥٥٢.
[٧٥] انظر ص ٣١٦.
[٧٦] أي الإرادة.

فاعل مخصوص أو من فعل غيره، فإن اختلاف أحوالهم لا يؤثّر في ذلك. ويفارق تأثير الإرادة، لأن كون الكلام خبراً وجهٌ يقع الفعل عليه، ومن حقّ وجوه الأفعال أن تتعلق بفاعليها. فجاز أن تؤثّر[٧٦] إذا كانت من قِبَله[٧٧] ولا تؤثّر إذا وُجدت من قِبَل غيره. وليس هذا حال الاعتماد. وبعد فالله تعالى يزيد في السفينة اعتمادات بالريح، وهي من فعل فاعل [م ١٠٥ ب] الرطوبة فيها، ولا يزيد ثقلها على ما كان.

فالصحيح أن يُعتبر حدوث الاعتماد عند حدوث الرطوبة في ذلك المحلّ، لأنه حينئذ يلزم. وليس يمتنع أن يكون حال الحادث يفارق الباقي في كثير من الأحكام، وهذا منها. لا سيما إذا جعلناها[٧٨] مانعةً من عدم الاعتماد، والمنع تابع لحال الحدوث خاصّةً. وعلى هذا يجري الحال في لزوم الاعتماد صعداً في النار.

فصل [في أن الاعتماد لا يصح لزومه إلا في جهتَي السفل والصعد]

فليس يصح لزوم الاعتماد إلا في هاتَين الجهتَين، لأنه لا يُعقَل معنى به يلزم في الجهات الأربع. لولا ذلك، لم يمتنع وقوف الجسم في إحدى هذه الجهات أو ذهابه فيه[٧٩] كما يجب انحدار الماء وارتفاع النار، وقد عُرِف خلاف ذلك.

فصل [في أن الاعتمادات الكثيرة، إذا وُجدت في محلّ واحد فيه رطوبة، يجب لزومها بأسرها]

ويختلف الكلام في كيفية لزوم الاعتماد بالرطوبة. فكان أبو هاشم يقول: «إنما يلزم قَدْرٌ دون ما زاد عليه»، ويُجريه مجرى القُدَر في أنه إنما يصح وجود قَدْرٍ منها في محلّ واحد دون الزيادة عليها[٨٠]. وعلى مثل هذا قال في الأكوان الكثيرة، إذا حصلت في المحلّ وانتفت عنه صحةٌ واحدة، إن بعضها يُولِّد[٨١] دون بعض[٨٢]. وكان على هذا المذهب إنما يُجيز وجود الثقل العظيم في المحالّ الكثيرة، كما يقول في الألم إذا تولّد عن الكون. وعلى هذا القول جرى الشيوخ.

وبه قال قاضي القضاة أوّلاً، ثم ترك ذلك وقال: «متى[٨٣] كان الاعتماد إنما يبقى لصفة[٨٤] ثبتت لمحلّه وهي قد حصلت، فإذا وُجدت [ص ٦٨ أ] الاعتمادات الكثيرة فيجب لزوم الجميع ولا مُخصِّص». وقد سلف القول في مثله عند الكلام في توليد الكون للألم[٨٥].

[٧٧] أي من قِبَل فاعل هذه الأفعال.
[٧٨] أي الرطوبة.
[٧٩] كذا.
[٨٠] انظر ص ٤٤٩.
[٨١] أي الألم.
[٨٢] انظر ص ٢٧٠-٢٧١.
[٨٣] ص: إنما.
[٨٤] وهي الرطوبة.
[٨٥] أ: الألم.
[٨٦] م: فإنما.

فصل [في أن الهواء ليس فيه اعتماد لازم صعداً]

ليس في الهواء اعتماد صعداً لازم كما قلنا في النار. وكلام أبي هاشم مختلف فيه، لكنه قد قطع في تصفُّح السماء والعالَم على نفي الاعتماد صعداً في الهواء، وأثبته في النار، وهو الصحيح. وإنما[86] كان كذلك لأنه، لو اختصّ باعتماد لازم صعداً، لوجب ارتفاع الهواء عن هذه الأواني والظروف على مثل ما نعلم من تصاعُد النار، فكُنّا لا نسمع بقبقةً إذا جعلنا الماء في قارورة ولم نمصّ الهواء منها، لأن ذلك إنما يُسمَع للتضاغُط الذي يحصل بين الهواء والماء. فصار هذا من أدلّ الدلالة على أن لا اعتماد صعداً لازماً[87] فيه. وكان يجب في الضوء الذي يقع في كُوّة البيت أن لا يثبت بل يصعد به الهواء، وقد عُرِف خلافه.

ومتى جُعِل الهواء في الزقّ فأقلّ الثقيل ومَنَعَه من النزول في الماء، فذلك لا يدلّ على أن في الهواء اعتماداً صعداً يمنع ثقل الثقيل من توليد النزول، بل إنما يمتنع نزول الثقيل فيه للصلابة الحاصلة فيه بالاجتماع. ولأن الظرف أيضاً يُعين على المنع من النزول. وأيضاً فإن أحدنا إذا قعد على الزقّ وهو على الماء، فقد حصل بين أجزائه وأجزاء الماء[88] تمانُع وتدافُع لانبساطه على الزقّ، ولهذا[89] لو قام لسقط. فيصير ما قد حصل من المانع[90] بين أجزاء الماء وأجزائه مُوجِباً لوقوفه، على مثل ما نقوله في وقوف الخشبة على الماء. وإذا كان كذلك، لم يكن للهواء حظّ في منعه عن النزول، فتزول الشُّبهة.

وليس لأحد أن يقول: «فكيف يصح في الزقّ المنفوخ، إذا فُتِح رأسه، أن يخرج منه الهواء، لولا اختصاصه باعتماد صعداً؟»، وذلك لأن[91] الهواء، لاكتنازه واجتماعه، يدافع البعضُ البعضَ فيخرج[92]، لا لِما ظنّه من [م ١٠٦ أ] أن فيه اعتماداً صعداً. ولأجل هذا، لو كان بدل الهواء ماء وفُتِح رأس الزقّ، لخرج الماء بسرعة، ولم يقتض هذا اختصاص الماء باعتماد صعداً. وعلى أنّا بالنفخ[93] نكون فاعلين للاعتماد فيه، ثم يُولِّد بعضُه بعضاً. فلئن خرج بما فيه من الاعتماد، فمن أين أنه لازم[94] صعداً أو في[95] غيره من الجهات؟

ومن الجائز أن تكون العلّة في خروج هذه الأجسام من الزقّ أن من حقّ جلدتَيه أن تتلاقيا للين أطرافهما، ما لم يكن هناك منع. فإذا فُتِح رأسه، فقد زال المانع[96] ولا يحصل التلاقي إلا بعد خروج الهواء منه. والذي

[87] كذا.
[88] أ: بين أجزاء الماء وأجزائه.
[89] م: وعلى هذا؛ واللفظة في أ مطموسة.
[90] كذا ص، م؛ وفي أ ساقطة؛ ولعل الصحيح: من التمانُع.
[91] أ: وذلك أن.
[92] ص: – فيخرج.
[93] م: بالفتح.
[94] م: هو لازم.
[95] أ: – في.
[96] م: المنع.

يُبيّن صحة ذلك أن الهواء[٩٧] لو جُمع في آنية صُلبة[٩٨]، لم يكن ليخرج منها الهواء على هذا الحدّ، لما لم يكن من حقّ تلك الآنية أن تتلاقى أطرافها، للصلابة الحاصلة فيها. فعلى هذه الطريقة يُجرى القول في ذلك.

فصل [في أن الاعتماد لا يصح وجوده لا في محلّ]

اعلم أن الموجود من الاعتمادات مختصّ بمحالّ. والكلام في ذلك ظاهر، وإنما يشتبه أن يُجوِّز مُجوِّز في المقدور وجود اعتماد من جهة الله تعالى لا في محلّ. وهذا لا يصح، لأنه كان لا يظهر ما عليه في ذاته من وجوب مدافعة محلّه لِما يُماسّه، وهذا هو الذي به تظهر صفة ذاته. فحلّ محلّ التأليف أنه، لما كان افتقاره عند الوجود إلى محلَّين متجاورَين من أخصّ أحكامه، لم يجز وجوده لا في محلّ. ولا يمكن أن يُجعَل ما ذكرناه[٩٩] شرطاً فيما وُجد في المحلّ من الاعتماد دون ما لم يوجد في محلّ، لأن ما كان طريقاً إلى ما عليه الشيء في ذاته لا يختلف في ذلك القبيلُ.

وبعد فمن شأن الاعتماد أن يُولِّد في غير محلّه، بشرط حصول مُماسّة بين محلّه وبينه، وهذا مما يجري مجرى الأوّل في كونه من أخصّ أحكامه. وإذا وُجدت[١٠٠] لا في محلّ، بطلت هذه الشريطة. ولا يمكن أن تُجعَل هذه الشريطة مختصّةً بما وُجد من الاعتماد دون ما يُقدَّر وجوده، لأن ما يُجعَل شرطاً في قبيل من الأعراض فالكل منه لا يختلف، كما إذا جعلنا من شرط صحة الفعل بالقدرة استعمال[١٠١] محلّها، استوى فيه القُدَر الحاصلة أو المنتظَرة المُقدَّرة. فإن قال: «إن هذه الشريطة تثبت وإن كان موجوداً في غير محلّ، بأن يُقدَّر وجود جوهر فيحلّه»، قيل له: ما يوجد لا في محلّ لا يتأتّى فيه هذا التقدير، ولا يصح وجوده في محلّ بعد أن وُجد لا في محلّ.

وبعد فوجوده لا في محلّ لو ثبت، زال عنده الاختصاص ببعض الأجسام، فيجب كونها أجمع معتمدةً في جهة مّا، لوجوده على حدّ حاله مع الكل سواءً.

وبعد فلو قُدِّر فيه التضادّ، كان لا يصح وجود اعتمادَين مختلفَين في العالَم لأنهما كانا يتضادّان على مجرّد الوجود، وقد عرفنا فساد ذلك.

[٩٧] ص: الماء.
[٩٨] أ: آلة صُلبية.
[٩٩] أي مدافعة المحلّ لِما يُماسّه.
[١٠٠] كذا، وجلي أن الصحيح: وُجد، أي الاعتماد.
[١٠١] م: استعماله.

فصل [في أن الاعتماد لا يحتاج في وجوده إلى محلَّين]

ولا يحتاج إلى أزيد من محلّ واحد، لأنه لو حلّ محلَّين، لصار كالتأليف مع أنه مُخالِف له، وكان يستحقّ صفتَين مختلفتَين للنفس، إحداهما يُنبئ عنها الاختصاص بالجهة، والثانية الحاجة إلى محلَّين. لأنه ليس يجوز في الافتقار إلى محلَّين متجاورَين أن يدلّ على صفة في موضع، وعلى خلافها في غيره، وإلا اقتضى اختلاف طُرُق الاستدلال بالأدلّة.

وبعد فكان يلزم، عند تفريق الثقيل، تناقُص الثقل، وأن لا يعود عند الجمع إلى ما كان عليه من الثقل، لأن المجاورة لا تُولِّد الثقل، وإلا لزم إذا تجاور الخفيفان وجودُ [م ١٠٦ ب] الثقل، وكان يلزم، إذا جاور جزءٌ من الحجر جزءاً من الهواء، أن يوجد بينهما ثقل، ومعلوم أن الهواء لا ثقل فيه مع حصول هذه المجاورة. فبطل [ص ٦٨ ب] في المجاورة أن تُولِّد الثقل. وإذا صح ذلك، لزم في الثقيل، إذا افترقت أجزاؤه، أن يبطل ثقله كما يبطل تأليفه، وأن لا يعود عند المجاورة وإن عاد التأليف لتولُّده عنها دون الثقل.

فصل [في أن الاعتماد مقدور لنا مجتلَباً]

اعلم أن هذا النوع داخل تحت مقدورنا، لحصول الطريق الثابتة في الأفعال أجمع فيه. ولا شُبهة في صحة أن نفعل الاعتماد في هذه الجهات الستّ، وإن كان مجتلَباً غير لازم. وقد يصح على ضرب من التقدير أن يقع من أحدنا ما هو ثقل وما هو بصفة اللازم صعداً، وهو بأن يصادف فعلُنا للاعتماد[١٠٢] اللازم[١٠٣] سفلاً حدوث الرطوبة، ويصادف حدوث الاعتماد صعداً حدوث اليبوسة، فيلزم الاعتماد في هاتَين الجهتَين وإن كان من فعلنا[١٠٤]. فعلى هذه الطريقة ثبتت[١٠٥] حالنا في قدرتنا على هذا النوع.

فصل [في أن اللازم من الاعتمادات باقٍ، والمجتلَب منها غير باقٍ]

هذا النوع مشتمل على مجتلَب لا يبقى وعلى لازم باقٍ. فالمفعول من جهتنا لا يبقى أصلاً، إلا على التقدير الذي تقدَّم. والمفعول من[١٠٦] جهة الله تعالى في غير جهة العلوّ والسفل لا يصح البقاء عليه أصلاً،

[١٠٢] م: الاعتماد.
[١٠٣] كذا، والصواب على الأرجح: - اللازم.
[١٠٤] انظر ص ٣٢٤. إلا أن الظاهر أن المصنّف قد نفى مثل هذا التقدير ص ٣١٧...
[١٠٥] ص: ثبت.
[١٠٦] ص: الذي من.

وإذا كان مفعولاً في إحدى هاتَين الجهتَين فهو باقٍ ما بَقِيَت المعاني التي بها يبقى ويلزم. ولأجل هذه الجملة، لم يصح أن تُعلَّل صحة البقاء في الاعتماد بأمر[١٠٧] يرجع إلى نوعه وقبيله[١٠٨].

وإنما قلنا إن المجتلَب لا يصح البقاء عليه لأنه لو بقي لكُنّا، إذا رمينا الثقيل إلى الأرض فاستقرّ، نجد له مدافعةً زائدةً على ما كان من قبل، ولكان لا يبطل[١٠٩] كما لم يبطل ثقله. وهكذا إذا رميناه في جهة من هذه الجهات، وقد عرفنا بطلانه في الوقت الثاني. وعلى بعض المذاهب، ما كان يصح رجوع الحجر ولا السهم إذا رميناهما، لو كان يبقى ما فعلناه فيهما. والكلام في ذلك ظاهر.

فأما القول في بقاء الثقل، فهو ما عرفناه من وجوب انحدار الحجر والحديد وما شاكلهما على طريقة واحدة إذا لم يكن هناك ما يمنع، حتى أنّا لنعلم استحالة وقوف الأجسام الثقال في الجوّ، مثل الجبال والسندانات. فلو لم يكن هاهنا[١١٠] معنى باقٍ يوجب النزول، لكان يتعلق باختيار مختار، فكان يصح أن لا يختاره. وللَحِق بما طريقه العادات، فكُنّا نُجوِّز خلاف ما نشاهده فيما غاب عنّا، وقد عُرِف فساده. وهذا من الباب الذي تقدّم العلم باستحالته، فلا يمكن أن يقال إن العادة جرت الآن فيه على طريقة واحدة، كوجود الليل بعد النهار وحدوث الولد من ذَكَر وأنثى، لأن في هذه المواضع لم يتقدم علمٌ باستحالة خلافه. وليس كذلك فيما ذكرنا.

وليس يمكن أن يقال: «إن الجسم الذي فيه رطوبة لا بدّ من هُويّه أبداً لأن وجودها مُضمَّن بالاعتماد. فالله تعالى، إذا أراد بقاءها، أوجد الاعتماد[١١١] حالاً فحالاً، فمن هذا الوجه يجب انحدار الثقيل، دون أن يكون الاعتماد باقياً»، وذلك لأنّا إنما نعلم أن الرطوبة مُضمَّنة بالاعتماد بعد أن عرفنا بقاءه، فأما لو جوّزنا أنه لا يبقى، لم نعلم ذلك لأن ما يبقى ليس يجوز تضمُّنه[١١٢] بما لا يبقى، وإلا اقتضى انتفاء الباقي، لأن [م ١٠٧ أ] القديم ليس بمُلجأ إلى فعل ما معه يبقى. وعلى هذه الطريقة لم يصح في الحياة أن تتضمّن[١١٣] بالشهوة أو النفار، لأن الحياة باقية، وواحد منهما لا يصح البقاء عليه[١١٤]. وقد استُدلّ على بقاء الثقل بأنه «لو لم يبق، لكُنّا إذا رُمنا تحريك الثقيل، لا يخلو حال القديم تعالى من أحد أمرَين: إمّا أن يختار فعل الاعتماد فيه، أو لا يختار ذلك. فإن اختاره، وجب امتناع التحريك منا أصلاً، فإن مُراده بالوجود أولى؛ وإن لم يختره، فينبغي أن لا يتعذر علينا التحريك أصلاً»، على الطريقة التي سلكناها في بقاء التأليف[١١٥]. إلا أنه

[١٠٧] ص: لأمر.

[١٠٨] م: وقته.

[١٠٩] أي المجتلَب.

[١١٠] أ: هناك.

[١١١] كذا، ولعل الصحيح على العكس: إذا أراد بقاءه، أوجد الرطوبة.

[١١٢] لعل الصواب: تضمينه.

[١١٣] أن تُضمَّن؟

[١١٤] انظر ص ٣٩٠.

[١١٥] راجع ص ٢٩٨.

تُعترض هذه الطريقة إذا أُورِدت[١١٦] في بقاء الاعتماد فيقال: «هلا جاز أن يفعل الله تعالى في الجسم قَدْراً من الاعتماد يتأتّى معه التحريك على صعوبة، فيبطل ما قلتموه[١١٧]؟». وهذا الاعتراض لا يمكن إيراده في التأليف، لأن الثقل الذي في الثقيل يصح أن يجامعه ما نفعله من الحركة في خلاف تلك الجهة، فيمكن أن نحكم بوجودهما. والتأليف لا تصح مُضادّته للتفريق على شيء من الوجوه، فإذا أوجده الله تعالى في حال ما نفعل التفريق، أدّى إلى اجتماعهما، فليس إلا أن يقال ببقائه ليتأتّى منا في الثاني التفريق على صعوبة. وليس كذلك في الاعتماد.

وأما الطريقة التي قلناها في بقاء اللون وغيره، فغير متأتّية هاهنا لأنه ليس للاعتماد ضدّ[١١٨]. والاستدلال بأن مثله إذا صح وجوده في الثاني، وجب صحة بقائه إليه، قد أبطلناه عند الكلام في بقاء اللون[١١٩]، فلا وجه لإعادته.

فصل [في الشُبَه التي يتعلق بها مَن نفى صحة البقاء على الاعتماد]

اعلم أن أبا علي رحمه الله، إذا كان نافياً للثقل أن يكون معنىً، وهكذا إذا نفى ما نقول في الاعتماد اللازم في النار، فقد صار لا يُثبِت الاعتماد مما يصح البقاء عليه أصلاً، لاعتقاده أنه لا يكون إلا مجتلَباً. فهو إذاً مُخالِفٌ في الفصل الذي قدّمناه. وقد ذهب مذهبه في ذلك من المتأخرين أبو محمد البزّاز. ونحن نذكر الشُبَه التي يصح التعلُّق بها في ذلك.

ربّما قيل: «لو بقي الاعتماد الذي تُثبتونه، لوجب أن يبقى ما هو من جنسه، لأن صحة البقاء مما يُعلَّل بالجنس». ومن جوابنا أن صحة البقاء لا تُعلَّل بالجنس، فإن الجنس الواحد يصح أن يشتمل على ما يبقى وعلى ما لا يبقى، [ص ٦٩ أ] وذلك مما تقدّم ذكره[١٢٠]. هذا ونحن نقول: لو صادف حدوثُ المجتلَب حدوث الرطوبة، لبقي كبقاء ما هو لازم، فقد استويا.

وربّما يقال: «لو احتاج في بقائه إلى الرطوبة، لاحتاج إليها في وجوده، لأن الصفة واحدة فلا يجوز أن يختلف حالها، فمرّةً تحتاج إلى شيء ومرّةً لا تحتاج. وهو ككون القادر قادراً أنه، لما افتقر إلى كونه حيّاً، احتاج إليه في الابتداء وفي الاستمرار». وقد كان أصحابنا يقولون بحاجة الثقل عند بقائه إلى الرطوبة، ونفي حاجته إليها في الوجود. ثم ذكر قاضي القضاة في كتاب **الفعل** [م ١٠٧ ب] **والفاعل** أن ذلك لا

[١١٦] ص: وردت.
[١١٧] ص: ذكرتموه.
[١١٨] انظر ص ٣٢٨–٣٢٩.
[١١٩] راجع ص ١٥٠.
[١٢٠] هذا حكم، في حقيقة الأمر، اختصّ به الاعتماد دون سائر الباقيات، انظر ص ٥ و ٣٥٨.

يصح لِما حكيناه في السؤال، فقال: «من شأن الاعتماد أن لا يبقى في الثاني إلا عند منع له من العدم. فإذا صادف حدوثُه حدوث الرطوبة، منعه من العدم[١٢١]». وفرق بين أن يقال بوجوب بقاء الشيء عند غيره، وبين أن يقال إنه يؤثّر في المنع من عدمه، لأنه[١٢٢] إذا قيل بالأوّل، لزم ثبوت الحاجة في حالتَي الحدوث والبقاء، وليس كذلك الوجه الثاني.

وربّما قيل: «لو بقي، ومعلوم أن خروجه عن التوليد لا يصح، لوجب أن يُولِّد بعد زمان وقد مات الفاعل أو عجز، وأن يستحقّ الذمّ وهذه حاله». وهذا مما يؤدّي إليه القول بالتوليد، لا القول ببقاء الثقل، فأيّ اختصاص له بالقول ببقاء الثقل؟ ويُبيّن ذلك أن أحدنا إذا رمى، فالإصابة قد تحصل بعد حين، وقد يجوز وقوعها وقد مات الرامي أو عجز أو مُنِع. وعلى أن هذه الشُبهة إذا ذُكِرت في الثقل، فقد عُرِف أن فاعله[١٢٣] لا تصح فيه هذه الأوصاف التي ذكروها.

فإن قال:«كيف يُولِّد في حال البقاء، ومن حقّ المُولَّد أن يكون حادثاً؟ هلا دلّكم هذا على أنه لا يجوز أن يبقى؟ لأنه لو بقي ولم يُولِّد، لم يصح؛ ولو ولّد، لم يصح!»، قيل[١٢٤]: فهذا إن قدح، فإنما يقدح في توليده عند بقائه، لا في صحة أن يبقى، فلو قيل إنه يبقى ولا يُولِّد، لبطلت الشُبهة. هذا على أنه يصح توليده وهو باقٍ، لأن ما يقتضيه من مدافعة محلّه يتقدر[١٢٥] تقدير[١٢٦] الحادث، ويثبت[١٢٧] في كل حال، ولهذا يدوم نزول الثقيل عند فقد العلائق. وقد مضى القول فيما يتّصل بذلك في باب الأكوان[١٢٨].

وربّما قيل: «لو بقي الثقل بالرطوبة حتى يكون محتاجاً إليها، لصح وجودها مع عدمه، لأن هذا من حقّ المحتاج إليه ليتميّز حاله عن حال المحتاج». والجواب أنّا[١٢٩] قد جعلناها مانعةً من عدم الثقل، فلا يلزم ما قُلتَه. هذا ولو قيل باحتياجه إليها، لم يؤدّ إلى فساد لأن غاية ما ينتهي إليه أن يقال إن خلاف ذلك يقتضي أن لا يتميّز المحتاج من المحتاج إليه. فإذا قيل إن الاعتماد يصح وجوده ولا رطوبة، فصارت حاجته إليها في وجه مخصوص، وإذا اختلف وجه الحاجة، لم يؤدّ إلى فساد. ولهذا صحت حاجة الجوهر إلى الكون وحاجة الكون إليه، لما تغاير وجه الحاجة فيهما. فكذلك الحال هاهنا، حتى يقال إن الاعتماد يحتاج في بقائه إلى الرطوبة، والرطوبة وجودها مُضمَّن بالاعتماد، فهذا هو القول فيه.

[١٢١] انظر ص ٣١٧-٣١٩.

[١٢٢] م: لأن.

[١٢٣] أي فاعل الثقل، وهو الله.

[١٢٤] ص: + له.

[١٢٥] م: مُقدَّر.

[١٢٦] ص: بتقدير.

[١٢٧] م: وثبت.

[١٢٨] راجع ص ٢٦٩-٢٧٠.

[١٢٩] م: أنها.

فصل [في صحة إعادة الثقل]

إذا صح في الثقل أنه يبقى، وصح أن القادر عليه قادر لنفسه، وأنه غير حاصل عن سبب، فيجب صحة إعادته. وإنما لا يقول أبو علي بصحة إعادة شيء من الاعتمادات لأنه غير قائل بصحة البقاء على نوعها. والذي تصح[١٣٠] إعادته هو الباقي من الاعتمادات دون غيره مما لا يبقى. والقول بوجوب إعادة شيء من الاعتمادات مما لا وجه يقتضيه، ولم يقع فيه من الإشكال ما وقع في التأليف وغيره[١٣١].

فصل [في أن الاعتمادات متماثلة أو مختلفة، وليست بمتضادّة]

اعلم أنه، إذا كانت الذات[١٣٢] تُثبَت بطريق، فأوصافها وأحكامها تُثبَت بمثل ذلك الطريق. فإذا [م ١٠٨ أ] صحت هذه الجملة، وكان السبيل إلى الاعتماد هو اختصاصه بجهة، فإنما نعرف تماثُل ما يتماثل منه واختلاف ما يختلف منه بهذا السبيل. فكل ما اختصّ بجهة واحدة، أيّة جهة كانت، فهو متماثل لاشتراك الجميع في الحكم العائد إلى ذواتها[١٣٣]. فإذا اختلفت الجهة بالاعتماد، فقد اختلفت للافتراق في الحكم الراجع إلى ذاته، فصار الاعتماد يمنةً مُخالِفاً للاعتماد يسرةً، ثم كذلك في كل هذه الجهات.

وذكر قاضي القضاة في الدرس أنه سمع الشيخ أبا إسحاق – أو حُكي له عنه – أن اللازم في جهة يخالف المجتلَب في تلك الجهة، فعلى هذا يُثبِت الأجناس ثمانيةً. وهذا بعيد، لأن باستمرار الوجود لا يقع الاختلاف كما لم يقع بأصل الوجود، وليس في اللازم إلا البقاء.

وأما التضادّ في الاعتمادات، فمما قد وقع الخلاف فيه لأن أبا علي يقول فيما اختلفت به الجهة من الاعتماد إنه متضادّ، فيُجريه مجرى الحركات، ولا يُجوِّز أن يجتمع في الجسم الواحد اعتمادان مختلفان لتضادّهما. وهذا قول جرى لأبي هاشم في أوّل **نقض الأبواب** فيه ما يقتضي ذلك. فإنه أشار إلى أنهما لا يجتمعان إلا إذا كان أحدهما لازماً والآخر مجتلَباً، فإن كانا مجتلَبَين، لم يجتمعا لتضادّ أسبابهما. ثم رجع عنه، وهو الصحيح. ومتى ثبت لنا وجود اعتمادَين مجتلَبَين في المحلّ الواحد، زالت الشُّبهة في التضادّ.

وذلك بيِّن، لأن الحجر وسائر الأجسام الثقيلة، نرميها صعداً وفيها اعتماد سفلاً باقٍ. وكذلك السفينة المؤقَرة تغوص في الماء لثقلها، والريح تجذبها والملّاح في خلاف جهتها، فقد وُجد [ص ٦٩ ب] الاعتمادان المجتلَبان في محلّ واحد. ولا يمكن المنع من بقاء الثقل، والحال هذه، لِما نعلم أنه[١٣٤]، لو لا

[١٣٠] أ، م: يصحح.
[١٣١] انظر ص ١١٨-١١٩.
[١٣٢] ص: الذوات.
[١٣٣] كذا.
[١٣٤] كذا، ولعل الصحيح: من أنه.

المانع، لوجب انحداره. ولا أن يقال: «فنحن إنما نفعل التحريك فيه دون الاعتماد»، لأنّا لا نقدر على أن نفعل الحركة في الغير إلا عن الاعتماد[١٣٥]. وبعد فلو زال ثقل السفينة، لوجب طُفُوُّها على الماء عند الجذب لأنها تعود خفيفةً. فقد سلم إذاً هذا الدليل. وربّما يُشبّه ذلك بمن يحمل الثقيل على ظهره، لأنه بحمله له يفعل فيه اعتماداً في غير جهة الثقل. وكل هذا يُبنى على ثبوت الثقل معنىً على ما تقدّم.

وأحد ما يدلّ على أن لا تضادّ في الاعتمادَين أن المتجاذبَين حبلاً، إذا تكافأت[١٣٦] قُدَرهما فوقف الحبل لتساوي الفعلَين، أنه لا بدّ من أن يقال إن كل واحد منهما فَعَلَ في جميع الحبل اعتماداً إلى جهته، فقد وُجد فيه اعتمادان مختلفان. ولو كان بدلهما ستّة من القادرين، لفعلوا اعتمادات في الجهات الستّ.

ولا يمكن أن يقال: «إن كل واحد منهما فعل الاعتماد في النصف الذي يليه، دون أن يفعله في الكل»، لأنه لو كان كذلك لم يجب، إذا ضعف أحدهما، أن ينجذب إلى جهة صاحبه في الوقت. وهذا شيء قد ذكره أبو هاشم، وإن كان ضبطُ الوقت لا يمكن. والأولى أن يقال: لو كان الاعتماد الحاصل من كل واحد منهما مفعولاً في نصف الحبل، لكان لا يصح انقطاع الحبل [م ١٠٨ ب] أو الخيط إلا من الوسط لأنه موضع الجذب، وقد عرفنا أن الوهي والضُعف إذا حصلا في غير الوسط، انقطع من ذلك الموضع. ولا ينقلب علينا مثله إذا قلنا بحصول الاعتماد في جميع الحبل من كلا[١٣٧] القادرَين، لأنه لا يتخصص الانقطاع إلا بالموضع الأوهى. وبعد لو كان الحبل مشدوداً بشجرة تمنعنا عن أن نُصيّره في جهتنا فجذبناه، لكُنّا قد فعلنا الاعتماد في جميع الحبل. فكذلك يجب إذا كان هناك قادر جاذب، لأن الشجرة تحلّ محلّ القادر في باب منعنا عن[١٣٨] أن نجذب[١٣٩] الحبل إلى جهتنا، وإن لم يقع منها اعتماد مُخالِف لما نفعله.

وأحد ما يقال في ذلك أن التضادّ أمرٌ زائد على ما ثبت من الاختلاف، فلا بدّ من طريق نُثبته به. فإذا فقدنا دلالةً تقتضي التضادّ، وجب نفيه. ومتى جُعِل طريق معرفة تضادّهما استحالة وجودهما معاً، لم يصح لأنه إنما يثبت ذلك متى ثبت التضادّ، فكيف يُجعَل الفرع دليلاً على أصله؟

ولك أن تقول: قد صح في بعض الاعتمادات توليده لما خالفه، على ما ثبت من رجوع الحجر عند مُصاكّة الصُلب. فلو كان هذا المُخالِف ضدّاً، لكان الشيء قد ولّد ضدّه، وهذا لا[١٤٠] يصح لأن كونه سبباً له يُصحّح وجوده، وكونه ضدّاً يمنع منه. فإذا عرفنا أن الحجر عند الاصطكاك بصُلب يرجع في خلاف الجهة التي رُمي باعتماد مُخالِف، بطل تضادّ الاعتمادات.

[١٣٥] ص: إلا بالاعتماد.
[١٣٦] م: تكافت.
[١٣٧] أم: كل.
[١٣٨] أ: – عن.
[١٣٩] م: ينجذب.
[١٤٠] م: مما لا.

وبعد فلو تضادّت الاعتمادات، لصح في الرطوبة أن يكون وجودها مرّةً مُضمَّناً بالاعتماد سفلاً ومرّةً بالاعتماد علوّاً وفي بعض هذه الجهات، لأن من حقّ ما يتضمن[١٤١] بغيره أن يقوم ضدّه مقامه، كما ثبت في الجوهر والكون. وقد عرفنا تضمُّن[١٤٢] الرطوبة بالاعتماد سفلاً دون الاعتماد في غيره من الجهات، فدلّ هذا على أن لا تضادّ في الاعتماد.

فإن قال: «لو لم يتضادّا، لصح وجودهما، ولكان الجسم في حالة واحدة مُدافِعاً في جهتَين، وهذا في الاستحالة ككونه في مكانَين»، قيل له: قد تقدّم لنا العلم باستحالة كونه في مكانَين والوقت واحد. وأما وجود اعتمادَين في الجسم، فقد تقدّم لنا تجويزنا له، وعلى هذا نُجوِّز أن يكون معتمداً في جهتَين، ولكن لا يكون مُدافِعاً فيهما لمنع حاصل، وهو التساوي والتكافي. فإذا كان غرضه بالإلزام هذا الوجه، فلا نُجوّزه؛ وإن كان تجويزَ وجودهما، فقد أجبناه إليه. وإنما امتنع وجود اللازم علوّاً وسفلاً، لا لأجل تضادّهما، بل لأنهما يلزمان لمعنيَين ضدَّين يستحيل اجتماعهما في محلّ واحد.

فإن قال: «فكان يجب صحة إيجاد أحدنا اعتمادَين مختلفَين في محلّ القدرة وغير محلّها»، قيل له: أما في غير محلّ القدرة، فثابت. فإنه يروم قطع خيط فيفعل في جذبه له اعتمادَين مختلفَين، وهذا بأن يجذبه بإحدى يدَيه إلى جهة وبالأخرى إلى خلافها. ويمدّ بالسنّ الخيط من أحد طرفَيه، وبيده أو رجله من الطرف الآخر. وأما في محلّ القدرة، فصحيح أيضاً لو تعلّق به داعٍ وغرض. ويجوز أن يقال إن عدم الداعي هو لعلمه بأن بعضها[١٤٣] يُولِّد البعض، فلا يفعل الكل، لا[١٤٤] للتضادّ، ولو قدّرنا له داعياً، لصح أن يفعل المختلفَين. فإن قال: «فكان يجب، إذا [م ١٠٩ أ] حصلا في محلّ واحد، وأحدهما أزيد قَدْراً من الآخر، أن يجب توليد الكل من هذا الزائد، فكان يجب على ذلك أن لا يتراجع الحجر»، قيل له: هذا هو الواجب، لكن رجوع الحجر هو لمصادفة منعٍ أثّر في صحة التوليد، وهذا سنُبيّنه من بعد[١٤٥].

فصل [في أنه لا ضدّ للاعتماد من غير نوعه، وأن الخفّة ليست بمعنى يُضادّ الثقل]

اعلم أنه لا ضدّ للاعتماد من غير نوعه كما لا ضدّ له من نوعه، لفقد الإشارة إلى معنى يمتنع وجوده معه، بل يصح وجوده مع سائر المعاني. وأما إثبات معنى يكون ضدّاً لقبيل الاعتماد، فأبعد فإنه، [ص ٧٠ أ] إن اشتمل على المختلف والمتماثل، فكيف يصح في المعنى الواحد أن يُضادّ الكل على اختلافه وزوال التضادّ عنه؟

[١٤١] لعل الصحيح: يُضمَّن.
[١٤٢] تضمين؟
[١٤٣] أي الاعتمادات.
[١٤٤] ص: إلا.
[١٤٥] راجع ص ٣٥١-٣٥٢.

وأما الخفّة، فالرجوع فيه إلى زوال الثقل عن المتحيّز، فصارت حقيقة الخفيف المتحيّز الذي لا ثقل فيه، لا أن الخفّة معنى يُضادّ الثقل. ويُبيّن أنها ليست بمعنى أنه كان يلزم في أحد الخفيفَين، إذا ضُمّ إلى الآخر، أن تزداد الخفّة لزيادة ما يقتضي ذلك، كما وجب مثله في الثقيلَين إذا ضُمّ أحدهما إلى الآخر، وقد عرفنا خلاف ذلك.

فصل [في صحة وجود الكثير من الاعتمادات المتماثلة في المحلّ الواحد]

ولا شُبهة في جواز وجود المتماثل من الاعتمادات الكثيرة في المحلّ الواحد. وعلى هذا نعلم، إذا رمينا الحجر من أعلى إلى أسفل، فتأثيره[146] فيما يقع عليه أعظم من تأثيره لو سقط من اليد ولمّا فعلنا فيه الاعتمادات[147]، فيجب أن تكون قوّة التأثير لكثرة الاعتماد. وعلى هذه الطريقة يكون تراجُع الحجر، إذا رماه القوي، أبعد من تراجُعه إذا رماه الضعيف، لما كان القوي يفعل فيه الاعتمادات الكثيرة. ويُبيّن[148] هذا أن القادرَين إذا جذبا حبلاً إلى جهة مخصوصة، فكل ما يفعلانه متماثل، ومحلّه واحد.

إلا أن أحدنا لا يمكن أن يفعل الكثير منه في كل جسم، بل يحتاج إلى جسم مخصوص كالحجر، ولهذا لا يمكنه أن يفعل في الريشة ما يفعله في الحجر. وربّما احتاج إلى آلة مخصوصة، كما يفعله في السهم لأنه يفتقر إلى القوس، ويختلف بحسبها في القوّة والضُعف. ويصح على خلاف ذلك من القديم تعالى.

فصل [في أن المتماثل من الاعتماد لا حصر له]

وكما انحصر مختلف الاعتماد بحسب الجهات، فمتماثله لا ينحصر من كل جنس منه، لأنّا لا ننتهي إلى حدّ إلا ويصح منا أن نفعل مثل ما فعلناه من قبل، فينبغي أن لا تنحصر أجناس ما يتماثل منه، وأن تحلّ محلّ الإرادات وغيرها مما لا يدخله الحصر.

فصل [في أن الاعتماد من الأسباب، وأنه يُولِّد ثلاثة أنواع: غيره من الاعتماد، والأكوان، والأصوات]

الاعتماد أحد الأسباب. وجملة ما يُولّده الاعتماد المُماثِل له، والاعتماد المُخالِف له، وليس في الأسباب ما يُولِّد مثلَه غيرُه. ويُولِّد الأكوان، ويُولِّد الأصوات، فقد اختصّ بتوليد هذه الأنواع الثلاثة.

[146] أي الحجر.
[147] ص: من الاعتمادات.
[148] ص: - و.

وإنما أوجبنا توليده لمثله لأن الذي نفعله في الحجر إذا رميناه من الاعتماد، لو لم يُولِّد مثله في كل حال، لكان يجب أن لا ينفذ إلا في أقرب الجهات من يد الرامي لولا أنه يحصل عن اعتماده اعتمادٌ آخر، والبعض يُولِّد البعض فيبلغ المدى، لأن ما نفعله قد ثبت أن البقاء عليه غير جائز. وبعد فالثقيل إذا رُمي من شاهق، فتأثيره فيما يُصاكّه أعظم من تأثيره لو رُمي من قريب، ولم يكن [م ١٠٩ ب] الوجه إلا أن ما فيه من الثقل يُولِّد مثله، وكذلك ما يفعله الرامي يُولِّد مثله، فتتزايد الاعتمادات. ولولا ذلك، لم يفترق الحال بين إرساله من موضع عالٍ أو منخفض. ويُشبِه ما تقدّم انحدارُ الثقيل عند قطع العلاقة، فلولا يُولِّد بعضه بعضاً، لم يجب ذلك. ولا يصح تعليق نزوله بالحركة التي هي القطع، لأنها تحصل في الخفيف والثقيل على سواء، والتفرقة بينهما معلومة.

وأما توليده لِما يخالفه، فالشرط فيه غير ما تقدّم لأنه لا يُولِّد إلا إذا صادف صُلباً، فاصطكّ محلّه به وتراجع في خلاف تلك الجهة، فولّد اعتماداً مُخالِفاً له، على ما نعلمه من حال الحجر إذا رميناه إلى جهة الحائط فتراجع. وهذا لا يجب اعتباره في توليده لِما يماثله.

فأما الأكوان، فقد تتولد عن الاعتمادات لوقوعها بحسبها في الشدّة وخلافها، وبهذا نعرف حال الأسباب. وقد مضى في باب الأكوان أن الحركة لا تُولِّد الحركة، ولا السكون يُولِّد السكون[149]، فيجب صرف التوليد إلى الاعتماد.

فأما كيفية توليد الاعتماد للكون، فهو أنه يُولِّد الحركة في محلّه وفي غير محلّه، لأن المعتمد، إذا صادف جسماً ولا منع، حرّكه إلى الثالث من محلّه، فإن لم يجد جسماً، أوجب تحريك محلّه إلى الثاني. فهذه حاله في توليد الحركة.

وأما السكون، فلا يصح أن يُولّده إلا في غير محلّه، وذلك بأن يكون الذي يعتمد عليه في مكان يُقلّه فيمنع من توليد الهُويّ، فحينئذ يحصل السكون لا محالة. ولهذا يجد أحدنا مدافعةً زائدةً إذا اعتمد عليه الثقيل، وهو على قرار الأرض[150]. فعند هذا المانع، ينصرف توليده للحركة إلى السكون، وإلا فالأصل هو الحركة. والذي يُبيّن توليده للسكون أن الأقدر، إذا اعتمد على جسم، منع الأضعف من تحريكه، فلو لم يُولِّد اعتمادُه السكون حالاً فحالاً، لم يصح ذلك.

ولا يُولِّد السكونَ في محلّه أصلاً. إذا امتنع توليد الحركة، فلا يُولِّد شيئاً أصلاً. ولولا ما قلناه من أنه لا يُولِّد السكون في محلّه، لصح عند قطع العلائق أن يقف الثقيل ولا يهوي، بأن يُولِّد ما فيه من الاعتماد السكون في محلّه فتمتنع الحركة، وذلك باطل. ولأنه كان يجب أن يُولِّد لا في جهته[151]، وفي ذلك إخراج له عما يلزم في حكم راجع إلى ذاته.

[149] راجع ص ٢٧١-٢٧٢.
[150] م: من الأرض.
[151] م: لا في جهة.

وأما توليدها[١٥٢] للأصوات، فلاشتدادها عند قوّة الاعتمادات وضُعفها عند قلّتها. وقد بيّنّا في باب الأكوان[١٥٣] أن الحركة لا تُولِّد الصوت[١٥٤]، فليس إلا أن[١٥٥] يُولّده الاعتماد. والشرط في توليده للصوت المُصاكّة، على ما سبق[١٥٦].

فصل [في أن الاعتماد لا يُولِّد ما يُولّده إلا ويُولِّد اعتماداً آخر، ولا يُولِّد اعتماداً آخر إلا ويُولِّد حركةً]

ولا يُولِّد الاعتماد شيئاً مما يُولّده إلا ويُولِّد اعتماداً آخر معه، فإن امتنع توليده[١٥٧] الاعتماد، امتنع توليد الصوت والكون أيضاً. ولأجل هذه الطريقة يجب نفوذ الحجر إذا رميناه، لأن اعتمادنا [ص ٧٠ ب] لو ولّد الحركة ولم يُولِّد اعتماداً آخر، لم يكن لينفذ إلا في أقرب الجهات، على ما تقدّم. وليس في هذا ما يقتضي فساداً بأن يقال: «قد تعدّى السبب في توليده المسبب الواحد»، لأن هذا جائز إذا كان مختلفاً.

وعلى هذا يثبت أنه، إذا امتنع توليده للكون، يمتنع توليده للاعتماد أيضاً. فإن الحجر المُعلَّق بعلاقة يمتنع فيه توليد الحركة، فيمتنع توليد الاعتماد، لأنّا كما لا نجده متحركاً، لا نجده مُدافِعاً. ولولا ذلك، لكان يتزايد ثقله وتتضاعف مدافعاته، لتوليد الاعتماد للاعتماد في كل حال.

وقد ذهب أبو محمد اللبّاد[١٥٨] في المتأخرين إلى جواز توليد الاعتماد اعتماداً آخر دون الحركة. وهذا قول [م ١١٠ أ] جرى لأبي هاشم في **نقض السماء والعالَم** لأنه قال: «إن الحجر إذا رميناه إلى الحائط فصاكّه وتراجع، إن هذه الحركة تتولد[١٥٩] عن الاعتماد[١٦٠] الثاني المتولد عن الأوّل، دون أن يقال: حصلت عن الاعتماد الأوّل أو عنهما». ولكن الشيخ أبا عبد الله خالفه فيه، وما ذكرناه في الحجر المُعلَّق بعلاقة يُبطله.

وإنما كانت شُبهته[١٦١] في ذلك أن «الثقيل يحمله القادر على ظهره، فيمتنع توليده الكون عنه[١٦٢]، ويتولد الاعتماد لِما يجده من مدافعة زائدة». وهذا لا يصح، لأنه غير ممتنع أن يتولد الكون أيضاً[١٦٣] في خلاف جهة الحمل كما يتولد الاعتماد، ولكنه في حال سكون القادر الحامل. وهو كما نعلم من جذب الملّاح للسفينة المؤقَّرة، لأنه يُحرّكها لا في حال غوصها، وكالمتحرك في السفينة أنه إنما يتحرك في حال سكونها.

[١٥٢] أي الاعتمادات.
[١٥٣] راجع ص ٢٧٢.
[١٥٤] ص: الأصوات.
[١٥٥] م: أنه.
[١٥٦] راجع ص ١٨٩، ١٩٣، ٢٩٥.
[١٥٧] أ: توليد.
[١٥٨] من أصحاب قاضي القضاة، راجع فضل الاعتزال ٣٨٣، طبقات ١١٦.
[١٥٩] ص: حصلت؛ م: تعلو.
[١٦٠] ص: – الاعتماد.
[١٦١] م: شُبَهه.
[١٦٢] كذا، ولعل الصحيح: – عنه، أو: تولُّد الكون عنه.
[١٦٣] م: + عنه.

وفي الجملة فإن الذي ذكره رجوع إلى وجود محتمَل، وقد قامت لنا دلالة قاطعة لا يدخلها الاحتمال، وهي أنه لو صح توليد الاعتماد للاعتماد دون الحركة، لصح في الثقيل وقوفه في الجوّ بأن يتولد عن ثقله الاعتماد دون الحركة، وهذا فاسد. فصح أن توليد أحدهما لا ينفرد عن الآخر، فإذا امتنع أحدهما امتنع صاحبه.

فصل [في أن الاعتماد يُولِّد الحركة في الثاني وإن كان محلّه ساكناً في الحال]

والاعتماد يُولِّد الحركة في الثاني وإن كان محلّه ساكناً في الحال، كما يُولّدها ومحلّه متحرك. فلا يجب أن يُظَنّ أن سكون محلّه يمنع مما قلناه. وهذا بيِّن، فإن[١٦٤] الحجر المُعلَّق بسلسلة لم يمنع سكونُه في الحال من جواز أن يُولِّد الاعتمادُ الحركة في الثاني، عندما تُزال السلسلة أو تُقطَع. وهذا ظاهر.

فصل [في أن الاعتماد إذا امتنع من التوليد في جهته ولّد في خلاف جهته]

إذا حصل في الاعتماد منع من توليده في جهته، ولّد في خلاف جهته. وهذا كالماء الذي إذا امتنع نزوله لمكان القرار، ولّد الجرية في خلاف جهة السفل. وعلى هذا حال الفوّارات التي يتصاعد[١٦٥] منها الماء. وكذلك الحال في الحجر إذا صاكّ صُلباً فتراجع، ولّد اعتماده[١٦٦] في خلاف جهته للمنع الذي هو صلابة الحائط. ثم كذلك إذا تأمّلتَ الحال فيه.

فصل [في أن الاعتماد إنما يُولِّد ما يُولّده في الثاني، لا في الحال]

كل ما يُولّده الاعتماد يُولّده في ثاني حال وجوده، لا في حاله، ولا يفترق في هذه القضية شيء[١٦٧] من المتولدات عنه. وقد جرى لأبي هاشم توقُّف في بعض المواضع في توليده للصوت خاصّةً أنه في الحال أو في الثاني، والقول في الجميع سواء.

ودليل ذلك أنّ توليده هو لاختصاصه بجهة[١٦٨]، وجهته هو المكان الثاني من محلّه. فلا بدّ من توليده في الثاني، إذ لو وُلّد في الحال لخرج عن الحكم الذي به يفارق غيره من المعلومات.

[١٦٤] م: + في.
[١٦٥] ص: تصاعد.
[١٦٦] م: الاعتماد.
[١٦٧] م: ولا تفترق هذه القضية في شيء.
[١٦٨] أ: بجهته.

وبعد فلو ولّد في الحال اعتماداً آخر، لأدّى إلى وجود ما لا يتناهى لأن المتولد حالُه في أنه سبب كحال ما يُولّده، ولو ولّد الاعتماد الأوّل في الحال لكان حال حصوله حال حصول هذا الثاني، وهو أيضاً يُولِّد غيره في تلك الحال، ثم كذلك أبداً، فيؤدّي، والحال واحدة[١٦٩]، إلى وجود ما لا يتناهى.

ونحن وإن قلنا بتوليد الكون لِما يُولّده في الحال، فليس يتولد عنه ما شاركه في كونه سبباً، فلا يلزمنا هذا الكلام. وهكذا إذا جوّزنا توليده[١٧٠] في الثاني، لا يلزمنا ما ألزمناهم، لأنه في الحالة الثانية يُعدَم الأوّل إن كان مجتلَباً، وإن لزم[١٧١] فالمتولد عنه يُعدَم في الثاني. [م ١١٠ ب]

وبعد فلو ولّد في الحال، وقد ثبت أنه إنما يُولِّد في جهة[١٧٢] وهي غير مقصورة على الثاني من محلّه دون الثالث والرابع، فيجب أن يُولِّد والوقت واحد في سائر هذه الجهات.

وبعد فكان يلزم صحة وقوف الثقيل في الجوّ، بأن يُولِّد الاعتمادُ الذي فيه سكوناً في الحال. فإذا امتنع ذلك، فليس إلا أنه يُولِّد في الثاني الذي هو جهته فيتحرك إليه.

وبعد فإن ولّد في الحال، فإمّا أن يُولِّد السكون أو الحركة. وأيّهما كان، فإمّا أن يُولّده في محلّه أو في غير محلّه.

ولا يصح توليده للحركة في محلّه في الحال، وإلا وجب أن يكون متحركاً حال الحدوث لو كان فيه اعتماد. وكان يلزم أن لا ينتقل بتلك[١٧٣] الحركة عن جهته إلى المكان الثاني ليثبت توليده لها في الحال، وإلا فإذا وجب أن ينتقل إلى الثاني، فقد صار مُولِّداً في الجهة التي هي المكان الثاني، فهذه القسمة قد بطلت.

ولا يجوز أن يُولِّد الحركة في غير محلّه في الحال، وإلا وجب تحريك الجسم البائن منه من غير مُماسّة بينهما، ومن شرط توليده المُماسّةُ، وهي لا تحصل في الأوّل.

فأما القول في أنه يُولِّد السكون في محلّه في الحال، فباطل وإلا صح تقدير توليده للحركة، فيقتضي ما ذكرنا[١٧٤] من الفساد. [ص ٧١ أ] ولأنه يلزم أن يتولد السكون في الحجر بما فيه من الاعتماد في الحال، فيقف زماناً طويلاً، لأنه إذا صح توليده في محلّه في الحال، صح في الوقت الثاني والثالث، كما أنه، لما ولّد في غير محلّه السكون، صحّ توليده له على هذا النحو، وفي ذلك من الفساد ما لا خفاء به.

وتوليده السكون في غير محلّه في الحال يقتضي صحة سكون الجسم البائن عنه من دون مُماسّة، ومن شرط توليده في غير محلّه المُماسّةُ.

فصح لك على كل حال أنه لا يُولِّد ما يُولّده إلا في الثاني، على أيّ حال ولّد.

[١٦٩] ص: هذه؛ وكذلك أوّلاً في م، ثم صُحّحت.
[١٧٠] أي الاعتماد.
[١٧١] م: وإن كان لازماً.
[١٧٢] أ: جهته.
[١٧٣] ص: تلك.
[١٧٤] ص: ذكرناه.

فصل [في أن الاعتماد يُولِّد في حال بقائه كما في حال حدوثه]

يستوي توليد الاعتماد في حالتَي حدوثه وبقائه، لأن الثقيل يجب انحداره عند فقد الموانع وما فيه من الثقل باقٍ. وبعد فالذي لأجله يُولِّد الاعتماد في حال حدوثه ما هو[١٧٥] عليه من الاختصاص بالجهة، وهذا ثابت في حال البقاء، فيجب أن لا يفترق الحالان فيه. ولهذا نجد من المدافعة مثل ما نجده في حال الحدوث. وكان يجب[١٧٦] في جبلٍ خلقه الله[١٧٧] في الجوّ وسكّنه وقتاً واحداً، ثم لم يفعل فيه السكون من بعد، أن يقف لأنه لا شيء يوجب انحداره. ولا يمكن أن يقال: «ينحدر لاحتماله الحركة» لأنه يحتمل السكون أيضاً.

إن قيل: «لو ولّد في حال بقائه، لوجب فيمن أرسل على غيره حجراً فمات[١٧٨] أن لا يكون هو القاتل له، وأن لا يستحقّ الذمّ، لأن ما حصل من الموت هو متولد من قِبَل الله تعالى»، قيل له: إن القتل هاهنا هو من جهة الله تعالى في هذا المُرسَل عليه[١٧٩]، والذمّ غير مصروف إلى القتل بل هو على التعريض لهذا الضرر. فأما لزوم القَوَد فشرعي.

فإن قال: «فبقاؤه يُخرجه عن التعلُّق بالقادر، فكيف يُولِّد؟»، قيل له[١٨٠]: إنه في الحالتَين جميعاً يستوي فيما نجده من مدافعة محلّه، ويصح تعليقه بالقادر والحال هذه، لأنه لولا فِعله[١٨١] للثقل[١٨٢]، لَماَ وُجد[١٨٣] هذا التحريك.

فإن قال: «فإذا منع أحدنا الحجر من نزوله في الأرض، يجب أن يكون مانعاً لله عز وجل، لأن الثقل هو [م ١١١ أ] من قِبَله تعالى، ومن شأنه أن يُولِّد النزول»، قيل له: ليس يُريد الله تعالى سقوطه على الأرض إذا كانت الصورة كذلك، وإلا كان مُراده بالوجود أحقّ، فلا يصير تعالى ممنوعاً. وصار كما يرمي أحدنا الشيء[١٨٤] بإحدى يدَيه، ثم يأخذه[١٨٥] بالأخرى: فإنه لما لم يُرِد إلا قَدْراً دون الزائد، لم يُقَل إنه منَع نفسه.

فإن قال: «فيجب أن يُريد الله مسبب هذا الثقل، وهو غير متناهٍ. وهذا يقتضي إرادته لِما لا يتناهى - والوقت واحد - بإرادات لا تتناهى، أو يُريد ما لا يتناهى عند حدوث السبب، فيكون فيه تجويز العزم[١٨٦]

[١٧٥] أ: هو ما.
[١٧٦] لو لم يُولِّد الاعتماد في حال بقائه.
[١٧٧] ص: + عز وجل؛ م: + تعالى.
[١٧٨] أي المُرسَل عليه.
[١٧٩] م: + الحجر.
[١٨٠] أ: - له.
[١٨١] أي القادر، وهو الله هاهنا.
[١٨٢] ص: للثقيل.
[١٨٣] م: وجب.
[١٨٤] أ، م: - الشيء.
[١٨٥] م: يأخذ.
[١٨٦] قال عبد الجبّار في معنى هذا الاصطلاح: «أما العزم فهو إرادة الإنسان لفعل نفسه إذا تقدّمته وتقدّمت سببه، ولذلك لا يحسن على الله العزم لأنه إنما يحسن منا لاستعجال السرور بها وتوطين النفس على فعل مُرادها أو لحفظ بها من السهو والغفلة، وكل ذلك لا يتأتّى فيه تعالى» (المغني ٦/ ٢، ٥٨). وانظر هنا ص ١٦٩٣-١٦٩٤.

عليه جل وعز»، قيل له: الأولى أن يُريد مسبب هذا السبب في كل حال يحدث فيه، كما نقوله في نعيم أهل الجنة، لأنه يصح المنع عن هذا المسبب فلا يقع، ويلحق بالمبتدأ الذي يختاره تعالى. ومتى كان المسبب منحصراً، جاز أن يُريده في حال سببه، ثم لا يكون عزماً لأن أحد شروط كون الإرادة عزماً أن لا يكون[١٨٧] مسبباً متراخياً عن سببه.

فهذا طريق القول في توليد الباقي من الاعتماد.

فصل [في أن تقدير قِدَم الثقل مُحال]

لو قُدِّر قِدَم الثقل، لكان لا يصح توليده لوجهَين: أحدهما أن توليده يكون في الثاني، فيجب أن لا يتقدم المُحدَث إلا بوقت. وما لم يتقدم المُحدَث إلا بوقت أو أوقات محصورة فهو مُحدَث مثله، فيصير هذا التقدير عائداً على كونه قديماً بالنقض. وثانيهما أن الذي أوجب في الاعتماد أن يُولِّد هو تعلُّقه وتعلُّق ما يتولد عنه بقادر. فإذا زالت هذه الطريقة، لم يصح توليده، ويكون تجويزُ وجود نفس الاعتماد من غير فاعل مُوجِباً لتجويز ما يتولد عنه من المسببات من دون فاعل، والكلام في الأسباب والمسببات يُبنى على حصول الفاعل وتأثيره في فعله.

وقد يقال: لو قُدِّر قِدَمه، لكان خطأً قولُ من يقول إنه يُولِّد، وخطأً قولُ من يقول «لا يُولِّد»، فيُحال السؤال.

فصل [في أن الاعتماد قد يُولِّد دفعاً وقد يُولِّد جذباً]

وقد يُولِّد الاعتماد على طريق الدفع، وقد يُولِّد على طريق الجذب. فالأوّل[١٨٨] كجري الماء ورمي الحجر وغيرهما. والثاني هو كما يفعله الملّاح في جذب السفينة، وكما نعلم من حال الريشة المُعلَّقة بالحجر إذا أُرسِل، لأنه يُولِّد فيها الحركةَ جذباً، فهذا هو الغرض بما نذكره من هذه العبارة.

فصل [في أن الاعتماد لا يُولِّد التأليف ولا الألم بنفسه، بل بواسطة]

اعلم أن الاعتماد لا يُولِّد غير الأنواع التي عددناها. وقد جعله أبو هاشم مُولِّداً للتأليف بنفسه، وقال يُولِّد الألم أيضاً. والذي استقرّ عليه مذهبه هو مثل ما تقدّم.

[١٨٧] أي مُرادها.

[١٨٨] أ: فالأولى.

وإنما منعنا من توليده التأليف بنفسه لأن الجوهر، لو صادف في غير جهة اعتماده جوهراً آخر، لكان يتألف إليه لا محالة، ويحصل الالتزاق إذا كان في أحدهما رطوبة وفي الآخر يبوسة. فلو كان المُولِّد للتأليف هو الاعتماد، لكان لا يحصل التأليف في غير جهة اعتماد المحلّ. فهذا يدلّ على وقوعه بحسب الكون، لا بحسب الاعتماد، فهو[١٨٩] سببه دونه. ولأن الله تعالى لو خلق جوهرَين وجاور بينهما، وقد أخلاهما من[١٩٠] الاعتماد، لم يكن بدّ من وجود[١٩١] التأليف بينهما؛ ولو كانا معتمدَين ولا مجاورة، لم يحصل التأليف. فإن جعلنا التوليد راجعاً إليهما[١٩٢]، والحال هذه، أدّى إلى وقوع المسبب الواحد عن [ص ٧١ ب] سببَين، وذلك لا يصح. فليس[١٩٣] إلا أن[١٩٤] المجاورة هي [م ١١١ ب] المُولِّدة، لأن عند حصولها يحصل[١٩٥].

وبعد فقد صح في المجاورة أنها تُولِّد التأليف. فلو ولّده الاعتماد، لوجب في كل ما يُولّده الاعتماد أن يتولد عن المجاورة أيضاً، حتى تكون المجاورة مُولِّدةً للاعتماد والكون والصوت، لأن السببَين إذا اشتركا في توليد جنس، أوجب ذلك أن يشتركا في توليد كل جنس متولد عن أحدهما، اعتباراً بالاعتمادَين أنه، لما شارك أحدهما الآخر في توليد الاعتماد، شاركه في توليد كل جنس من هذه الأجناس عند وجود[١٩٦] الشرط.

وبعد فالاعتماد يُولِّد في الثاني، فيجب في الجسمَين، إذا تجاورا وفي أحدهما رطوبة وفي الآخر يبوسة، أن لا يلتزقا في الحال.

ومتى جُعِل كل واحد منهما مُولِّداً لشيء واحد، لم يصح. وإن جُعِل لكل واحد حظّ[١٩٧] التوليد على الانفراد، أدّى إلى أن لا ينفصل ما يتولد عن أحدهما مما يتولد عن الآخر.

وعلى أن الاعتمادَين يجوز تكافيهما في الجسم[١٩٨] فيمتنع التوليد عند ذلك، ويوجد التأليف فيهما على ما ذكرناه عند تجاوُرهما.

وبعد فالاعتماد إن ولّد التأليف، فتوليده[١٩٩] له يكون عند المجاورة حتى تصير شرطاً، وهي تحصل عن الاعتماد في الثاني. وعلى موضوع[٢٠٠] ذلك القول، يجب أن يكون حالَ حدوث الاعتماد تحصل المجاورة، وإلا تأخّر التوليد إلى الثالث، بأن تحصل في الثاني المجاورةَ عن الاعتماد، ثم في الثالث يحصل التأليف!

وقد قال الشيخ أبو عبد الله: «إن الاعتماد والمجاورة مختلفان، والقدرة الواحدة متعلّقة بهما. فلو اشتركا في توليد التأليف، لوجب وجود جزئَين من التأليف، لأن السببَين لا يجتمعان على توليد مسبب واحد. وإذا كان كذلك، والتأليف قد ثبت تماثُله، فقد صارت القدرة الواحدة متعدّيةً في تعلُّقها الجزء

[١٨٩] أي الكون.
[١٩٠] م: عن.
[١٩١] م: وقوع.
[١٩٢] يعني المجاورة والاعتماد.
[١٩٣] ص: – فليس.
[١٩٤] ص: + يقال إن.
[١٩٥] أي التأليف.
[١٩٦] م: حصول.
[١٩٧] م: شرط.
[١٩٨] الصحيح على الأرجح: في الجسمَين.
[١٩٩] ص، م: فتولّده.
[٢٠٠] م: موضع.

الواحد على الشروط التي نذكرها[٢٠١]. وهكذا نقول في الاعتماد والتفريق في توليدهما للألم، لأنه من جنس واحد، وهذا يوجب تعلُّقها[٢٠٢] بما لا يتناهى».

إلا أنه إنما يجب تعدّي القدرة إلى ما لا نهاية له إذا فقد الانحصار، ولقائل أن يحصر التعلُّق بالجزئَين لأن المُولِّد للتأليف ليس إلا هذَين السببَين. وكذلك في الألم. ويصير سبيل ذلك سبيل ما نعلم من صحة أن يفعل أحدنا في الوقت الثاني حركتَين مثلَين والقدرة واحدة، بأن يفعل إحداهما[٢٠٣] عن اعتماد سابق والأخرى مبتدأةً[٢٠٤]، لما انحصر وجه فِعله فلم يتعدّ التوليد والابتداء.

وليس لأبي هاشم أن يقول: «إن أحدنا يجمع بين أصابعه ويعتمد عليه[٢٠٥]، فيتعذر[٢٠٦] على من هو أضعف منه فكّ بعضها من بعض، وليس ذلك إلا لِما يحصل[٢٠٧] من التأليف عن الاعتماد». وذلك لأن المنع يصح صرفه إلى الأكوان الحاصلة عن الاعتماد دون أن يثبت هناك تأليف. بل لا يصح صرفه إلى التأليف، لأنه إنما يمنع إذا كان التزاقاً. وبعد فعند الاعتماد، كما يقع التأليف تقع المجاورة أيضاً، فما لم نفعلها حالاً فحالاً لا يوجد التأليف. فكيف دلّ على أنه المُولِّد دونها؟ وكيف يقال ذلك، ومن شرط توليد سببه له تجدُّد التجاوُر، وقد استمرّت هذه الصفة بالجسم؟ وحدوث الأكوان حالاً بعد حال لا يؤثّر في تجدُّد التجاوُر، وإنما يجعله أشدّ سكوناً ليثبت به المنع. يُبيّن ذلك أن المُراد بالتجاوُر[٢٠٨] هو حصول الجوهرَين على حدّ لا يبقى مكان لثالث بينهما، حتى لو صح التفاضُل في الجزء، لكانا أكثر من الجزء الواحد، وهذا [م ١١٢ أ] لم يتجدد بحدوث هذه الأكوان. وقد بُيِّن في باب الأكوان وجوب اعتبار هذه الشريطة[٢٠٩].

فبهذه الجملة نعلم أن الاعتماد لا يُولِّد التأليف بنفسه.

ولا يُولِّد الألم، لأنّا نعتمد على الموضع الصُلب[٢١٠] فلا نجد من الألم ما نجده إذا اعتمدنا على الموضع الرقيق. فلو كان الذي يُولّده هو الاعتماد، لم يفترق الحال بين هذَين الموضعَين. فليس إلا أن المُولِّد هو التفريق الذي يحصل في الرقيق أزيد مما يحصل في الصُلب، لأن صلابته مانعة من إسراع التفريق إليه، فلا نجد إلا ألماً قليلاً. وبعد فلو حصل التفريق ولا اعتماد، لولّد الألم، ولو حصل الاعتماد دون وَهْي، لم يُولِّد، فيجب صرف التوليد إلى التفريق دون غيره. يُبيّن هذا[٢١١] أن الله تعالى لو قطع الحيّ منا إرباً إرباً، لتألّم وإن لم يكن هناك اعتماد أصلاً.

فصح أن قول أبي هاشم في ذلك لا يستقيم، إلا إذا جعل الاعتماد مُولِّداً لهذَين الجنسَين بواسطة.

[٢٠١] انظر ص ٤٦٢.
[٢٠٢] أي القدرة.
[٢٠٣] ص، م: أحدهما.
[٢٠٤] ص: مبتدأ.
[٢٠٥] كذا، ولعل الصحيح: عليها.
[٢٠٦] م: فتعذّر.
[٢٠٧] ص: حصل.
[٢٠٨] ص: بالمجاورة.
[٢٠٩] أي تجاوُر المحلَّين، راجع ص ٢٦٨.
[٢١٠] المقصود هو موضع من بدننا.
[٢١١] م: ذلك.

فصل [في أن الاعتماد إنما يُولِّد من أجناس الأعراض ما تقدّم ذكره، وأنه لا يُولِّد الجوهر]

المعاني الراجعة إلى الحيّ، من الاعتقادات والظنون والكراهات[٢١٢] والشهوات والنظر، لا تأثير للاعتماد في توليد شيء منها، وإلا لزم، في الأمور التي لها أضداد من جملة ما عددناه، أن لا يكون الاعتماد بتوليد الشيء منها أولى من توليد ضدّه. ولأنه كان يجب، إذا اعتمدنا على قلب الغير وهو محتمل لضروب هذه المعاني، أن يتغيّر حاله فيها، وقد عرفنا[٢١٣] أنّا نعتمد على قلب الغير فلا يتغيّر حاله في كونه عالماً ولا ناظراً ولا مُريداً ولا كارهاً. ولا يمكن أن يقال: «نجعل الاعتماد مُولِّداً [ص ٧٢ أ] للعلم في قلب الغير بأن بعض المحالّ قد اعتُمد عليه»، لأنه ليس بأن يُولِّد هذا العلم أولى من غيره، فيجب توليده لِما لا يتناهى لفقد الاختصاص. وبعد فقد نعتمد على قلب الساهي والنائم، مع احتماله للعلم بأن الغير قد اعتمد عليه، ومع هذا لا يوجد فيه العلم بذلك. وليس السهو بمعنى[٢١٤] فيقال إنه يمنع من التوليد، فكان يلزم ما ألزمنا في ذلك.

فأما المعاني الراجعة إلى المحالّ مما يتضادّ، كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة، ففيها مثل الوجه الذي تقدّم، لأن الاعتماد ليس بتوليد الشيء[٢١٥] منها أولى من توليد[٢١٦] ضدّه، إذ لا مُخصِّص. ويفارق بهذا[٢١٧] توليده للكون لأن الطفر لما استحال على محلّه، لم يصح توليده للكون في العاشر بدلاً من الثاني، وانتقال المحلّ لا يقع بهذه الأعراض، فافترقت الحال فيهما.

ويصح لك إيراد طريقة تعمّ سائر ما لا نقدر عليه، فيمتنع بها توليد الاعتماد له، وهو[٢١٨] أن الاعتماد لو ولّد[٢١٩]، لكُنّا قادرين عليها لقدرتنا على سببها، ومن حقّ القادر على السبب أن يقدر على مسببه. وقد صح أنّا لا نقدر على الأجناس التي ذكرنا، فيجب[٢٢٠] اختصاص القديم جل وعز بالقدرة عليها، فقد خرجت إذاً عن أن تكون مسببةً عن الاعتماد.

إن قال قائل: «هلا كان الاعتماد مُولِّداً للجوهر؟ فإن قلتم "كان يجب أن[٢٢١] نقدر عليه"، قيل لكم "كذلك نقول"، فإن قلتم "فكان يجب صحة أن نوجده، لأن هذا حكم ما نقدر عليه"، قيل لكم "إنما كان يجب ذلك لو لم يكن هاهنا ما[٢٢٢] يمنع من صحة وجوده، فأما إذا[٢٢٣] كان هاهنا مانع[٢٢٤]، فلا يجب ما

[٢١٢] لعل الصحيح: والإرادات والكراهات.
[٢١٣] ص: علمنا.
[٢١٤] انظر ص ٦٣٦-٦٣٨.
[٢١٥] ص: بتوليده لشيء.
[٢١٦] ص: توليده.
[٢١٧] أ: ويفارق هذا.
[٢١٨] كذا.
[٢١٩] أي لو ولّد هذه الأجناس.
[٢٢٠] م: لأجل؛ ص: -.
[٢٢١] م: + يوجد بأن.
[٢٢٢] م: مانع.
[٢٢٣] م: فإذا.
[٢٢٤] م: ما يمنع.

قلتم " »، قيل له: لو كان هاهنا مانع، لصح زواله على بعض الوجوه لينفصل حاله [م ١١٢ ب] من حال ما هو مُحيل[٢٢٥]، ولو زال، لأمكننا فعل الجواهر، ولكُنّا نملأ الجِراب أجساماً باعتمادات نفعلها فيه كما نملأه ريحاً بالنفخ. وقد عرفنا فساد ذلك. فهذا كلام على جملة الموانع. على أنه، إذا لم يكن الجوهر يحتاج في وجوده إلى غيره، فالمانع من وجوده ليس إلا حصول ضدّه - فأما ما يجري مجرى الضدّ له، فلا يُتصوّر فيه. وضدّ الجوهر هو الفناء، ولو أنه حصل، لأوجب انتفاء جميع الأجسام. فكان لا يتأتّى أن يقال بقدرة أحدنا على الجواهر أن يفعلها متولدةً عن الاعتماد.

فإن قال: «لا أجعل ذلك مانعاً على ما قدّرتم، بل المانع عن أن يفعله[٢٢٦] فقدُ البِنية»، قيل له: الجوهر لا يحتاج في وجوده إلى بِنية، لأن البِنية محتاجة في وجودها إلى الجوهر، فكيف يحتاج هو إليها؟ وهذا يقتضي تعلّق كل واحد من الأمرَين بصاحبه. وبعد فهذا يوجب امتناع وجود الأجزاء المنفردة من جهة الله عز وجل لفقد البِنى فيها، وذلك فاسد.

وليس يمكنه أن يجعل فقد الآلة منعاً، ولا أن يقول: «فقدُ العلم منعٌ»، لأن الآلة يُستغنى عنها في إيقاع ما هو جنس[٢٢٧] الفعل، وكذلك العلم، وإنما يُحتاج إليهما في فعل واقع على وجه، فأما ما هو جنس[٢٢٨] الفعل، فإن كون القادر قادراً كافٍ فيه. ولسنا نجعل القلب آلةً، وإنما نجعله محلاً. ولهذا لا يصح وجود العلم من قِبَله تعالى إلا في مثل بِنية القلب، ويفارق الآلات.

ولا يبطل هذا بالإرادة وحاجتها إلى الاعتقاد[٢٢٩]، لأنها لو لم توجب كون المُريد مُريداً وكانت[٢٣٠] هذه الصفة لا تفتقر إلى كونه معتقداً، لكان يصح وجودها مع السهو. لكن الحاجة ثابتة بين هاتَين الصفتَين، ولهذا لا يفترق الحال بين الضرورية من الإرادات وبين ما يفعله الواحد منا، ولا فرق بين المُريد لنفسه - لو ثبت - أو بالفاعل وبين المُريد بإرادة. ولو أن أحدنا قدر على إيجاد إرادة في الغير، لصح منه فعلها مع أنه ساهٍ. وكل هذا يُبيّن أن الحاجة ترجع إلى صفة المُريد. وعلى أن العلم هاهنا يتعلق بالمُراد، لا بالإرادة. وكذلك قولنا في النظر والمنظور فيه، فلا يُشبِه ما ذكرناه.

ولا يلزمنا أن يقال: «فالصوت جنس الفعل، فكيف احتاج إلى صلابة المحلّ؟»، لأن هذه الحاجة غير راجعة إليه بل ترجع إلى أن أحدنا لا يفعله إلا عند سبب، وهو في توليده لها[٢٣١] يفتقر إليها[٢٣٢].

[٢٢٥] م: من حال المُحيل.
[٢٢٦] أي الجوهر.
[٢٢٧] م: من جنس.
[٢٢٨] م: من جنس.
[٢٢٩] انظر ص ٢٩، ١٧٠، ٤٧٢، ٤٨٨، ٥٢٦.
[٢٣٠] أ: أو كانت.
[٢٣١] كذا، والصحيح: له، أي الصوت.
[٢٣٢] انظر ص ١٨٦.

فإن جعل المانع من صحة إيجادنا للجوهر كون العالَم ملاءً، وقال: «إن الجهات كلها مشغولة، فصار هذا من أقوى الموانع»، فالجواب أن ذلك لو ثبت، لكان منعاً ظاهراً، إلا أن الدلالة قد قامت على أن في العالَم خلاءً، على ما سلف القول فيه[٢٣٣].

وأشقّ ما يمكن أن يُسأل على قولنا إن الاعتماد لا يُولِّد الجوهر، وإنه ليس هاهنا مانع من توليده إيّاه، أن يقال: «ما أنكرتم أن المانع هو أن في يد الواحد منا قُدَراً كثيرةً، ولا يصح منه أن يفعل ببعضها دون بعض؟ فإذا فعل بجميعها، حصل عن كل واحدة منها اعتمادات، فتحصل الاعتمادات[٢٣٤] الكثيرة وتختصّ بالجهة الواحدة، ولا مزيّة لشيء منها على صاحبه، فيقتضي توليد الكل. ولا يجوز اجتماعها على توليد واحد من الجواهر، فليس إلا أن تتولد عنها جواهر، ووجودها في جهة واحدة مُحال. فقد صار المانع هو ما قلناه على هذا [م ١١٣ أ] التدريج، حتى لو قُدِّر أن في يد أحدنا قدرةً واحدةً يفعل بها اعتماداً في جهة واحدة، لصح وجود الجوهر من جهته متولداً عن الاعتماد».

وأولى ما نسلكه في [ص ٧٢ ب] الجواب عن هذه الشُّبهة أن نقول: إن صح كون هذا مانعاً، فقد كان يجب صحة زواله لينفصل حاله عن حال ما هو مُحيل، وليصح من أحدنا أن يوجِد ما قدر عليه على وجه مّا. فإذا كُنّا نعرف تعذُّر الجسم علينا على كل حال، بطل أن يكون ما قالوه مانعاً لأنّا، لو رُمنا إثباته غير قادر على الجسم، ما زدنا على ذلك، ولأنه يؤدّي إلى وجود السبب ولا يصح زوال المنع عن توليده أصلاً، وهذا غير جائز في الأسباب.

وقد قيل في جواب هذه الشُّبهة ما يقارب ما قدّمناه وليس به، وهو أنه قد صح، في فعل القُدَر[٢٣٥] في المحالّ، أن طريقه العادة، فيصح التكثير فيه مرّةً والتقليل أخرى. فإن[٢٣٦] كان المانع كثرة القُدَر[٢٣٧]، على ما قاله السائل، لم يمتنع أن يكون في الضعفة مَن قد أوجد الله تعالى في كل محلّ من أجزاء يده قدرةً واحدةً، فيجب أن يتمكن هو من فعل الجسم. ويؤيِّد هذا بأن ما قد أورده السائل عكس الواجب، لأنه قد جعل كثرة القُدَر[٢٣٨] مُحيلةً للفعل، وهي بأن تُصحِّح الفعل أولى من أن تُحيله! إلا أن الذي قدّمناه أولى وأحسم، وذلك لأن للخصم أن يقول: «ليس المانع إلا ما ذكرتُه من امتناع الفعل ببعض القُدَر[٢٣٩] دون بعض على الوجه المتقدم، وحصول اعتمادات على وجه يقتضي وجود جواهر كثيرة في جهة واحدة، لا ما قدّرتم من كثرة القُدَر، ولسنا نجعل كثرتها مُحيلةً للفعل بل المُحيل ما تقدّم».

[٢٣٣] راجع ص ٤٧-٥١.
[٢٣٤] أ: للاعتمادات.
[٢٣٥] ص، م: القدرة.
[٢٣٦] أ: وإن.
[٢٣٧] ص، م: القدرة.
[٢٣٨] م: القدرة.
[٢٣٩] م: القدرة.

وقيل أيضاً في الجواب: «إن من شأن السبب توليده للمسبب على الوجه الذي يصح، لا على الوجه المستحيل[٢٤٠]. فلو كان الاعتماد يُولِّد الجوهر، وقد ثبت في جهته أنها غير مقصورة على الثاني دون الثالث والرابع وما[٢٤١] لا غاية له، فيجب، إذا لم يصح توليده في هذه الجهة، أن يُولِّد في غيرها من الجهات، فيُولِّد هذا الاعتمادُ الجوهر في هذه الجهة، والاعتمادُ الآخر يُولِّد جوهراً سواه في الجهة الأخرى، ثم كذلك». ويمكن أن يُعترض ذلك بأنه لا يمكن بيان اختصاص ولا مزيّة فيما يُولِّد في هذه الجهة ولا فيما يُولِّده[٢٤٢] في تلك الجهة، فيقال: «ليس[٢٤٣] بأن يُولِّد هذا الاعتمادُ في هذه الجهة أولى من ذلك، ولا ذاك[٢٤٤] أولى من هذا. فإذا[٢٤٥] فقد الاختصاص، وجب توليد الكل في جهة واحدة، وفيه ما تقدّم».

وقيل أيضاً في الجواب إنه «يتمانع الاعتمادان ولا يُولِّد واحدٌ منهما شيئاً، إذا كان أحدهما يُولِّد ضدّ ما يُولّده الآخر ولا مزيّة، فلا يحصل واحد منهما. وهذا لا يمكن في الجواهر، لأنها متماثلة فتجب صحة توليد الاعتمادَين[٢٤٦]. فإن أدّى القول بأن الاعتماد يُولِّد الجوهر إلى هذا الفاسد - وهو وجوب اجتماع الكثير منه في الجهة الواحدة - فيجب أن يُترَك القول به». واعتُرض[٢٤٧] ذلك بأنه «إذا امتنع توليد كل واحد من الاعتمادَين لِما ذكرتموه، فامتناع وجود الجواهر في جهة واحدة يجري مجرى التضادّ، بل آكد، فيجوز أن يُجعَل مانعاً».

وقيل: «يجوز في بعض هذه الاعتمادات أن يُكافي البعض، [م ١١٣ ب] ويبقى واحد زائد يُولِّد جوهراً واحداً». إلا أن هذا مما لا يمكن فيه بيان اختصاص لذهاب البعض بالبعض، فليس هذا بأن يُكافي ذاك[٢٤٨] أولى من غيره أن يقابله ويُكافيه. فالأولى ما قدّمناه أوّلاً.

وليس لأحد أن يقول: «هلا كان المانع فَقْد قدرته على إيجاد الكون الذي به يحصل كائناً والجوهر[٢٤٩]، فلا بدّ من وجود الكون معه؟»، لأنّا سنُبيّن[٢٥٠] أنه، لو قدر على الجوهر، لقدر على الكون[٢٥١]، وأن الذي يوجب أن لا يقدر على الكون يوجب أن لا يقدر على الجوهر أيضاً. وعلى أنه كان يصح منه إيجاد الجوهر بأن يصادف إيجاده له إيجاداً من جهة الله تعالى للكون[٢٥٢] فيه.

[٢٤٠] ص: الذي يستحيل.
[٢٤١] ص: إلى ما.
[٢٤٢] أ، م: - في هذه... يُولّده.
[٢٤٣] ص: فليس.
[٢٤٤] ص: ذلك.
[٢٤٥] م: فإن.
[٢٤٦] ص، م: - فتجب... الاعتمادَين.
[٢٤٧] م: ويُعترض.
[٢٤٨] ص: ذلك.
[٢٤٩] كذا! وجلي أن الصواب: يحصل الجوهر كائناً.
[٢٥٠] راجع ص ٣٤٢-٣٤٣.
[٢٥١] المقصود هاهنا هو الكون بحصر المعني، أي «المعنى الذي يوجد في الجوهر حال الحدوث» والذي لا يقدر عليه إلا الله.
[٢٥٢] م: الكون.

وأحد ما يدلّ على أن الاعتماد لا يُولِّد الجوهر أن الشرط في توليد الاعتماد[٢٥٣] في غير محلّه أن تحصل هناك مُماسّة بين محلّه ومحلّ ما يُولّده، وهذا شرط من حقّه أن يصحب حال التوليد. فإذا كان الجوهر المعدوم لا يصح حلوله في شيء أصلاً، وكانت مُماسّة المعدوم لا تصح، فليس إلا المنع من توليده للجوهر. وهذه الطريقة يمكن ذكرها في توليد الاعتماد للفناء خاصّةً، لأنه يوجد لا في محلّ، فالشرط الذي أوجبناه من حصول المُماسّة لا يوجد فيه.

وبعد فليست جهة الاعتماد جهةً واحدةً. فلو ولّد الجوهر، لم يكن بأن يُولِّد في الثاني أولى مما يتعدّاه من الجهات، فكان إمّا أن يلزم وجود الجوهر في الجهات، أو أن لا يُولّده أصلاً. ولا يلزمنا مثل هذا في توليد الاعتماد لِما يُولّده، لأنّا نقول بتوليده في جهته فيُولِّد فيما ماسّه[٢٥٤] دون غيره. وإذا قيل بتوليد ما لا مُماسّة هناك، لم يُحتج إلى هذا الشرط. ويُبيّن هذا أن هاهنا وجهاً معقولاً يمنع من تعدّي التوليد عن الثاني إلى العاشر، وهو استحالة الطفر على محلّه، فلا بدّ من أن يمرّ بالثاني والثالث حتى يبلغ الجهة العاشرة. وليس يعتبر[٢٥٥] هذه الطريقة في توليده للجوهر.

وبعد فإذا كُنّا نعرف أن جهات الاعتماد لا حصر لها[٢٥٦] – لأنه لو كان هاهنا[٢٥٧] رمح طوله ألوف ذراع، ثم اعتمدنا على أوّله، لكان في حال ما يتحرك أوّله يتحرك آخره، لما لم يكن بعضه بأن يتحرك عن ذلك الاعتماد أحقّ من بعض فتحرّك الكل – فإذا ثبتت هذه الجملة، فيجب في هذا الاعتماد، لو ولّد الجوهر في شيء من الجهات، أن يُولِّد ما لا يتناهى، لأن الجهات في الجوهر[٢٥٨] غير [ص ٧٣ أ] منحصرة[٢٥٩] بعدد، وليس بأن يوجد في بعضها أولى من بعض.

وأحد ما يدلّنا على أنّا[٢٦٠] لا نقدر على الجوهر[٢٦١] أنّا، لو قدرنا عليه، لقدرنا على الكون الذي يصير به كائناً في جهة. وقدرتنا عليه مفقودة، فيجب أن لا نقدر على ذات الجوهر أيضاً. أما أنّا لا نقدر على الكون الذي يحصل كائناً به حال حدوثه، فظاهر لأنّا إنما نقدر على فعل الكون بالاعتماد في غير محلّه عند حصول المُماسّة بين محلّ الاعتماد وبين ما نفعل فيه، ومُماسّة المعدوم مُحال. وأما وجوب قدرتنا على الكون لو قدرنا على الجوهر، فهو لأن الجوهر بالكون يحصل على وجه، فيصير حصوله في جهة كالوجه الذي يحدث عليه. ومن حقّ القادر على الشيء أن يقدر على ما به يحصل على وجه دون وجه، حتى لا [م ١١٤ أ] يجوز أن تنفرد قدرته على أحد الأمرَين من[٢٦٢] قدرته على الآخر، اعتباراً بالكلام أن مَن قدر على إيجاده

[٢٥٣] ص: في توليده للاعتماد؛ م: في توليده الاعتماد.
[٢٥٤] ص: يُماسّه.
[٢٥٥] أي الخصم.
[٢٥٦] قول غريب، مع أن المصنّف قد قال فيما سلف (ص ٣١٣) إن «أجناس الاعتماد تنحصر بعدد الجهات الستّ».
[٢٥٧] أ: هناك.
[٢٥٨] م: الجواهر.
[٢٥٩] ص: محصورة.
[٢٦٠] ص: أنه.
[٢٦١] م: الجواهر.
[٢٦٢] م: من دون.

قدر على إيجاد المعنى الذي به يصير على وجه دون وجه، وهو الإرادة والكراهة، ولم يصح أن يحصل له هذا الحكم بما يوجد من جهة غيره. فكذلك يجب في الجوهر والكون، بل هذا الحكم في الجوهر والكون أوجب، من حيث لا يوجد الجوهر إلا كائناً في جهة، وقد يوجد الكلام غير أمرٍ ولا خبر.

فصارت هذه الجملة دلالةً على أن الجوهر غير مقدور لنا بالاعتماد[٢٦٣]. وتميّز لنا بهذه الفصول ما يصح تولُّده[٢٦٤] عن الاعتماد وما يستحيل أن يتولد عنه.

فصل [في صحة أن يفعل الله بسبب]

اعلم أن الاعتماد وغيره من الأسباب لا يختلف حاله في توليد ما يتولد عنه بحسب اختلاف أحوال الفاعلين. فلهذا، إذا وُجد من جهة الله تعالى أحد هذه الأسباب وزالت الموانع وحصل المحلّ محتملاً، فإن المسبب يوجد من جهته كما يوجد إذا كان السبب فعلاً لنا. فصار يصح من الله تعالى الفعل على الوجهَين جميعاً، وإن كان لا شيء يفعله متولداً إلا ويصح منه أن يفعل مثله في الغرض المقصود إليه مبتدأً. فإذا فعله بسبب، فلصلاح زائد، وإلا كان عابثاً.

وقد منع أبو علي من صحة أن يفعل الله بسبب. فالذي يدلّ على ما اختاره أبو هاشم وسائر شيوخنا من صحة فعل الله تعالى بالأسباب هو أن[٢٦٥] السبب لأمر يرجع إلى ذاته يُولِّد ما يُولّده، لا لشيء[٢٦٦] يرجع إلى حال الفاعل. ألا ترى أن الاعتماد يُولِّد لاختصاصه بجهة، وهو لِما[٢٦٧] عليه في ذاته، فلأجل[٢٦٨] هذا يُولِّد في حال السهو والنوم؟ وإذا كان توليده لهذا[٢٦٩] الوجه، لم يجز اختلاف الحال في توليده لاختلاف الفاعلين، وجرى مجرى الظلم وغيره من القبائح إذا قبحت لوجه، فمتى ثبت ذلك الوجه، لم يجز إلا أن يكون قبيحاً. فإذا كان كذلك، وكان المعلوم أن مثل هذا السبب، لو وُجد من جهة أحدنا، لولّد المسبب، فكذلك إذا وُجد من جهته جل وعز. وليس يمكن أن يُجعَل توليد السبب من جهتنا لأجل أنّا قادرون بقدرة[٢٧٠]، لأن عند وجود السبب قد تُعدَم القدرة وقد يطرأ العجز عليها، ولا يخرج مع ذلك السببُ عن التوليد. فكيف يُجعَل توليده لأجلها؟

وعلى مثل هذه الطريقة بيّنّا أن عند وجود المجاورة لا بدّ من وجود التأليف، وأنه لا وجه لوجوب[٢٧١] ذلك إلا أنها سببه ومُولِّدة له، لأن سائر وجوه التعلُّق مفقودة[٢٧٢]. فإذا وُجدت من أيّ فاعل كان، فيجب

[٢٦٣] م: + وغيره.
[٢٦٤] ص، م: توليده.
[٢٦٥] ص: لأن.
[٢٦٦] ص: لا لأمر.
[٢٦٧] م: + هو.
[٢٦٨] أ: - فـ.
[٢٦٩] م: لأجل هذا.
[٢٧٠] أ: بقُدَر.
[٢٧١] م: لوجود.
[٢٧٢] راجع ص ٢٦٨.

وجود التأليف. يُبيّن ذلك أنه، إذا كان أحد المتجاورَين رطباً والآخر يابساً، فلا بدّ من حصول الالتزاق بينهما، وهو تأليف[٢٧٣] على وجه. وبعد فإن الطريقة التي بها نستدلّ على أن أحدنا فاعل للمبتدأ[٢٧٤] من أفعاله وجوبُ وقوعه بحسب أحواله، وما به نستدلّ على أنه فاعل للمتولد وقوعُه بحسب ما فعله[٢٧٥] من الأسباب. فإذا وُجد[٢٧٦] مثل هذا الطريق[٢٧٧] في فعله جل وعز، فكيف لا يُجعَل متولداً؟

يُبيّن هذا ما نعلمه من وقوع الحركات بحسب اعتماد الماء والرياح في الأرحِية. فإن لم نقُل بتولُّد[٢٧٨] الأكوان عن اعتماد هذه الأجسام، مع أن الحال [م ١١٤ ب] ما وصفنا، لزم أن لا تكون متولدةً عما نفعله أيضاً، وإلا فإذا كانت الطريقة واحدةً، لزمت التسوية. ولهذا قال عز وجل[٢٧٩] ﴿وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [١٠/ ٢٢]، فأثبت للريح تأثيراً في جري السُفُن.

وإذا سلكنا هذا المنهاج في الدلالة وبيّنّا أن الطريقة واحدة والفصل متعذر، لم يقدح فيه قول أبي علي «إنّي أعرف أحدنا فاعلاً للمتولد بطريقة استحقاق الذمّ والمدح». وإن كان أبو هاشم قد ذكر أنه إنما يثبت حُسن الذمّ والمدح متى عرفناه فاعلاً، فكيف يُستدلّ بالمدح والذمّ على أنه فاعل؟ وذكر[٢٨٠] أنه لا يمتنع أن يعتقد معتقدٌ أن نفس السبب هو المتعلّق بنا، وأن الله تعالى يفعل المسبب بالعادة، فيُصرَف الذمّ إلى نفس السبب كما يُصرَف في موت الصبي تحت البرد إلى وضع الواضع له هناك. إلا أن الصحيح أن الفعلية معلومة[٢٨١] على طريق[٢٨٢] الجملة ضرورةً، فإذا[٢٨٣] كان كذلك، صح من بعد أن يُستدلّ على التفصيل إمّا بطريقة الذمّ والمدح، وإمّا بطريقة مطابقته للدواعي والقصد.

وأحد ما يدلّ على المسألة ما عرفنا[٢٨٤] من وجوب هُويّ الثقيل عند زوال الموانع. فلا بدّ من أمر مُوجِب، وإلا فإن جعلنا طريقه العادة، جاز أن يختلف فيهوي مرّةً ولا يهوي أخرى ولا منع، بأن لا يختار القديم جل وعز فعل النزول فيه. فإذا صح ذلك، تبيّنّا أن الثقل الذي فيه يُولِّد الانحدار. وليس لأحد أن يقول: «فإنما يهوي [ص ٧٣ ب] لاحتمال المحلّ للحركة»، فإن هذا أصل قد أفسدناه[٢٨٥] في غير موضع. على أنه يحتمل السكون أيضاً، فيجب جواز وقوفه في الجوّ[٢٨٦]. ولا يمكنه أن يقول: «لو لم ينحدر، لخلا

[٢٧٣] ص: التأليف.
[٢٧٤] م: المبتدأ.
[٢٧٥] م: يفعله.
[٢٧٦] م: وجدنا.
[٢٧٧] ص: هذه الطريقة.
[٢٧٨] ص، م: بتوليد.
[٢٧٩] ص: جل وعز.
[٢٨٠] أي أبو هاشم.
[٢٨١] ص: معروفة.
[٢٨٢] م: سبيل.
[٢٨٣] ص: وإذا.
[٢٨٤] أ: عرفناه.
[٢٨٥] م: قد بيّنّا فساده.
[٢٨٦] ص: على الجوّ.

المحلّ مما يتضادّ عليه»، لأن ذلك جائز عندنا على الجملة، وإن كان في وقوفه في الجوّ، أو حركته[٢٨٧] إلى بعض الجهات، يوجد أحد الأضداد فيه وإن لم يهو.

وعلى[٢٨٨] قريب من هذه الطريقة نقول: لو كان الله تعالى يختار عند فعل هذه الأسباب ابتداء الأفعال، لجاز التقاء جبلَين عظيمَين واصطكاكهما، ثم لا يوجد بينهما صوت لأجل أنه جل وعز[٢٨٩] لم يخترعه. وكذلك كان يجوز أن يُفرِّق الله تعالى أجزاء بعض الأحياء، فلا يألم لأنه لم يختر إيجاد الألم فيه؛ وتُلاقِيَ النار القطن ولا يحترق؛ ويصطكَّ الحديد بالزجاج فلا يكسره. وأمثال ذلك تكثر، والطريقة فيها واحدة. فثبت أنه تعالى يجوز أن يفعل بسبب.

فأما الشُبَه في ذلك، فوجوه كثيرة. أحدها أن يقال: «لو فعل الله تعالى بسبب، للزمت حاجته إليه، والحاجة إليه تابعة للحاجة إلى القدرة والآلة». وجوابنا أنه، إن عنى بالحاجة أنه كان لا يصح وجود هذا العين[٢٩٠] إلا عن هذا السبب، فكذلك نقول[٢٩١]. فلِمَ لا يجوز ذلك، وكيف تلزم الحاجة إلى القدرة والآلة؟ وإن عنى غير ذلك، فيجب أن يكشف عن معناه ومغزاه. وبعد فإذا صح منه جل وعز أن يفعل مثل ما فعله متولداً على طريق الابتداء في جميع الأعراض، فكيف تلزم[٢٩٢] الحاجة إلى السبب؟ وحلّ ذلك محلّ الطائر إذا صعد السطح بارتقاء الدَرَج، وهو متمكن من الطيران، لأنه لا يوصف – والحال هذه – بالحاجة إلى الدَرَج.

وثانيها أن يقال: «إذا قلتم إنه لا يصح فيما أوجده [م ١١٥ أ] بالسبب أن يوجد[٢٩٣] إلا كذلك، لزم فيما هو مثل له[٢٩٤] أن لا يوجد إلا عن سبب، وفي ذلك تحقيق الحاجة». ومن جوابنا أن نمانعه من قوله إنه كان لا يصح في مثله أن يوجد[٢٩٥] إلا متولداً، لأن الحاجة إلى السبب غير راجعة إلى النوع والجنس.

وثالثها «أن هذا العين إذا لم يصح أن يوجد إلا عن سبب، ولم يصح في الحاجة رجوعها إلى نفس الفعل – وإلا لزم امتناع وجود المسبب إلا مع وجود السبب، وقد عرفتم جواز وجوده عند عدم السبب؛ ولزم أيضاً أن يحتاج مثله إلى السبب، فيبطل[٢٩٦] ما قلتم من صحة إيجاد الله مثله مبتدأً – فقد صارت الحاجة راجعةً إلى الفاعل، كما قلتم للمُجبِرة إنه تعالى إذا كان لا يصح أن يفعل هذه الحركة في أحدنا إلا وهناك قدرة، فقد لزمت حاجتهُ جل وعز إليها لأن الفعل نفسه غير محتاج إليها[٢٩٧]». وجوابنا أنه لم يثبت

[٢٨٧] أ: وحركته.
[٢٨٨] م: – و.
[٢٨٩] م: عز وجل.
[٢٩٠] كذا، ولعل الصواب: المُعيَّن.
[٢٩١] انظر ص ٣٤٦–٣٤٨.
[٢٩٢] أ: تلزمه.
[٢٩٣] م: يوجده.
[٢٩٤] م: مثل ذلك.
[٢٩٥] أ، ص: أن لا يوجد.
[٢٩٦] م: فبطل.
[٢٩٧] انظر ص ٤٧٦.

أن الحاجة غير راجعة إلى الفعل، لأنه لا يمتنع أن يحتاج المسبب إلى سببه لا في أن يوجد معه حتى إذا عُدِم السبب لم يصح وجود مسببه؛ ولا يمتنع أيضاً أن يحتاج هو إلى السبب، وما يماثله يستغني عنه - فإن افتراق المتماثل في مثل هذا الحكم صحيح - فلا يلزم أن ترجع الحاجة إلى الفاعل. ونحن إنما أوجبنا على المُجبِرة رجوع الحاجة إلى الفاعل بعد أن تُسلِّم أن الحاجة لا يصح رجوعها إلى الفعل. ويمكن أن يقال إن المُحيل لوجوده ابتداءً هو أنه يقتضي صحة حدوثه من وجهَين، لا أن هاهنا حاجةً على ما ظنّوه.

ورابعها أن يقال: «هذا يؤدّي إلى نقص في حال[298] القديم تعالى، بأن يُدخِل نفسه في كونه فاعلاً على خلاف وجه الإيثار». وجوابنا أن ذلك[299] إن كان مُقارِناً لسببه، ثبت الاختيار في حالة واحدة فيهما؛ وإن تراخى، أمكن القديم جل وعز المنع من وقوع المسبب. فيصح الإيثار والاختيار على الوجهَين جميعاً.

وخامسها «أنه يؤدّي إلى أن يُريد تعالى فعله بعد زمان، وهذا يؤدّي إلى العزم». وقد بيّنّا جواب ذلك عند ذكر القول في أن الثقل يُولِّد وهو باقٍ[300].

وسادسها «أن هذا القول يُزيل الاختراع من فعل الله تعالى». وهذا بعيد، لأنه يثبت[301] الاختراع وإن كان يفعل مرّةً مبتدأً ومرّةً بسبب، إذ لم يثبت أنه لا يجوز أن يقع شيء من أفعاله إلا على طريق الاختراع.

وسابعها «أن الذي لأجله يفعل أحدنا بسبب أنه إنما يفعل الفعل في نفسه، أو يفعله[302] في غيره بسبب تعدّى به الفعلُ عن محلّ قدرته. فإذا كان هذا مستحيلاً في القديم جل وعز، استحال أن يفعل بسبب». وجوابنا أنه قد يحتاج أحدنا إلى السبب فيما لا يتعدّى محلّ قدرته، كالنظر والعلم، فمن أين أن وجه كونه فاعلاً بسبب ما ذكرتم؟ ولِمَ لا يجوز أن يفعل القديم تعالى الفعل في الغير من دون حاجة به[303] إلى أن يفعل سببه في نفسه، بل يخترع السبب فيوجد عنه المسبب؟

فصل [في أن عين ما يفعله الله بسبب لا يصح أن يفعله ابتداءً]

مما يتّصل بالجملة التي تقدّمت أن ما يفعله الله تعالى بسبب لا يصح وكان لا يصح وجوده إلا عن سبب، ولا يجوز وجوده ابتداءً. واختلف [م ١١٥ ب] قول أبي هاشم في ذلك. وقال بما ذكرناه في **الأبواب** وهو الصحيح. وقال في **الجامع** إن عين ما يفعله الله تعالى بسبب يصح أن يفعله ابتداءً. ودلّ كلامه على أنه يُسوّي بين أن يكون السبب قد وُجد وبين أن لا يكون قد وُجد، لأنه حين علّل جواز ذلك، قال إن الذي يُخرِج المقدور من كونه مقدوراً وجوده وتقضّي وقته، وهذا المسبب لم يوجد ولا تقضّى وقته. ولما قال

[298] م: حالة.
[299] أي المسبب.
[300] راجع ص ٣٣٤-٣٣٥.
[301] م: ثبت.
[302] أ: يفعل.
[303] م: له.

بهذا[٣٠٤] القول، سأل نفسه عن صحة مثل هذا الحكم في أحدنا، فمنع من ذلك وقال: «لا يجوز فيما يفعله أحدنا متولداً أن يفعله مبتدأً أصلاً». وجعل الفرق بين القديم جل وعز وبيننا أن أحدنا يقدر بقدرة، ولا يصح أن يتعدّى [ص ٧٤ أ] حكمُها في التعلُّق بالجزء[٣٠٥] الواحد، على الشروط المذكورة[٣٠٦]، إلى أزيد منه، فلو أنه، إذا فعل السبب، تعلّقت قدرته بذلك المسبب أن يوجده ابتداءً كما تتعلق بإيجاد مثله مبتدأً، لكانت قد تعدّت في تعلُّقها الجزء الواحد، فإذا لم يصح ذلك، وجب أن تزول قدرته عن هذا المسبب في وقت وجوده. فإذا[٣٠٧] كان القديم تعالى قادراً لنفسه، لم يمتنع فيه أن يوجِد نفس ما هو متولد مبتدأً، فإن مقدوره لا ينحصر في الوقت الواحد على الشرائط المذكورة. وهذا مذهب خطأ، لأن الشيء يخرج عن كونه مقدوراً بغير ما ذكره من الوجهَين، فإذا جعل وجود سببه وجهاً في خروجه عن كونه مقدوراً، بطل ما جوّزه.

فأما إذا أردنا الدلالة على أن عين ما يوجد بسبب لا يصح وجوده مبتدأً، فهو أنه، لو صح وجوده على الوجهَين، لوجب أن يكون له في الحدوث وجهان فكان، إذا وُجد من أحد الوجهَين، يكون معدوماً من الوجه الآخر. يُبيّن هذا أنه، إذا كان له في الوجود وجهان، فيجب إذا وُجد أن يحصلا له، وإذا كان معدوماً، فلا يحصل له واحد من الوجهَين[٣٠٨]. فكذلك يجب، إذا وُجد من إحدى الجهتَين دون الأخرى، أن يكون معدوماً من الجهة التي لم يوجد منها. ولهذا، لو لم تكن له إلا جهة واحدة، لكان إذا لم يوجد منها كان[٣٠٩] معدوماً، فيجب أن تجري الجهة الزائدة هذا المجرى. ولو جاز أن يقال إنه يكون موجوداً ليس بمعدوم والحال ذلك، لجاز أن يقال: «إنما يكون موجوداً إذا وُجد من الوجهَين جميعاً». فكما لا يُعتبر في وجوده أن تحصل له الجهتان، فكذلك، في عدمه من أحد الوجهَين، لا يجب اعتبار نفي وجوده أصلاً.

وبعد فكان يجب، من حيث وُجد[٣١٠] سببه ولا مانع، أن يوجد، ومن حيث لم يوجد على طريقة الابتداء، أن لا يجب وجوده. فثبت[٣١١] واجب الوجود غير واجب الوجود!

وبعد فكان يجب – إذا وُجد سببه، وقد صح عنده أن يفعله مبتدأً – أن يفعله كذلك، فيكون مبتدأً متولداً! وقد عُرف فساد ذلك.

فأوجبت[٣١٢] هذه[٣١٣] الجملة أن عين ما يفعله الله تعالى بسبب لا يصح وكان لا يصح وجوده إلا كذلك.

[٣٠٤] م: هذا.
[٣٠٥] ص: – بـ؟
[٣٠٦] وهي أن يكون الجنس والمحلّ والوقت واحداً، انظر ص ٤٦٢.
[٣٠٧] أ: وإذا.
[٣٠٨] أ: واحدة من الجهتَين.
[٣٠٩] كذا.
[٣١٠] م: يوجد.
[٣١١] أ: فيثبت.
[٣١٢] ص: فأوجب.
[٣١٣] م: عين هذه.

ولم يقع اشتباه[٣١٤] في أن عين ما يفعله أحدنا بسبب لا يصح منه فعله مبتدأً. والوجه فيه ما قدّمناه من أن ذلك يعود على حكم القدرة بالنقض[٣١٥]. ولأن ما يفعله من المتولدات في غيره لا يصح إلا أن يفعله بسبب تعدّى به الفعلُ عن محلّ قدرته[٣١٦]، فلو جوّزنا أن يفعله مبتدأً، لكُنّا قد أبطلنا ذلك وصحّحنا الاختراع من العباد. وما تقدّم من الوجوه المانعة [م ١١٦ أ] من صحة أن يفعل الله تعالى مبتدأً عين ما يفعله بسبب فهو[٣١٧] دليل هاهنا أيضاً.

فصل [في أن المانع من حمل الثقيل ليس هو الاتّصال بل هو الثقل الذي فيه]

اعلم أن الذي يمنع من حمل الثقيل هو الثقل. هذا هو الذي استقرّ عليه قول أبي هاشم آخراً، وإن كان قد جرى له مثل قول أبي علي إن المانع هو الاتّصال[٣١٨]، وربّما ضمّ إليه الثقل أيضاً. ويجوز أن يكون أبو علي قد بنى هذه المسألة على قوله إن الثقل راجع إلى ذات الجوهر، وإنه يظهر بالاتّصال.

والذي يدلّ على صحة ما قلناه أن المنع لا بدّ من أن يقع بضدّ أو بما يجري مجراه. وما هذا حاله فإمّا أن يقع المنع بنفسه، أو بمُوجَبه على ما نقوله في[٣١٩] الثقل[٣٢٠]. فإن صار الاتّصال هو المانع بنفسه، فيجب أن لا يصح مع ثبوته كونُه محمولاً قط. ولا مُوجَب له فيقال «يمنع به». فيجب أن لا يتبعه حكم المنع.

وبعد فالثقيل إنما يتعذر علينا حمله في خلاف جهة الثقل، دون أن يتعذر في جهة ثقله. ولو كان المانع هو الاتّصال، لكان حال سائر الجهات فيه سواءً، ولم يكن ليختصّ هذا التعذُّر أو التأتّي[٣٢١] ببعض الجهات دون بعض.

وبعد فعند زيادة الاتّصال لا يزداد التعذُّر، وعند زيادة الثقل يزداد التعذُّر علينا. فيجب أن يُصرَف التعذُّر إليه دون الاتّصال.

وبعد فكان يجب، أينما حصل الاتّصال، أن يثبت التعذُّر والامتناع. ومعلوم في الزقّ المنفوخ أن الاتّصال ثابت ولا منع كما يمتنع في[٣٢٢] يسير الزئبق.

[٣١٤] م: استثناء.
[٣١٥] ص: + والإبطال.
[٣١٦] ص: محلّ القدرة.
[٣١٧] ص: - فهو.
[٣١٨] أي الاتّصال بين أجزاء الثقيل.
[٣١٩] م: من.
[٣٢٠] انظر ص ٢٧٠ و ٢٧٦.
[٣٢١] ص: والتأتّي.
[٣٢٢] م: كما يمنع.

وبعد فلو فُرِقت هذه الأجزاء الثقيلة فوُضِعت على صفيحة لا ثقل فيها، لكان مَن تعذّر عليه نقلُها حين الاتّصال يتعذر عليه الآن ولا اتّصال. ومتى بنينا[٣٢٣] الكلام على أن الثقل معنى غير الجوهر، ظهر الكلام لأن الجزء المنفرد يصح أن يوجد فيه من الثقل ما يمتنع معه نقلُه، والاتّصال فيه وحده مُحال.

فقد ثبت إذاً أن المانع هو الثقل.

فصل [في افتراق الحال بين الثقل والقيد]

اعلم أن الثقل في كونه منعاً يفارق حالُه حال القيد لأنه، لو ازدادت قُدَره[٣٢٤]، لم يخرج القيد عن كونه منعاً، ولو زيد قُدَراً، لتأتّى منه من حمل الثقيل ما لم يكن يتأتّى من قبل. فصار الثقل مانعاً مع قلّة القُدَر[٣٢٥]، والقيد مانع على كل حال. فهو كما نقوله في المنع عن الرؤية إن الرقّة واللطافة تمنعان مع ضُعف الشعاع، والحجاب وكون المرئيّ في خلاف جهة المقابلة يمنعان على كل حال[٣٢٦].

فصل [فيما به يخرج الثقل عن كونه منعاً]

وهذا الثقل يخرج عن كونه منعاً بأن يفعل القادر من الحركة أزيد مما يوجبه ثقلُه، أو من السكون أكثر مما يوجبه، على ما بيّنّاه في باب الأكوان[٣٢٧]. وكذلك إذا تكافى في الجسم الاعتماد[٣٢٨] سفلاً وصعداً، امتنع التوليد فيهما، وهكذا في كل اعتمادَين في جهتَين. وكذلك يمتنع توليده عند تعليق الجسم بعلاقة، وعند استقراره على مكان صُلب، فإنه عند ذلك تمتنع الحركة[٣٢٩] وإن جاز أن يُولِّد غيرَها[٣٣٠]. فأما مَن وضع جسماً ثقيلاً على يده، فالذي يفعله من السكون هو في يده دون الحجر، وإلا لزم فيما[٣٣١] يحاول رفعه عن يده أن يحتاج [ص ٧٤ ب] إلى أفعال زائدة على ما يفعله لو رفعه من الأرض، وقد عرفنا خلاف ذلك.

[٣٢٣] م: بنيتَ.

[٣٢٤] م: قدرته.

[٣٢٥] م: القدرة.

[٣٢٦] انظر ص ٧٢٠-٧٢٢.

[٣٢٧] راجع ص ٢٧٩-٢٨٠.

[٣٢٨] لعل الصحيح: الاعتمادان.

[٣٢٩] يعني الحركة في جهة السفل.

[٣٣٠] أ: في غيرها.

[٣٣١] ص: فيمن.

فصل [فيما لأجله يفترق الحال بين الحامل لنفسه والحامل لغيره]

وليس يحتاج أحدنا في حمل نفسه وتحريكها إلى ما يحتاج إليه في غيره، لأنه قد صار بالحياة في حكم الشيء الواحد[٣٣٢]، ولو قدّرنا[٣٣٣] أنه ذات واحدة، لَماَ أحسّ ثقلها. فكذلك الحال هاهنا. فقد صار المعلوم أن المحمول، متى كان هو نفس الحامل، لم يحتج إلى أمور يحتاج إليها إذا كان المحمول غيره. ثم العلّة إمّا أن تكون ما قدّمناه، أو أن يقال إن حمل غيره وتحريكه يتنزل منزلة جاذب يجذبه إلى خلاف هذه الجهة، وهذا لا يثبت إذا كان الحامل نفسه هو.

فأما إذا أراد الوثب والعدو، فلا تمتنع حاجته إلى أمور زائدة لأنه، [م ١١٦ ب] من حيث كان ما يفعله متولداً، جرى مجرى ما يفعله فيما بان منه، فاحتيج إلى قدرة زائدة. فأما المشقّة التي تلحق السمين، فهي لزيادات لا حاجة[٣٣٤] إليها في كونه حيّاً، وما تحتاج إليه الحياةُ من دم وعظم وغيرهما فهو يتنزل منزلة محالّ الحياة. وإنما تعذّر[٣٣٥] على المريض تحريك نفسه وحملها لأن المرض يُخرِج المفاصل من أن تكون آلات في الفعل، فلهذا تلحقه المشقّة. وكذلك فيمن قد تعب بالمشي وغيره، تتعذر عليه من بعد الحركةُ لأجل ما يحصل من الوهي في أبعاضه.

فصل [في التمانُع]

فأما التمانُع، فلا شُبهة في وقوعه بالاعتماد، على ما نعلمه من حال المتجاذبَين حبلاً، لأن التمانُع يقع بينهما بالمُوجَب عن هذَين الاعتمادَين، لأن المنع في الاعتماد[٣٣٦] ليس هو بنفسه بل هو بالمُوجَب عنه[٣٣٧]. فإذا زاد مُوجَب فعل أحدهما على مُوجَب فعل الآخر، انجذب الحبل إلى جهته. والأصل في المنع أن يقع بالضدّ. وإذا وقع بما يجري مجرى الضدّ، اعتُبر في كونه منعاً بوقوعه على وجه مخصوص، كما نقوله في منع التأليف من التفريق إذا كان واقعاً على وجه الصلابة والالتزاق. فأما وقوع المنع باعتماد، فقد بيّنّا أنه عند التحقيق يرجع إلى المُوجَب عنه، ومُوجَب الاعتمادَين يتضادّ، فسلم ما قلناه.

[٣٣٢] انظر ص ٣٧٠ و ٣٨١.
[٣٣٣] م: قُدِّر.
[٣٣٤] ص: + به؛ م: لا يحتاج.
[٣٣٥] م: يتعذر.
[٣٣٦] ص: الاعتمادات.
[٣٣٧] انظر ص ٢٧٠ و ٣٥٨.

فصل [في أن التمانُع بين القديم وثانيه – لو ثبت – إنما كان يقع بالاعتمادَين، لا بالإرادة والكراهة]

وقد قال أبو هاشم[٣٣٨]: لو ثبت لصانع العالَم ثانٍ – جل عن ذلك[٣٣٩] – وقُدِّر وقوع التمانُع بينهما، لكان لا يصح وقوعه في كل فعلَين بل كان يقع بالاعتمادَين، لأنهما اللذان يصح دخولهما في الوجود، والمنع لا يقع بالمعدوم من الأفعال، وما خلا الاعتماد لا يصح دخوله في الوجود على وجه يقع المنع به. فإنّا لو قدّرنا وقوع التمانُع بالإرادة والكراهة، صح أن يقال: ليس بأن توجد إرادة أحدهما أولى من أن توجد كراهة الآخر. ولا يمكن أن يقال «لا توجدان» ولا أن يوجد أحدهما[٣٤٠]، لفقد المزيّة. فليس إلا أن توجدا، وذلك لا يصح إلا في اعتمادَين مختلفَين على ما قلناه. وعلى هذا القول، لا يستقيم ما قاله أبو علي بن خلّاد في الشرح إن التمانُع يصح وقوعه بنفس الإرادة والكراهة.

فصل [في الأجسام المتراجعة وعلّة تراجُعها]

اعلم أن من جملة المسائل المتعلِّقة بالاعتماد أن نُبيّن حال الأجسام المتراجعة بما فيها من الاعتماد، مثل الحجر إذا رميناه صعداً فتراجع، أو رميناه إلى جدار فتراجع عند اصطكاكه به، أو رجوع سِيَتَي القوس عند القطع، إلى غير ذلك. وفي كل منه كلام.

أما الحجر إذا رميناه صعداً فتراجع، فقد اختُلف في علّة تراجُعه. فالذي كان يقوله أبو هاشم وغيره من مشايخنا أن الاعتمادات إذا كان بعضها أزيد من بعض، ولّد الزائد وحصل هناك تكافُؤ وتقابُل للبعض بالبعض، حتى إذا قدّرنا أن في الحجر مائة جزء من الثقل، وفعلنا فيه ألف جزء من المجتلَب، ففي الأوّل تذهب مائة من المجتلَب بمائة من اللازم، فيكون الذي يُولِّد تسع مائة. فإذا جاء الوقت الثاني، تذهب من هذه الجملة مائة أخرى لأجل هذا اللازم الباقي فيه، فيعود إلى ثماني مائة. ثم كذلك تقع في كل حال مقابلة اللازم بالمجتلَب، حتى يتكافأ[٣٤١] اللازم والمجتلَب. فإذا صار في الثاني وقد بطل المجتلَب، رجع الحجر بما فيه من الثقل.

فهذه كانت علّة تراجُعه عندهم، ولأجل هذا اختلفوا. ففيهم[٣٤٢] من جعل تراجُعه في حال التساوي، وبه قال أبو علي لأنه جعل المُولِّد هو الحركة. وقال أبو هاشم: بل يتراجع في الثاني. وهو الصحيح إن

[٣٣٨] وذلك – على الأرجح – في نقض الأبواب، راجع المغني ٤/ ٣٠١.
[٣٣٩] ص: جل وعز.
[٣٤٠] لعل الصحيح: أن توجد إحداهما.
[٣٤١] م: يتكافى.
[٣٤٢] م: فمنهم.

كانت علّة التراجُع ما قالوه، لأنه قد صح أن الاعتماد لا يُولِّد في الحال بل يُولِّد في الثاني[٣٤٣]. وإذا جُعِل رجوعه في الثاني، فيجب عند التساوي وقوف الحجر، ثم يبطل المجتلَب ويبقى اللازم، فيُولِّد الرجوع في الثاني. وإذا أوجبنا وقوف الحجر في الجوّ، فتلك الوقفة حصولها عن الاعتماد المجتلَب لأن مُوجَب اللازم هو النزول، لا الوقوف، فليس إلا أن يقف بمُوجَب المجتلَب.

وعلى هذه الجملة كان مشايخنا، حتى أملى [م ١١٧ أ] قاضي القضاة[٣٤٤] مسألةً في **المُوجِبات والمؤثِّرات** فقال: «لا بدّ من أن تشترك الاعتمادات في توليد نفوذ الحجر، لأنه لا اختصاص للبعض في ذلك[٣٤٥] إلا ما للباقي؛ وكذلك فلا اختصاص لبعض ما يقال إنه يقابل غيره إلا ما للبعض الآخر. فإذا لم يمكن بيان اختصاص[٣٤٦] في التوليد، ولا أمكن بيانه في المقابلة، فيجب أن لا يذهب الشيء[٣٤٧] فيه بغيره، وأن يجتمع[٣٤٨] الكل على التوليد، أو يُنفى التوليد عن الجميع». فلما ذهب هذا المذهب، طلب لتراجُع الحجر علّةً غير ما قاله الشيوخ، فقال: «إن الحجر بالنفوذ يدفع الهواء إلى فوق حتى يتكاثر ويثخن ويتكاثف، فيردّ الحجر لأنه لا يجد منفذاً». ويقول: «إن القليل من الهواء لا يدفع الحجر، فإذا اجتمع[٣٤٩] وكثف، [ص ٧٥ أ] لم[٣٥٠] يمتنع أن يثبت له حظّ المنع. ويكون بمنزلة الخشبة الدقيقة التي تقف في مجرى الماء فلا تكون له[٣٥١] قوّة في دفع الأجسام العظيمة، فإذا انضمّت إليها أمثالها من الخشبات وغيرها، دفعت بمجموعها الجسم الثقيل. فهذا[٣٥٢] وجه تراجُع الحجر».

وقد يمكنك إيضاح هذا بأن أحدنا، إذا كان ضعيفاً، لا يمكنه أن يرمي الحجر إلى فوق على حدّ ما يمكن القوي، لأن القوي يدفعَ ذلك الهواء الكثيف دون الضعيف. وكذلك فضِعاف الطير لا تتمكن من التحليق كما يتمكن منه النسر وغيره، فلولا أن في الجوّ هواءً كثيفاً، لَماَ صح ذلك. وإذا ثبت هذا، أمكن أن يُجعَل علّةً في رجوع الحجر، من دون أن تكون صلابته[٣٥٣] بكَبْس[٣٥٤] الحجر المرميّ إيّاه إلى فوق. والحال في الأهوية القريبة من الأرض بخلاف ما بَعُدَ في الكثافة، ولهذا يتمكن الطير من التحليق في الجوّ دون ما قَرُبَ من الأرض. وكذلك في هواء الآبار العميقة أنها[٣٥٥] أكثف مما قرب. وعلى هذا القول، يجب رجوعه بكلا الاعتمادَين دون أن يقال «يرجع بأحدهما». والعلّة في رجوع السهم المرميّ في الهواء مثل ذلك.

[٣٤٣] انظر ص ٣٣٢أ-٣٣٣.
[٣٤٤] وهو من قبل قد ذهب مذهب الشيوخ؛ راجع المغني ١٤٨/٩.
[٣٤٥] ص: – في ذلك.
[٣٤٦] ص: + للبعض.
[٣٤٧] م: شيء.
[٣٤٨] م: يُجمَع.
[٣٤٩] أ: أجمع.
[٣٥٠] ص: لا.
[٣٥١] كذا.
[٣٥٢] أ: + هو.
[٣٥٣] أي الهواء.
[٣٥٤] ص: بكسر.
[٣٥٥] كذا، والصحيح: أنه، أي الهواء.

فأما رجوع الحجر عن الجدار، فالصحيح في رجوعه أنه بالاعتماد اللازم وبالمجتلَب[٣٥٦] جميعاً، لأنه لا مزيّة لأحدهما على الآخر. وقد رأيتُ في المسائل التي سأل عنها قاضي القضاة الشيخ أبا عبد الله أن قول أبي هاشم اختلف في ذلك، فقال مرّةً «يرجع باللازم»، والأخرى[٣٥٧] «يرجع بالمجتلَب». والصحيح ما تقدّم.

فأما وقوف سِيَتَي القوس، فقد يُجعَل لتكافي ما فيهما من الاعتمادَين، وذلك مما إذا حصل أوجب وقوف الجسم الذي يختصّ به. وعلى مثل هذا يجوز في علّة وقوف الأرض ما قاله أبو هاشم مما يقارب ذلك[٣٥٨]. ووقوف الوتر يجوز أن يكون بجذب كل واحدة من السِيَتَين إيّاه إلى نفسها، إمّا كل الوتر أو بعضه.

فأما تراجُع السِيَتَين عند القطع للوتر[٣٥٩]، فقد ذهب أبو علي فيه إلى أن فيهما حركات خفيّةً ترجعان بها، لقوله إن المُولِّد هو الحركة، وهذا مما قد بطل عندنا. فيجب أن يكون تراجُعهما بما فيهما من الاعتماد اللازم، لأنه إذا وجب[٣٦٠] رجوعهما عند القطع على وتيرة واحدة[٣٦١]، فيجب أن يُنبئ هذا عن وجود اعتماد لازم فيه[٣٦٢] كما يُنبئ مثله في الحجر إذا وجب هُويّه. فبهذا يتبيّن[٣٦٣] وجود اعتماد لازم فيهما. ثم الذي لأجله تتراجعان[٣٦٤] كذلك أن الاعتماد، إذا مُنِع من التوليد في جهته، ولّد في خلاف جهته، على ما مضى نظيره في الفوّارات وغيرها[٣٦٥]. وليس يمكن إثبات اعتماد مجتلَب فيهما، لأن الذي نفعله يبطل عند التوتير، فليس إلا ما قلناه. ولا يمكن أن يُجعَل تراجُعهما لمكان القطع، ويُرجَّحَ ذلك بـ«أنه[٣٦٦] حادث، فالتوليد بأن يُصرَف إليه أولى»، وذلك لأن شدّة التراجُع وضُعفه إذا وقف على ما في القوس من الاعتماد دون القطع، فصرفه إليه[٣٦٧] أولى منه. وقد بيّنّا أن الاعتماد، وإن بقي، فهو في حكم الحادث[٣٦٨]، لِما يتجدد في كل حال عنه [م ١١٧ ب] من مدافعة محلّه لِما يُماسّه إذا زالت وجوه الموانع.

فأما نفاذ السهم والحجر[٣٦٩] وغيرهما، فهو بما نفعله من المجتلَب دون ما فيه من اللازم، فلأجل هذا يقف على قوّة الرامي وضُعفه ولا يقف على ما في القوس وغيره من الاعتماد اللازم. فيخالف حالُ نفوذ هذه الأجسام حال رجوعها على ما تقدّم. وأما سقوط السهم إذا بلغ المدى، فبما فيه من اللازم لبطلان المجتلَب عنه. فأما إذا جذب أحدنا شجرةً ثم أرخاها، فالأولى في تراجُعها أن يقع باللازم والمجتلَب معاً.

[٣٥٦] ص: والمجتلَب.
[٣٥٧] ص: ومرّةً أخرى.
[٣٥٨] انظر ص ٢٨٤.
[٣٥٩] ص: عند قطع الوتر.
[٣٦٠] م: أوجب.
[٣٦١] ص: مستمرّة.
[٣٦٢] كذا، ولعل الصواب: فيهما.
[٣٦٣] ص: تبيّن.
[٣٦٤] ص: ترجعان.
[٣٦٥] راجع ص ٣٣٢.
[٣٦٦] أي القطع.
[٣٦٧] يعني صرف التراجُع إلى الاعتماد.
[٣٦٨] راجع ص ٣٣٤-٣٣٥.
[٣٦٩] أ: الحجر والسهم.

ويُبيّن هذا أنه يقوى اصطكاكه[٣٧٠] لِما يُصاكّه ويعظم[٣٧١] تأثيره فيما يقع عليه بحسب اختلاف ما فيها[٣٧٢] من الثقل وبحسب اختلاف ما يفعله أحدنا من المجتلَب فيه، فصار لا مزيّة لأحد الاعتمادَين على الآخر.

فصل [في علّة زوال الشعر بالنُورة]

فأما العلّة في زوال الشعر بالنُورة، فقد اختُلف فيها.

قال[٣٧٣] أبو علي في كتاب **التوليد**[٣٧٤] إن في النُورة أجزاءً من النار فتُولِّد التفريق بما فيها من الاعتماد، كما يقع التفريق في الشعر باعتماد أحدنا عليه بالسكّين، ولهذا يجري الحال فيه على طريقة واحدة. فإذا[٣٧٥] قيل له: «فلِماذا يتأخر التوليد فيه؟»، يقول: «لأن الأجزاء النارية كامنة فيها، فما لم تظهر لا يحصل التوليد، ولهذا اختلف الحال فيه. وقد يختلف الحال في إحراق النار أيضاً».

فأما أبو هاشم، فقد جعل ذلك جارياً مجرى ما يقع بالعادات، على نحو[٣٧٦] ما يقال في الإسهال عند تناوُل الأدوية، لأنه رأى تأخُّر وقوع هذا التفريق فجعله بالعادة. وإن كان لا يبعد أن يكون في النُورة أجزاء نارية على هذا القول أيضاً. ويوشك أن تكون طريقة أبي هاشم أقرب.

فصل [في مسائل الاعتماد فيها إشكال]

في مسائل الاعتماد مواضع لا يتجلّى الكلام فيها، وأنا أذكر بعضها.

فمن هذه الجملة أن الثقيل من الأجسام إذا كان ملتزقاً، هل يُولِّد بعضُه في بعض أم لا يُولِّد؟ قد قال قاضي القضاة في كتاب **الاعتماد** إن البعض من ذلك يُولِّد في البعض. وربّما قال هو، وقال غيره أيضاً معه، إنه لا يُولِّد البعض في البعض بل التوليد يرجع إلى جملته دون أبعاضه. قالوا: لأنه لو ولّد بعضُه في بعض، لوجب أن تزيد سنجة المائة وهي قطعة واحدة، إذا وضعناها في كفّة الميزان، على ما يعادلها من السنجات المتفرقة[٣٧٧]. فلما عرفنا انتفاء الزيادة بينهما، دلّ على نفي توليد بعض أجزائها في بعض. فالمذهب الأوّل يضعف بذلك. وأما القول الثاني – وهو أن يُصرَف التوليد إلى جملة الثقيل الملتزق – فيلزم [ص ٧٥ ب]

[٣٧٠] المقصود هاهنا على الأرجح هو الحجر المرميّ «إلى جدار فتراجع عند اصطكاكه به». ولعل هنا مقطع ساقط.
[٣٧١] ص: أو يعظم.
[٣٧٢] كذا، وجلي أن الصحيح: فيه.
[٣٧٣] ص: فقال.
[٣٧٤] أ: التولُّد.
[٣٧٥] ص: وإذا.
[٣٧٦] ص: – نحو.
[٣٧٧] أ: المفترقة.

عليه أنّا، لو وضعنا سنجة المائة فوق مثلها، أن نجدهما أوزن من سنجة المائتَين لأن إحداهما كان يجب توليدها في الأخرى. فإن ارتكب ذلك وقال: «إنما لا تَبين هذه الزيادة لأن عند إشالة الميزان يحصل هناك منع من توليد البعض في البعض، فلا يظهر إلا ما كان فيهما من الثقل»، فلقائل أن يقول: «فيجب، إذا وُضِعت السنجات على أيدينا على هذا الحدّ، والإشالة مفقودة، أن نجد في سنجتَي المائة مدافعةً زائدةً على سنجة المائتَين، وقد بيّنّا أنّا نجد الحال فيهما على سواء». فالحال في ذلك ملتبس.

ومن هذه الجملة ما يقال في السهم النافذ عن القوس إن في حال انفصاله عنها يكون نفوذه أبطأ من نفوذه إذا توسط، ثم يعود إلى الحالة الأولى. فإن هذا الحكم، إن كان معلوماً، تعذّر تعليله بعلّة، لا في تغيُّر حاله من البُطء إلى السرعة، [م ١١٨ أ] ولا في عوده إلى ما كان عليه أوّلاً. فإن قلنا إنه تتشبث منه أجزاء بوتر القوس في حال الانفصال، فغير معلوم. وإن جعلنا الهواء مُدافِعاً له في الأوّل[٣٧٨]، فيجب سقوطه، فكيف يصير أسرع، وكيف يعود إلى الحالة الأولى، والذي نعلم من حال السهم والحجر أنه إذا نفذ عن يد الرامي فصادف جسماً قريباً، كان تأثيره أعظم من تأثيره إذا صادف بعيداً؟ وفي علّة ذلك نظر، إلا على مذهب أبي هاشم في رجوع الحجر لتناقُص الاعتماد.

ومن جملة ذلك السهم الذي يرميه قادر قوي عن قوس شديد الوتر[٣٧٩]، لأن نفوذه أسرع[٣٨٠] من نفوذه لو كان الرامي ضعيفاً والقوس ضعيفةً. ولا بدّ من أن نقول إن الحركات لا تتّصل عن رمي الضعيف. فإذا حصلت في خلالها سكنات، فهلا وجب سقوطه، وكيف يصح بلوغه المدى؟ ويقال مثل ذلك في الحجر المرميّ على هذه الطريقة.

ومن ذلك أن القنديل المُعلَّق بعلاقة، أو غير القنديل، إذا جذبناه ثم أرخيناه، فإنه على طريقة واحدة يعود في جهة مخصوصة، ولا يختلف عوده في الجهات. فما الذي يُجعَل علّةً فيه؟

ومما يدخل في باب الاعتماد أن الخلّ يغوص في الأرض إذا صُبّ عليها بأكثر من غوص الماء المُسخَّن لأنه أرقّ من الماء، وكل ما كان أعتق فهو أرقّ وفي هذا الباب أدخل. ثم يرتفع منه نشيش لتراجُعه بما فيه من الاعتماد صعداً وذهاب ما فعلناه من المجتلَب[٣٨١]. فأما الطين المبلول، فقد قيل إنه لا يغوص الخلّ فيه لأن بِلّته تمنع من ذلك. وهٰذا بعيد، وإلا كان ينبغي في الخلّ أبداً أن يمتنع غوصه لأن البِلّة فيه أكثر. فإن كان الحكم معلوماً، أمكن تعليله بما في الطين المبلول من الالتزاق الشديد، فيصير كالحجر الصَلد وكالحديد وغيرهما لأنه لا يغوص الخلّ في شيء من ذلك.

[٣٧٨] سيُرجِّح المصنِّف هذا التعليل فيما بعد ص ٤٦٦.
[٣٧٩] أ: التوتير.
[٣٨٠] ص: أعظم.
[٣٨١] انظر ص ٥١.

إن قال قائل: «ما العلّة التي لأجلها لا يجد الغائص في الماء ثقل الماء، ومعلوم أن ذلك لو جُمع في زقّ وجُعِل فوق رأسه، لوجد ثقله؟»، قيل له: إنه لانبساطه يصير كالجاذب بعضه بعضاً فلا يعتمد عليه. ويمكن أن يقال إنه، إذا مُنع من التوليد في جهته، ولّد في خلاف جهته بحيث يجد السبيل إليه، كما نقوله في الفوّارات[٣٨٢]، فلا يُولِّد الثقل في رأسه بل يتصاعد علوّاً.

فصل [في علّة طفوّ ما يطفو على الماء ورسوب ما يرسب فيه]

وقد اختلف شيخانا في علّة ما يطفو من الأجسام على الماء وما يرسب فيه.

فقال أبو علي إن ما يطفو، فطفوّه لأجل جذب الهواء له إلى جهة فوق، فإن الهواء يتخلله. وما يرسب، فليس يتخلله الهواء. وعلى هذا لا تنزل السفينة المُجوَّفة، فإن الهواء يكثر فيها، ولو كانت مُصمَتةً لنزلت في الماء. فيجري الهواء في هذه الأجسام مجرى خيوط جاذبة للجسم الثقيل إلى فوق. ويقول إن الزقّ، لو طُرِح على الماء، لنزل فيه، فإذا كان منفوخاً فقد صار الهواء مانعاً له من النزول في الماء، ومانعاً لمُلاقاة إحدى جلدتَيه الأخرى.

وليس يظهر الكلام في هذه العلّة. فإنه يبعد أن يصير للهواء، مع لطافته، هذا التأثير. ثم كان يلزم أن لا تغرق السفينة، ولو مُلِئَت زئبقاً، بأن يقوى جذب الهواء لها، وقد عُرِف خلافه. وبعد فكيف يمكننا الحكم بتخلُّل الهواء لهذا الجسم؟ ولو تخلله، لكان الصحيح أنه لا اعتماد [م ١١٨ ب] فيه صعداً[٣٨٣]، فكيف يوجب ارتفاعه ومنعه من الغوص؟ ثم يلزم في الحجر، لو جُعِلت فيه ثُقَب كثيرة فيحصل الخلل العظيم[٣٨٤]، أن يتخلله الهواء فيقف على الماء ويصير كالخشب في الوقوف، وذلك باطل. وبعد فكان يلزم أن يزول عن رأس الماء إلى فوق وأن لا يقف، بأن يقتضي الهواء جذبه إلى فوق، وقد عرفنا خلافه.

فأما أبو هاشم، فقد جعل العلّة في طفوّ ما يطفو أن اعتماده دون اعتماد الماء، وقد صار اعتماد الماء ممنوعاً من التوليد في جهته، فيجب أن يُولِّد في خلاف جهته. فإذا لاقاه هذا الجسم وحاله هذه، دفعه الماء وصار كالجسم إذا وقف بين القادرَين. فأما ما يرسب، فرسوبه لأجل أن الذي لاقى الماء فيه اعتمادٌ أزيد من الاعتماد الذي في الماء في القَدْر الذي لاقاه، فيغوص فيه لقوّة اعتماده. فلذلك يغوص الذهب في الزئبق ويطفؤ[٣٨٥] الزئبق عليه، لما كان اعتماد الذهب أكثر من اعتماد الزئبق.

٣٨٢ انظر ص ٣٣٢.

٣٨٣ انظر ص ٣٢٠-٣٢١.

٣٨٤ أ: المُعظَم.

٣٨٥ م: ويدخل.

وهذه العلّة ليس يظهر الحال فيها أيضاً، لأنّا نعلم أن الطِنجير أو القصعة من الحديد، إذا وُضِعا فوق الماء، لم يغُص واحد منهما وإن كان القَدْر الذي لاقى الماء فيه اعتمادٌ فوق اعتماد الماء في ذلك القَدْر المُلاقي. فهلا غاصا، والحال هذه؟ فإن قال: «لأن[٣٨٦] الانبساط يمنع من الغوص كما نعلم مثله في السفينة»، قيل له: إن الانبساط يحصل في قعرها لو أُخِذَ ما حولها، ومع ذلك يغوص قعر القصعة لو انفرد عما حولها. وبعد فلو جُعِلت [ص ٧٦ أ] هذه القصعة قِطَعًا، لكان يغوص كل قَدْر منه[٣٨٧]، وإن كان حال كل شيء منه في الثقل وفيما يُلاقيه من الماء الحالة الأولى. وعلى موضوع[٣٨٨] علّته، كان يلزم في السفينة المؤقَّرة أن تغوص في الماء لأن ما فيها لو انفرد لغاص، فإن لم تصر السفينة مُعِينةً، لم تصر مانعةً. وهكذا الكلام في الحجر لو وُضِع على زقّ منفوخ، كان يلزم غوصه مع الزقّ كما يغوص لو كان وحده، لأن العلّة التي ذكرها من تقابُل الاعتمادَين حاصلة هاهنا. وبعد فالمعلوم من حال الجمد وقوفه[٣٨٩] على رأس الماء، وليس اعتماده بدون اعتماد الماء، فهلا نزل؟ وهذا بعينه يُبطِل علّة أبي علي، لأنه لا يتخلل الجمد هواء كما ذكره في الخشبة وغيرها، فقد صارت هذه العلّة مُوجِبةً وقوع اشتباه في علّة هذه المسألة.

فصل [في مسألة القبّان]

ومن هذه الجملة أمر القَرَسطون والقبّان وما شابههما. فإن أحدنا يضع حملاً ثقيلاً في كفّة القبّان، فيتصاعد العمود لما كان من حقّ الثقيل، إذا مُنِع ثقله من التوليد في جهته، ولّد في خلاف جهته، والمنع هو تعليقه بالمعلاق. فإذا وضعنا الرمّانة على العمود وقف، وقَدْرُها ينقص عن قَدْر الحمل الموضوع في الكفّة، حتى لا نحكم بتقابُل الاعتمادَين. فكيف يقف، وما العلّة في وقوف العمود والحال هذه؟ فإذا قلنا «إن الرمّانة، متى وُضِعت على موضع مخصوص من العمود، صار ثقلها وثقل ما في العمود مانعاً هذا الحمل من توليد الاعتماد صعداً»، لم يصح لأن التساوي لا يوجد بين ثقل ذلك الحمل وبين ثقل الرمّانة وثقل العمود. فيجب أن نتطلبْ[٣٩٠] لذلك علّةً صحيحةً.

[٣٨٦] م: فإن.
[٣٨٧] كذا، والصحيح: منها، أي القصعة أو القِطَع.
[٣٨٨] ص: موضع.
[٣٨٩] ص: وقوعه.
[٣٩٠] ص: نطلب.

فصل [فيما اختصّ به الاعتماد من الأحكام]

اعلم أن الاعتماد يباين سائر الأعراض بأحكام كثيرة، مثل اختصاصه بالجهة، والتوليد في غير محلّه، وتوليده لمثله، وبقاء نوعَين منه عند الرطوبة واليُبس - فيشتمل قبيله على ما يصح أن يبقى وعلى ما يستحيل البقاء عليه - واشتراكِ الجنسَين المختلفَين [م ١١٩ أ] منه في توليد جنس واحد - كالاعتماد من أعلى إلى أسفل يُولِّد مثل الكون الذي يُولّده الاعتماد من أسفل إلى أعلى - وتوليدِ الجنس الواحد منه ما يتضادّ من الأكوان - كالاعتماد يمنةً أو يسرةً يُولِّد أكواناً متضادّةً لتغايُر الجهات بها. وإذا ولّد، لم يقف توليده على جنس واحد بل يُولِّد معه غيره - كتوليده لاعتماد آخر أنه يُولِّد كوناً معه، وتوليده للكون يُولِّد اعتماداً معه. وعلى قول أبي هاشم ينتفي بعضه مع بقاء البعض، كما قاله في الحجر المرميّ إلى فوق. ومَنْعِه لغيره بمُوجَبه لا بنفسه، واختصاصِه بصحة وقوع التمانُع به لو ثبت للقديم ثانٍ جل وعز عن ذلك، وتوليدِه في الثاني مع صحة وجود مسببه في الحال - فيفارق النظر - وتضمُّنِ[٣٩١] الرطوبة واليُبس بنوعَين منه كالاعتماد سفلاً وعلوّاً.

[٣٩١] لعل الصحيح: وتضمين.

القول في الرطوبة واليبوسة

الطريق إلى إثبات الرطوبة هو الاستدلال بحكم محلّها، إذ لا حال للرطب بكونه رطباً. وذلك الحكم هو وجوب اندفاع الرطب من يد الغامز عليه. فإذا عرفنا أن في الأجسام ما يندفع عند الغمز عليه ولا رقّة هناك، وفيها ما ليس كذلك، فلا بدّ من أمر، ولا يمكن في ذلك الأمر[1] إلا وجود معنى. وقد احترزنا بقولنا «ولا رقّة هناك» من الهواء إذا مُلِئ منه بعض الزقّ، لأنه يندفع عند الغمز عليه وليس في الهواء رطوبة[2]، فإذا قلنا «ولا رقّة هناك» وقع الاحتراز عنه. وإنما نُريد بما ذكرناه التُفّاحة وغيرها مما شابهها. فهذه دلالة.

ويدلّ عليها أن الاعتماد سفلاً قد يلزم ويبقى، فلا بدّ من أمر يؤثّر في بقائه، وليس إلا الرطوبة.

وبعد فالتأليف قد يحصل التزاقاً، فيتصعب[3] تفكيك محلّه[4]. فلا بدّ من معنى يؤثّر[5]، وليس إلا وجود الرطوبة في أحد محلّيه واليبوسة في المحلّ الآخر.

وبهذه الطريقة خاصّةً نُثبِت اليبوسة. فإنه[6] إذا لم تكفِ[7] في كون التأليف التزاقاً الرطوبةُ فقط، لأن أجزاء الماء لا تلتزق، فلا بدّ من شيء سواها وهو اليبوسة. ومما يختصّ اليبوسة هو أن الاعتماد صعداً قد يلزم، والمؤثّر في لزومه ليس إلا اليبوسة.

[1] م: وذلك الأمر ليس.
[2] انظر ص ٣٦٢.
[3] ص: ويصعب؛ م: فيصعب.
[4] لعل الصواب: محلّيه.
[5] م: + في ذلك.
[6] م: فإنها.
[7] ص: تكتف.

فصل [في أن الإدراك لا يتناول هذَين المعنيَين]

والإدراك لا يتناول هذَين المعنيَين، خلافاً لأبي علي أنهما مُدرَكان لمساً[٨]، وقد خالفه أبو هاشم في ذلك. وهو الصحيح لأنهما لو أُدرِكا لمساً، لكفى حصول محلّ الحياة معهما بحيث لا ساتر ولا ما يُقدَّر ذلك فيه، كما نقوله في الحرارة والبرودة. ومعلوم حاجتنا إلى ضرب من الاختبار بأن نغمز عليه، فإن اندفع عرفنا رطوبته. وإنما أوجبنا ما ذكرناه لأن الشرط فيما يُدرَك بطريق واحد لا يصح اختلافه، على ما مضى[٩]. فيجب، فيما نجعله شرطاً في إدراك الحرارة، أن نجعل ذلك بعينه شرطاً في إدراك الرطوبة لو كانت مُدرَكةً. وبعد فكان يجب أن يقع لنا عند اللمس الفرق بين قليل الرطوبة وكثيرها، كما ثبت مثله في الحرارة والبرودة، وقد عُرِف خلافه. وكان يجب أن يقع الفصل بين مختلفه بالإدراك، كما ثبت في نظائره. وبعد فكان يلزم أن تصير هَيئةً للمحلّ، فتُعاقِب الحرارة والبرودة. وبهذا الوجه وما قبله ننفي إدراكهما بالعين، ونقول، مكان الحرارة، وجوب معاقبتهما للّون.

والذي يشتبه ليس إلا أن يقال بإدراكهما من هاتَين الجهتَين. فأما ما عداهما، فالحال لا يلتبس فيه. ونقول في نفي [ص ٧٦ ب] إدراكهما بالعين خاصّةً إنه كان ينبغي وقوع التفرقة بين الرطب واليابس من غير اختبار، كما يقع الفصل بين الأسود والأبيض [م ١١٩ ب] ولا يُحتاج إلى اختبار. فأما اليبوسة فهي أبعد عن الاشتباه من الرطوبة، وإذا صح فيها أنها لا تُدرَك، فقد يقال: يجب[١٠] أن لا تكون الرطوبة أيضاً مُدرَكةً لأنها لو أُدرِكت، لأُدرِكت اليبوسة لأنهما ضدّان.

إن قيل: «أليست التفرقة حاصلةً بين الماء والتراب؟ فهلا دلّت هذه التفرقة على أنهما مُدرَكان؟»، قيل له: مجرّد الفصل لا يدلّ على الإدراك، على ما مضى في نظائره. على أن تقدُّم الاختبار هو الذي يُفضي إلى الفصل، وإلا فلو رأى أحدنا الماء والتراب ابتداءً ولم تتقدم له خبرة، لم يكن ليفصل. يُبيّن هذا أن الجليد قد يصير كالحجر فلا يقع الفصل. وعلى هذا لا يفرق الماشي على الجيحون[١١] بينه وبين الأرض، ومن كان ضعيف القلب لا يعرف أنه ماشٍ على الجمد كي لا يجبن. فلا يصح ادّعاء الإدراك فيهما والحال هذه. ووجه الفصل هو ما بدأنا بذكره في أوّل الباب من اندفاع الرطب تحت يد الغامز. ولأن الرطب تتعلق منه باليد[١٢] أجزاءٌ عند اللمس دون اليابس، ولهذا، لو كانت يده رطبةً، ما عُرِف إلا بأمر زائد على اللمس.

٨ قال أبو رشيد في مذهب أبي القاسم: «وأظنّه يذهب إلى أن الرطوبات واليبوسات مُدرَكة باللمس. وقد كان أبو علي يذهب إلى ذلك ثم رجع عنه» (المسائل ٢٣٣).

٩ راجع ص ١٥٥ و ٣١١.

١٠ ص: فيجب.

١١ في حين تجمُّده.

١٢ ص: باليد منه؛ م: في اليد منه.

فصل [في اختلاف الطُرُق التي بها نعلم وجود الرطوبة في الأجسام]

الوجوه التي بها تظهر الرطوبة في الأجسام تتفاوت في طريقة الاختبار، فنعلم الرطوبة في الحجر الصَلد[١٣] والحديد وغيرهما بغير الطريق الذي به نعلم ثبوتها في الماء، فصارت الرطوبة في الماء تظهر بخلاف ظهورها في غيره. ولأجل ذلك، لم يقع استبعاد ولا اشتباه في أن في الماء رطوبةً، ووقعا في هل في الحجر والحديد رطوبة أم لا؟

فرطوبة الحديد تَبين[١٤] بالنار لأنها[١٥] تُليّنه، ولهذا يصح ضربه بالطارق وأن تُجعَل منه صفائح. وفي الخشب بأن تُجعَل منه تخاتخ[١٦] وتُثنى. وفي هذه الفِلَزّات بأن تصير بالنار بمنزلة المائعات. وفي الحجارة بالثقل أو بالالتزاق الذي فيهما[١٧]، فهما طريقان، وكذلك في كل ثقيل ملتزق. وعلى مثل[١٨] هذه الطريقة يظهر الذهب في تراب المعدن[١٩] بالنار. ويظهر السمن والزُبد بالمخض، وتظهر الأدهان من هذه الحبوب وغيرها بضروب من العلاج.

ثم الحال في هذه الرطوبات يختلف في القلّة والكثرة. فإن الكوز من صفر أو نحاس إذا رُمي من سطح ينشقّ، فإن كان من ذهب أو فضّة لم ينشقّ. وعلى هذا يتأتّى[٢٠] ثنيه وليّه[٢١] إذا كان من ذهب، ولا يتأتّى ذلك وهو من نحاس.

فصل [في أن كثرة الرطوبات ليس لها حكم زائد]

وليس لكثرة الرطوبات حكم زائد، لأنّا إن[٢٢] جعلنا الكلام في أن يصير بالرطوبة ماءٌ، فالأقرب أن يصير كل جزء منه ماءً بجزء من الرطوبة. وإن كان الكلام في الالتزاق، فكثرتها لا تؤثّر في قوّة الالتزاق، بل زيادة اليبوسة على الرطوبة أدخلُ في أن يقوى الالتزاق عنده، على ما بيّنّا في الأجرّ إذا طُبِخ[٢٣].

[١٣] م: الصُلب.
[١٤] أ: تتبيّن.
[١٥] أي النار.
[١٦] كذا، ولعل الصواب: تخاتج جمع التختجة وهي الألواح، راجع مفاتيح العلوم للخوارزمي، ليدن، ١٩٦٨، ٢٥٤.
[١٧] كذا، والصحيح على الأرجح: فيها، أي الحجارة.
[١٨] ص: – مثل.
[١٩] م: المعادن.
[٢٠] م: تأتى.
[٢١] ص: ليّه وثنيّه.
[٢٢] م: إذا.
[٢٣] راجع ص ٢٩٦–٢٩٧.

فصل [في إبطال قول أبي القاسم بأن الهواء حارّ رطب والأرض باردة يابسة]

وليس في الهواء رطوبة. وقد قال أبو القاسم إن الهواء حارّ رطب[٢٤]، وذلك لا يصح لأن من حقّ الرطب أن يكون ثقيلاً، ونحن لا نجد للهواء ثقلاً، وإن كان مُماسّاً لنا متّصلاً بنا. وأما كونه حارّاً، فلا يصح بل هو إلى أن يكون بارداً أقرب. فإن هذه الفِلِزّات تذوب بالنار، ثم يصفقها الهواء فتجمد. وعلى مثل هذا يثبت البرد في السَرَب صيفاً لعود الهواء إلى ما كان عليه، وفي الشتاء يكون حارّاً لأن الأجزاء الحارّة تكمن في الأرض. ولسنا نقطع في الهواء على يبوسة خالصة، وإلا لزم ارتفاعه عن هذه الأواني لأن وجودها مُضمَّن باعتماد صعداً. ولعل الأقرب أن يكون هناك تكافٍ وتمانُع، وإن كان يلزم على هذا أيضاً صعوبة التفريق بين أجزائه. والله أعلم بلطائف ذلك.

وقد منع أبو القاسم في الأرض أن تكون فيها رطوبة، فقال إنها باردة يابسة كما قال في الهواء إنه حارّ رطب[٢٥]، فكانا عنده على طرفَي [م ١٢٠ أ] نقيض. وهذا بعيد، فإن ما تختصّ به الأرض من الثقل يوجب أن تكون فيها رطوبة، وكذلك فالذي تختصّ به من الصلابة والالتزاق يقتضي وجود الرطوبة أيضاً. فكيف نفاها عنها والحال هذه، وأثبتها في الهواء وحاله ما قدّمناه؟

فصل [في علّة ذوبان ما يذوب وجمود ما يجمد وانعقاد ما ينعقد]

العلّة التي لها يلين الحديد بالنار أنها تذهب بأجزاء يابسة عن الحديد – وإن كان لا يمتنع ذهاب أجزاء رطبة فيما بين ذلك – فتبقى الأجزاء الرطبة، ويظهر فيها اللين. وعلى مثل هذه الطريقة تذوب القار وهذه الفِلِزّات أجمع بالنار، لأنها تُذهِب عنها أجزاءً يابسةً، فتصير مائعةً لبقاء الأجزاء الرطبة. فإذا صفقها الهواء، عادت إلى حالها الأولى. وهكذا الحال في الجليد، لأنه ليس فيه إلا أجزاء الماء وأجزاء الهواء، فإذا ذهبت تلك اليبوسات الحاصلة فيه عن الهواء – إن جعلنا الهواء يابساً – أو عن غيره – إن لم يصح وجود اليُبس فيه – بقي الماء الخالص. ولا بدّ، في الشمع وذَوبه بالنار أو غيرها، من مثل ما ذكرنا. ومن سبيل هذه الأجسام التي تذوب أن يكون الغالب عليها الرطوبة ليصح ما ذكرناه فيها، وإلا فلو كانت اليبوسة هي الغالبة، لجرى مجرى الحجر والطين لأن الذوبان فيهما وفي أمثالهما متعذر، لما كانت القوّة والغلبة فيهما لليبوسة.

[٢٤] راجع المسائل ١٥٠.

[٢٥] راجع المسائل ٢٣٢.

فأما [ص ٧٧ أ] جمود ما يجمد من هذه الأجسام المائعة، فهو مختلف بحسب ما فيها من الأجزاء النارية. فما كان خالياً عنها فالجمود إليه أسرع، وما ثبت فيها[٢٦] من ذلك شيءٌ[٢٧] كان الجمود بحسبه. فالشِيرَج[٢٨] وغيره يكون الجمود إليه أسرع من الجمود إلى البِزر[٢٩]. ولا يمكن المنع من ثبوت الأجزاء النارية في هذه المائعات، لأنك تعلم وقوع الاشتعال والإسراج، والإعانة على ذلك بهذه الأجسام.

فأما انعقاد البيض بالنار ومخالفته في ذلك سائر الأجسام المائعة، فلأن فيه لزوجةً، فإذا مسّته[٣٠] النار، نشبت به أجزاء منها للزوجته فانعقد. فلا بدّ من أن تحصل الغلبة فيه[٣١] لليبوسة. واللزوجة على هذا الحدّ مفقودة في هذه الأجسام المائعة، فلهذا لا تنعقد بالنار.

وقد حكى أبو هاشم عن أبي علي رحمهما الله أنه كان يجعل العلّة في انعقاد ما ينعقد أن النار تُذهِب بعض رطوباته، فيبقى اليابس منعقداً. وأشار هو إلى الوقف في ذلك. وحكى عنه، فيما قلنا إنه يذوب بالنار وغيرها، أن النار تذهب بالأجزاء اليابسة وتُفرّقها، فيبقى ذلك ذائباً. ثم قال: «ليس هو بالجلي عندي». والله أعلم بتفاصيل هذه الجملة التي ذكرناها.

فصل [في علّة سيلان الأجسام]

اعلم أن سيلان الأجسام هو لمدافعة تحصل من بعضها على بعض، فلهذا لا يفترق الحال بين أن تكون تلك الأجسام يابسةً أو رطبةً. فإن الماء يجري، وعلّة جريته أن ما فيه من الثقل ممنوع من التوليد في جهته، فقد ولّد في خلاف جهته. وهكذا الحال في كل مائع، فيحصل هذا الحكم لأجل التدافُع الذي ذكرناه. والهواء إن مُلِئ منه الزقّ ثم فُتِح رأسه[٣٢]، حصلت هناك مدافعة شبيهة[٣٣] السيلان في الرطب من الأجسام، وإن كُنّا نقطع على أن لا رطوبة فيه. وإذا لم يمتلئ[٣٤] الزقّ من الهواء، وُجد هناك اضطراب كاضطراب الماء، للمدافعات التي ذكرناها.

[٢٦] لعل الصحيح: فيه.
[٢٧] أ: – شيء.
[٢٨] ص: فالشريح (؟).
[٢٩] البِزر هاهنا هو زيت كتّان.
[٣٠] أ، ص: مسّه.
[٣١] ص: فيها.
[٣٢] ص: – رأسه.
[٣٣] أ: شبيه؛ ص: تُشبِه.
[٣٤] أ، ص: يمتل.

فصل [في أن الجسم لا يصير رطباً بمجاورة الرطب]

ليس يصير الجسم رطباً بمجاورة الرطب، كما[٣٥] نقول مثله في الحارّ والبارد[٣٦] والمُلوَّن[٣٧]. فإذا أُلقي الثوب في الماء، فأجزاؤه جاورته، ولو صار في الحقيقة رطباً، لكانت المجاورة قد أثّرت في وجود الرطوبة، فكان يجب ثبوتها عند ما نُجاوِر [م ١٢٠ ب] بين جسمَين يابسَين، ولكُنّا نقدر على الرطوبة بقدرتنا على المجاورة. وبعد فلو صار الجسم رطباً في الحقيقة بمجاورة الرطب له، لم يكن ليفترق الحال بين قليل الرطوبة وكثيرها، وقد عرفنا اختلاف حال الثوب بحسب قلّة الماء وكثرته. وبعد فكان لا يزول الرطوبة عن الثوب بعد قليل. وعلى هذه الطريقة يُجرى الكلام في اللون وغيره من الأعراض، أن مجاورة محلّها لا توجب في المُجاوِرات أن تصير على مثل صفته.

فصل [في أن الرطوبة لا يصح وجودها لا في محلّ، وأنها لا تحتاج في وجودها إلى أزيد من محلّها]

لا يصح في الرطوبة أن توجد لا في محلّ، لأن وجودها لا في محلّ يُزيل الاختصاص، فيقتضي كون الأجسام أجمع رطبةً، ولأنه كان لا يصح وجود رطوبة ويبوسة في العالَم لتضادّهما على مجرّد الوجود. وبعد فكان[٣٨] لا تؤثّر في لزوم الاعتماد سفلاً، ولا في كون التأليف صلابةً والتزاقاً.

ثم المحلّ كافٍ في وجودها، لأن حكمها[٣٩] مقصور عليه فقط، فلا تحتاج إلى أزيد منه، كما قلناه في غيرها. ولا تحتاج أيضاً إلى محلَّين، لمثل ما قدّمنا القول فيه في اللون وغيره.

فصل [في أنها باقية، وأن الله يختصّ بالقدرة عليها]

فأما بقاؤها وصحة إعادتها، واختصاص القديم جل وعز بالقدرة عليها، فهو على ما بيّنّاه في الألوان وغيرها مما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه، فلا وجه للإطالة بذكره.

[٣٥] ص: وذلك كما.

[٣٦] انظر ص ١٦٠.

[٣٧] انظر ص ١٤٨.

[٣٨] كذا، ولعل الصحيح: فكانت.

[٣٩] أ، ص: حكمه.

فصل [في أنها لا تتولد عن شيء ولا تُولِّد شيئاً]

ولا تقع متولدةً عن شيء. أما وقوعها عن الأسباب المعروفة، فلا يشتبه الحال فيه. ووجودها متولدةً عن مثلها يقتضي توليدها في الحال ويلزم وجود ما لا يتناهى، على ما سلف القول فيه، ويقتضي تزايُد الرطوبة في الجسم على مرور الزمان. ولا يشتبه أيضاً أن هاهنا، من الأعراض المعلومة الثابتة، ما يُولّدها.

وأما توليدها لغيرها، فلا يصح لأنه لا يمكن الإشارة إلى ما يُجعَل متولداً عنها. فإن قال: «تُولِّد الحياة بشرط البِنية والأمور التي تفتقر الحياة في الوجود إليها»، قيل له: إذا لم يكن بدّ من مجموع أمور، فليست الرطوبة بأن تُجعَل سبباً أولى منها؛ أو تشترك الأسباب الكثيرة في توليدها لمسبب واحد، وهذا لا يصح.

فصل [في أن الرطوبة لها ضدّ هو اليبوسة، وليس لها من الموجودات ضدّ سوى ذلك]

اليبوسة تُضادّ الرطوبة قطعاً إذا حصلت الشرائط، لأنّا نعلم استحالة حصول الجسم بصفة الرطب وبصفة اليابس حتى يكون كالماء والنار، ولا وجه لهذه الاستحالة إلا تضادّ المعنيَين اللذَين ذكرناهما من رطوبة ويبوسة. ولا شيء من الموجودات نقطع بمُضادّته للرطوبة سوى ما قلناه، ولا أن يكون هاهنا ما نقطع بمُضادّته لليبوسة سواها. فإن قيل: «هلا كانت الخشونة مُضادّةً للرطوبة، واللين مُضادّاً لليُبس؟»، قيل له: قد بيّنّا أنهما تأليفان على وجوه مخصوصة[٤٠]، ولا يقع بين التأليف وبين الرطوبة واليبوسة تنافٍ ولا تضادّ.

فأما تجويز ضدّ ثالث لهما في المقدور، فيصح أن يجري الكلام فيه مجرى غيره مما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه، من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك، لأنّا نُجوِّز لهذه الأشياء أضداداً في المقدور. ويكون حكم هذا الضدّ [ص ۷۷ ب] الثالث، لو ثبت، لزوم الاعتماد به في بعض هذه الجهات الأربع[٤١]. وإنما ننفي في المقدور أن يكون له ضدّ آخر غير الثابت إذا كان مما قد قامت فيه دلالة تخصّه؛ أو كان مقدوراً لنا، ثم[٤٢] يتعذر علينا إلا إيجاده وإيجاد هذا الضدّ الثاني، ولا يصح منا إيجاد ثالث، فننفي كونه مقدوراً[٤٣]، وإلا كُنّا قادرين عليه[٤٤].

[٤٠] راجع ص ٢٩٤.
[٤١] أي لزومه إلى اليمين أو اليسار أو قدّام أو خلف.
[٤٢] ص: لم.
[٤٣] م: + لنا.
[٤٤] كذا، والمقطع كله غير واضح المعنى.

فصل [في هل تكون الرطوبات جنساً واحداً أو هي أجناس متضادّة]

فأما [م ١٢١ أ] مُضادّة بعض الرطوبات بعضاً، فمما قد اختلف فيه قول أبي هاشم. فربّما قال إن رطوبة الماء جنسٌ، ورطوبة الأدهان جنس، ورطوبة الرصاص جنس، ورطوبة الزئبق جنس، وبعض هذه الأجناس يُضادّ بعضاً[٤٥]. وربّما جرى في بعض[٤٦] كلامه أنه ليس إلا جنس واحد يختلف بالخلط وبالوقوع على وجوه مخصوصة، كما ثبت مثله في التأليف. واعلم أنه لا شُبهة في أن رطوبة الماء جنس واحد، لاشتراك الكل فيما عليه في ذاته، ولأنه لا وجه يُنبئ عن الاختلاف. وعلى هذه الطريقة زال الالتباس في كون اليبوسة جنساً واحداً. وإنما الكلام في الدُّهنية والزئبقية وغيرهما، وكلا القولَين يتقارب الحال في نصرتهما وصحتهما.

أما القول بأنها[٤٧] جنس واحد فلأنه، إذا أمكن صرف هذا الاختلاف إلى مُضامّة أجزاء يابسة وإلى وقوع الخلط على وجه مخصوص[٤٨]، فلا وجه لإفراد كل من ذلك جنساً على حدة. وليس للطعوم والروائح تأثير في هذا الباب، فيُجعَل الحكم مختلفاً لأجلها. وبعد فلو ثبت فيها التضادّ، لكان لكل جنس صفةٌ تخصّ[٤٩] ذاته، ولا يمكن ذلك في هذه الأجسام الرطبة.

ومَن نصر القول الأوّل يقول: «هاهنا أحكام تختلف على هذه المعاني، فإن رطوبة الماء إذا صادفت يبوسةً في محلّ آخر، صار التأليف التزاقاً، وليس كذلك رطوبة الدهن. ويثبت في رطوبة الزئبق من صعوبة التفريق[٥٠] ما لا يثبت في رطوبة الماء». فهذا مما يمكن أن يقال.

وأما القول الثاني[٥١]، فنصرته تكون بما عرفنا من استحالة كون الجسم الواحد بصفة الماء وبصفة الدهن، وهما على ما هما عليه، وليس ذلك إلا لتضادّ هاتَين الرطوبتَين. ولقائل أن يقول: «إذا جُوِّز في الدهن أن يكون قد تخللته أجزاء يابسة، وكان الماء قد شاعت الرطوبة في أجزائه حتى لا يبوسة فيه، لم تمتنع استحالة كون الجسم بهذَين الوصفَين وإن كان جنس الرطوبة واحداً، لأن[٥٢] هاهنا ما هو أزيد من التضادّ وهو النفي والإثبات».

[٤٥] ص: بعضها.

[٤٦] ص: – بعض.

[٤٧] أي الرطوبات.

[٤٨] م: وجوه مخصوصة.

[٤٩] ص، م: تختصّ.

[٥٠] م: التفكيك.

[٥١] كذا، وجلي أن «القول الثاني» هذا ليس هو إلا القول بتضادّ الرطوبات كـ«القول الأوّل» السابق ذكره! أما القول الثاني بحقيقة المعنى – وهو القول بأن الرطوبة جنس واحد – فنُصرته تبدأ مع قول القائل: «إذا جُوِّز في الدهن» الخ.

[٥٢] م: إلا أن.

فعلى هذه الطريقة يُجرى الكلام في ثبوت التضادّ بين الرطوبات ونفيه. وليس التوقُّف في ذلك[٥٣] مما يضرّ في شيء من الأصول.

وهذا آخر الكلام في الأعراض المختصّة بالمحالّ. والحمد لله حقّ حمده، وصلواته على محمد رسوله وعبده وعلى آله الطاهرين من بعده وسلامه[٥٤].

تمّ الجزء الأوّل من كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. ويتلوه إن شاء الله[٥٥] في الجزء الثاني[٥٦] الكلام في الحياة.[٥٧]

[٥٣] ص: هذا.

[٥٤] ص: وصلواته على سيّدنا محمد النبي الأمّي الطيّب الطاهر الزكي وآله وسلّم ورحم وشرّف وعظّم.

[٥٥] ص: - إن شاء الله.

[٥٦] م: - في الجزء الثاني.

[٥٧] أ: + كان الفراغ منه يوم الأحد لتسع ليال بقين من شهر شعبان من سنة خمس وستمائة بمدينة حوف [جوف؟] عمّرها الله بمُلك مالكها أمير المؤمنين المنصور بالله الإمام الصوّام القوّام المجاهد في سبيل الله والداعي إلى دينه الذي لا إمام للمسلمين في عصره سواه ولا خليفة فيهم إلا إيّاه أبي محمد عبد الله بن حمزة بن سليمان بن حمزة بن علي بن حمزة بن أبي هاشم الحسن بن عبد الرحمن بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب سلام الله على كافّتهم ورحمته وبركاته وحسبنا الله ونعم الوكيل.

م: + وافق الفراغ من نساخته [كذا] يوم الثلاثاء في العشر الآخر من شهر جمادى الأولى سنة ثماني وتسعين وسبعمائة.

DIFFUSION

Ventes directes et par correspondance

Au Caire

à l'IFAO,
37 rue al-Cheikh Aly Youssef (Mounira)
[B.P. Qasr al-'Ayni nº 11562]
11441 Le Caire (R.A.E.)
Section Diffusion Vente →

Fax: (20.2) 27 94 46 35
Tél.: (20.2) 27 97 16 00
http://www.ifao.egnet.net

Tél.: (20.2) 27 97 16 22
e-mail: ventes@ifao.egnet.net

Leila Books
39 Qasr al-Nil St. 2nd floor - office: 12
[P.O. Box 31 – Daher 11271]
Cairo (Egypt)

Fax: (20.2) 23 92 44 75
Tél.: (20.2) 23 93 44 02
23 95 97 47

e-mail: leilabks@link.net
http://www.leila-books.com

En France

Vente en librairies
Diffusion: AFPU
Distribution: SODIS

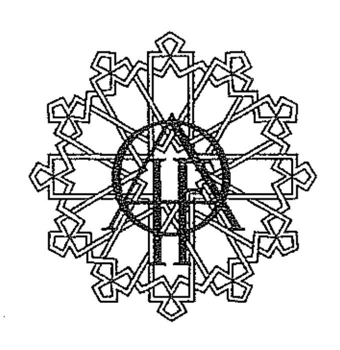
Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, Paris – Publication de l'Institut français d'archéologie orientale
Dépôt légal: 4e trimestre 2009; numéros d'éditeur et d'imprimeur 989A-B/0723

التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض

للشيخ الإمام أبي محمد الحسن بن أحمد ابن متّويه
(القرن الخامس هـ/ الحادي عشر م)

تحقيق وتعليق
دانيال جيماريه

الجزء الثانى



المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة

نصوص عربية ودراسات إسلامية، المجلد ٤٥، ٢٠٠٩

فهرست الكتاب

الجزء الأول

[م ١٢٢ أ] بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ربّ يسّر بكرمك[1]

الكلام في الحياة

[فصل في إثبات صفة الحيّ]

اعلم أن التفرقة بين الحيّ والميّت ضرورية، فالدلالة لا تتناولها. وإذا استدللنا على أن القادر حيّ، فإنما نعني به التفصيل الذي لا يُعرَف ضرورةً، وهو أن له بكونه حيّاً صفةً زائدةً على كونه قادراً ومُدركاً. فلا تشنيع علينا في إقامة الدلالة على أن القادر يجب كونه حيّاً، والطريق إلى هذه الصفة هو الاستدلال بكل صفة من صفات الحيّ لولا كونه حيّاً لم يصح حصوله عليها، من نحو كونه قادراً وعالماً ومُشتهياً ونافراً ومُدرِكاً ومُريداً وكارهاً، إلى غير ذلك. هذا هو الذي جرى في كلام الشيخ أبي عبد الله. وجرى للشيخ أبي هاشم أنه إنما يصح العلم بهذه الصفة بكونه قادراً وعالماً. والأوّل أولى، لأن حال باقي هذه الصفات كحالهما، لكن نقتصر عليهما في إثباته تعالى حيّاً لأن كونه مُدرِكاً لا يُعلَم إلا بعد أن يُعلَم حيّاً، وكذلك كونه مُريداً وكارهاً. والصفات الأخر مستحيلة عليه. وغير ممتنع أن تثبت مزيّة لكونه قادراً وعالماً على غيرهما من الصفات من حيث أن العلم بصحتهما لا يقف على مثل ما يقف عليه العلم بغيرهما من الصفات. ومع هذا فلا يقدح في صحة الاستدلال بغيرهما.

وترتيب الدليل أنّا قد وجدنا ما يصح أن يقدر ويعلم[2] وما يستحيل هذا فيه، لأنّا نعلم ضرورةً أن الجمادات، وهي على ما هي عليه، يستحيل كونها قادرةً عالمةً متصرفةً. فلا بدّ من مفارقة أحدهما للآخر بأمر راجع إلى جملة هذه الأجزاء، لأن هذا الحكم صح في هذه الجملة دون أبعاضها وآحادها. وذلك الأمر هو كونه حيّاً، وهذا هو الذي اقتضى تحديد الحيّ بأنه «المختصّ بحال لأجل كونه عليها صح أن

[1] م: ...الرحيم اللهم إنّي أسألك الإعانة برحمتك يا كريم.
[2] م: يعلم ويقدر.

يقدر ويعلم[٣]». ولم يصح تحديده بأنه «مَن يصح أن يعلم ويقدر»، لأنّا حينئذ نكون مستدلّين بكونه حيّاً على كونه حيّاً!

ولا يقدح فيما قلنا أن يقال: «فيجب فيما يصح أن يحيا أن يفارق ما لا يصح أن يحيا بصفة ترجع إلى الجملة أيضاً، على نحو ما قلتم، وهذا يؤدّي إلى الاتّصال بما لا نهاية له»، لأن السؤال إن وقع عما يصح أن يحيا ووجوب مفارقته لغيره بأمر [ص ٧٨ أ] مّا، فهو مُجاب إلى ما سأل، وذلك الأمر هو المعاني التي تحتاج الحياة في الوجود إليها. وإن كان السائل يُلزِم أن تثبت مفارقته بصفة ترجع إلى الجملة، فمعلوم أنها، قبل أن صارت حيّةً، لا يصح أن تكون جملةً، ولا أن تستحقّ صفةً واحدةً ترجع إلى جميع الأجزاء. فكيف يصح ما قاله؟ فإن قال: «فصحة أن يحيا تختصّ بها جملةُ الأجزاء، لا الآحاد، فكيف لا تُثبَت صفةً ترجع إليها؟»، قيل له: إن غرضنا بقولنا إنه[٤] ليس براجع إلى الجملة أنها[٥] لم تحصل في حكم الشيء الواحد، ولا تثبت لها صفةٌ تستحيل على آحادها، إلا بعد أن تكون حيّةً، فقد سلم ما أردناه من إثبات هذه الصفة مُفصَّلةً.

فصل[٦] [في نفس المسألة]

وهذه الصفة هي التي بها تصير الجملة كالشيء الواحد، لأن لمكان اختصاص الجملة بها يصح أن تستحقّ صفةً راجعةً إلى الأجزاء بمجموعها دون آحادها، من نحو كونه عالماً و[٧]قادراً ومُريداً وكارهاً، إلى غيرها من الصفات. فجرت هذه الصفة في أنها[٨] أصل للصفات الراجعة إلى الجملة مجرى التحيُّز في الجوهر، لأن لأجله يستحقّ[٩] الأحكام الراجعة إلى وجود الأعراض فيه وتعاقُبها عليه. ولا بدّ من صفة للحيّ منا هذه [م ١٢٢ ب] سبيلها، وإنما يقع الاشتباه في تفصيل تلك الصفة.

فيقال إنها كونه قادراً، دون أن يكون هناك صفة زائدة. وإذا أردتَ أن تُبيّن وجه الفرق بينهما، فطريق ذلك أن صفة الحيّ في الأحياء صفة واحدة، وصفة القادر في القادرين مختلفة، فكيف تكون إحداهما هي الأخرى؟ وإنما نعرف أن صفة الحيّ في الأحياء صفة واحدة بأن نقول: لو اختلفت، لوجب أن يكون هناك وجه يقتضي الاختلاف. وإذا كان الإدراك غير متناول لها، ولا توجد من النفس – فنحكم باختلافها عند حصول التفرقة في الوجدان أو الإدراك – ولا حكم يقتضي اختلافها، بطل أن تكون مختلفةً.

٣ م: يعلم ويقدر.
٤ أي الحكم الذي هو صحة أن يحيا.
٥ أي الأجزاء.
٦ ص: –.
٧ ص: – و.
٨ م: في كونها.
٩ م: استحق.

فإن قال: «فكيف لا يدخل في حكم هذه الصفة الاختلاف، مع أنها تقتضي صحة أن يكون الحيّ جاهلاً ومشتهياً في بعض المواضع، ولا تُصحِّح هاتَين الصفتَين في غير ذلك الموضع؟»، قيل له: إن تصحيحه[١٠] لذلك موقوف على شرط، وهو أن لا يجب كون الحيّ عالماً وأن يكون ممن يصح عليه الزيادة والنقصان. فلا نُسلِّم تصحيح هذه الصفة لِما ذكرتم[١١] على الإطلاق، فيدخل فيها مما[١٢] ذكرناه نقص.

فصل [في أن الحيّ ليس بمحلّ الحياة]

وليس يُرجَع بالحيّ إلى محلّ الحياة، على ما حُكي عن الإسكافي، وإلا لزم أن يصير أحدنا بمنزلة أحياء ضُمّ بعضهم إلى بعض، فلا يتصرف بقصد واحد وداعٍ واحد. ولا يمكن ارتكاب ذلك فيقال: «إن بعض هذه الأجزاء يُدخِل البعض في الفعل»، لأنه كان لا يصحّ أن توجد في عضو من هذه الأعضاء حركة مبتدأة من دون أن توجد في البعض الآخر، وقد عرفنا خلافه. وبعد فكان يلزم صحة أن يُريد بعض هذه الجُمَل ما يكرهه الآخر[١٣]، أو[١٤] يجهل ما يعلمه صاحبه، وكذلك القول في القدرة والعجز. وبعد فكان يلزم صحة وقوع التمانُع بين[١٥] هذه الأبعاض. وكان يجب أن يبقى ذلك البعض حيّاً وإن فُصِل بينه وبين غيره، كما يبقى مُلوَّناً عند الفصل.

وقول الإسكافي في ذلك مُفارِق لقول من زعم أن الحيّ جزء في القلب[١٦]، لأنه يجعل الأبعاض آلات لذلك الجزء، ولا يُثبِت الحياة إلا فيه خاصّةً. والإسكافي يجعل[١٧] كل بعض فيه حياة حيّاً.

فصل [في حقيقة الإنسان، وأنه «هذه الجملة المُشاهَدة المبنيّة بِنيةً مخصوصةً»]

اعلم أن لهذا الكلام اتّصالاً بما[١٨] الحيّ القادر الذي هو الإنسان، لأنّا نرجع بقولنا «إنسان» إلى هذه الجملة المبنيّة بِنيةً مخصوصةً. واختُلف في تسميته إنساناً، هل هي[١٩] لثبوت هذه البِنية فقط، أو[٢٠] إنما يقال عند اختصاصه بهذه البِنية إذا كانت هناك لحمية ورطوبة وحياة؟ وقد جرى لأبي علي أنه يُسمّى بذلك

[١٠] كذا، والصحيح: تصحيحها.
[١١] م: ذكره.
[١٢] م: فيدخل فيما.
[١٣] ص: الأخرى.
[١٤] م: و.
[١٥] م: من.
[١٦] انظر ص ٣٧٣.
[١٧] م: جعل.
[١٨] كذا، ولعل الصواب: + هو.
[١٩] ص: هو.
[٢٠] م: و.

لأجل البِنية المخصوصة فقط. وقال أبو هاشم: لا يستحقّ[٢١] لمكان البِنية إلا بعد اختصاصه بهذه الأمور. وهو قول جرى لأبي علي أيضاً في كتاب **الإنسان**، والأوّل حكاه عنه أبو هاشم.

وهذا[٢٢] هو الأقرب. فإن الجماد إذا صُوِّر بصورة الإنسان، يقال فيه إنه مُصوَّر بهذه الصورة، لا إنه إنسان في الحقيقة. وعلى هذا قال عز وجل ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ ثم قال ﴿فَتَكُونُ طَيْراً[٢٣]﴾ [٥/ ١١٠]، ففصل بين حالتَيه، وجعله في إحداهما «طيراً» وفي الأخرى «بهَيْئة الطير». وإنما تصح نصرة القول الأوّل بأنهم قد سمّوا المبنيّ على هذه البِنية «إنساناً»، حيّاً كان أو ميّتاً. يقال «إنسان حيّ» و«إنسان ميّت». وليس لهذا الكلام تعلُّق بالمعاني، وهو كلام في إسم وعبارة.

وإذا ثبتت هذه الجملة، فالذي عندنا في الإنسان أنه «هذه الجملة المُشاهَدة المُشار إليها المبنيّة هذه البِنية المخصوصة». ولا نرجع بحدّه إلى أزيد من الإشارة، لأنها أوضح من العبارة، وإنما يُراد التحديد للإيضاح وزيادة الكشف.

وقول من زعم [م ١٢٣ أ] فيه أنه «الحيّ الناطق المائت» لا يصح، فإنه أشكل من قولنا «إنسان». ثم فيه تكرار، لأنه بالناطق يكتفي عن الحيّ، إذ لا يكون ناطقاً وهو غير حيّ. وإذا أرادوا بالناطق المتكلم، فقد أخرجوا الأخرس عن جملة الحدّ. وبعد فالملائكة عليهم السلام هم أحياء ناطقون يصح أن يموتوا، ولا يُسمّون «ناساً». وكذلك الجنّ. والذئب الذي سُمع منه الكلام[٢٤] ليس بإنسان، وإن وُجد فيه ما قالوه من الوصف[٢٥]. ولأنه لا يكون في حالة واحدة[٢٦] بهذه الصفات أجمع، وإنما يُذكَر في الحدّ ما عليه المحدود.

وأما الذي يدلّ على أن الإنسان ليس إلا هذه الجملة، [ص ٧٨ ب] فهو أن أحكام الحيّ نجدها راجعةً إليها، من نحو كونه مُدرِكاً وغيره من الصفات، فيجب أن يكون الإنسان الحيّ ما ذكرناه. وبعد فقد تقرّر في العقل حُسن توجيه الذمّ إلى هذه الجملة إذا أساءت، والمدح إليها إذا أحسنت، ولولا أنها الذي تصرّف[٢٧]، لَماَ صح ذلك.

وبعد فإن أحدنا قد يعرف قصد غيره من الأحياء ضرورةً[٢٨]. ولا يجوز أن تُعرَف صفة الذات ضرورةً والذات معروفة بدليل، بل لا بدّ[٢٩] من أن تكون نفس الذات تُعرَف أيضاً باضطرار[٣٠]. والذي يُعرَف باضطرار هو هذه الجملة التي تدخل تحت المشاهدة. ومتى ادّعى[٣١] ثبوت اشتباه في العلم به[٣٢] وإن عُلِمَت ضرورةً

[٢١] يعني هذه التسمية. م: لا يُسمّى.
[٢٢] أي قول أبي هاشم فيما يُسمّى إنساناً.
[٢٣] م: طائراً.
[٢٤] م: الكلام منه.
[٢٥] انظر ص ١٨٣.
[٢٦] م: حال واحد.
[٢٧] م: التي تتصرف.
[٢٨] انظر ص ٥٢٤.
[٢٩] م: لا أقلّ.
[٣٠] ص: بالاضطرار.
[٣١] أي المُخالِف.
[٣٢] كذا، والصحيح: بها.

– على ما نقوله في الجوهر ولونه فإنهما، مع تغايُرهما وحصول العلم بهما ضرورةً[٣٣]، قد يشتبهان[٣٤] – لم يصح لأن كل ما كان من هذا الباب، فمن حقّه أن يتقدم العلم به أوّلاً، ثم تقع الشُّبهة بينه وبين غيره من بعد. وهذا مفقود في مسألتنا. على أنه، متى لم يُقَل إن[٣٥] الإنسان هو هذه الجملة وجُعِل أمراً سواها، فلا وجه من التعلُّق بينهما، وإذا عُدِمت وجوه التعلُّق، فلا وجه يقتضي حصول الاشتباه. لأن التعلُّق الذي يقتضي الاشتباه بين الشيئَين إمّا أن يكون لحلول أحدهما في الآخر، أو لمجاورة بينهما، وهما غير حاصلَين هاهنا.

وقد ورد السمع في غير آية بالنصّ الصريح على أن الإنسان هو هذه الجملة، مثل قوله[٣٦] ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [٢٣/ ١٢]، إلى ما شاكل ذلك من الآي. فإنه تعالى بيّن فيها أن الإنسان هو المخلوق من هذه الأشياء المتنقل في هذه الأحوال، ولا يتمّ ذلك إلا فيما نقوله. وعلى هذا السبيل تُثبت أحكام الإنسان وغيرها. وقد قال أبو القاسم: «إنّي أخشى على إبراهيم النظّام لقوله في الإنسان[٣٧]، مع أن ظاهر الكتاب بخلافه! فهذه طريقة القول فيما يذهب إليه في[٣٨] ذلك».

فصل [في إبطال قول من قال إن الإنسان أمرٌ غير هذه الجملة إمّا متّصل بها أو منفصل عنها]

اعلم أن الخلاف كثير في الإنسان. فمن قائل أثبته أمراً خارجاً عن هذا الشخص، على ما يقوله بعض الفلاسفة، وهو محكيّ عن أبي سهل النيبختي[٣٩]. ومن قائل أثبته أمراً[٤٠] متّصلاً بهذا الشخص، ثم يفترقون. ففيهم من قال «هو جسم لطيف شابَكَ هذا الجسم»، على ما يقوله النظّام. وربّما عبّر عنه بالروح، وهي عنده الحياة، ويجعله جوهراً واحداً عالماً قادراً لذاته. وحُكي عن الأُسواري أنه قال «هو روح في القلب». وعن ابن الروندي أنه «شيء في القلب يُسخِّر الجملة». وقال الفُوَطي: «بل هو جزء في القلب لا يتجزّى». وذهب مُعمَّر إلى أنه «جزء في القلب»، وربّما حُكي عنه مثل قول الفلاسفة. وهولاء لم يصفوه بصفات الأجسام من الحركة والمكان، وإن كان يُدبِّر هذا الجسد ويُحرّكه ويُسكّنه. وذهب ابن الإخشيد – وهو قول لمن[٤١] سبقه – أن[٤٢] «الإنسان جسم رقيق مُنساب[٤٣] مُنبَثّ في الجسد، تشكّل بشكله، ففي كل عضو منه عضو من ذلك، [م ١٢٣ ب] فإذا قُطِع تقلّص، وإذا امتنع التقلُّص وتعذّر، تلف ومات». وحُكي عن بشر بن المعتمر

[٣٣] ص: ضروري.
[٣٤] انظر ص ١٢٨.
[٣٥] م: بأن.
[٣٦] م: + تعالى.
[٣٧] انظر الفصل الآتي.
[٣٨] ص: من.
[٣٩] أي النوبختي، وهو إسماعيل بن علي بن نوبخت من كبار متكلمي الشيعة، راجع الفهرست ٢٢٥.
[٤٠] ص: – أمراً.
[٤١] م: من.
[٤٢] كذا، ولعل الصواب: إلى أن.
[٤٣] كذا، لا «مُشتاب» كما قرأتُ الكلمة خطأً في المجموع في المحيط ٢/ ٢٤٨.

أنه جعل الحيّ هو الجملة والروح معها، فعدّها[٤٤] من جملة الحيّ. وهذا أضعف لأنه لا يجب، إذا لم يتمّ كونها[٤٥] حيّةً إلا مع الروح، أن يكون[٤٦] معدوداً فيه[٤٧]، كما لا يُعَدّ من الحيّ سائر ما لا يتمّ كونه[٤٨] حيّاً إلا معه، وكما لا يُجعَل حدّ المتحرك «المحلّ والحركة»، وإن لم يتكامل كونه متحركاً دونها.

والذي يُبطِل الكل من هذه المذاهب التي عددناها، سواءٌ قيل بأمر متّصل بهذه الجملة أو بأمر منفصل عنها، أن هذه الجملة هي معلومة، وثبوت أحكام الأحياء فيها معلوم، وما عدا ذلك مشكوك فيه، ولا يجوز العدول عن أمر مقطوع به إلى ما يجوز ثبوته ويجوز انتفاؤه.

وبعد فلو كان الإنسان الحيّ غير ما عرفناه، لم يكن ليصح إدراك المُدرَكات بهذه الأعضاء والحواسّ، لأنها على هذه القضية أغيار لذلك الشيء، وليس يجوز فيما هو غير المُدرِك[٤٩] أن يُدرِك به، ولا في الآلام والحرارة والبرودة إلا أن[٥٠] تُدرَك بمحلّ الحياة. ثم كان يجب أن يكون إدراكنا لِما نُدركه منتقصاً، لأن ما هو المُدرِك في الحقيقة قد صار مستوراً بغيره، فيصير كالإدراك بالعضو الخَدِر. ولما[٥١] صح أن المُدرِك هو هذه الجملة، وثبت أن مَن أدرك فهو الحيّ، فيجب أن يُرجَع بالحيّ الإنسان إلى ما ذكرناه.

وبعد فلو كان أمراً بائناً عن هذه الجملة وكان هو المُصرِّف لنا، لكان إذا قدر يقدر بقدرة، لأنه مُحدَث. فإذا أراد فعلاً[٥٢] في غيره، فلا بدّ من اعتماد به تعدّى الفعل إلى غيره[٥٣]، وهذا يقتضي أن نجد مدافعةً علينا[٥٤]. ويلزم، لو كان شيئاً واحدًا، أن لا يصح أن يُحرِّك جسمَين في جهتَين، وإلا لزم فيه[٥٥] أن يتحرك فيهما في حالة واحدة.

وبعد فإن كانت هذه الجملة غيراً لنا، فيجب أن نجد المشقّة في تحريك هذه الأبعاض وحملها، كما نجدها في حمل غيرنا[٥٦]، ونجدها إذا غلب عليها[٥٧] الدم.

وبعد فكان يصح أن يُدبِّر غيرَ هذه الجملة كما يُدبّرها، فلا نثق بالمدح والذمّ وسائر أحكام الأفعال، لتجويزنا أن تُبدَّل لتبديل[٥٨] مُدبِّرها وانتقاله إلى غيرها. بل كان يلزم أن يجتمع مُدبِّران على تدبير شخص واحد، فلا تجري أفعاله على طريقة واحدة في الدواعي وغيرها.

[٤٤] أي الروح.
[٤٥] أي جملة الحيّ.
[٤٦] أي الروح!
[٤٧] كذا! ولعل المعنى: في الحيّ.
[٤٨] ص: – كونه.
[٤٩] م: للمُدرِك.
[٥٠] ص: الان (؟).
[٥١] م: وإذا.
[٥٢] ص: فعل. والصحيح على الأرجح: فإذا أراد فعلاً فَعَلَه.
[٥٣] م: إلى الغير.
[٥٤] انظر ص ١٩٥.
[٥٥] ص: – فيه.
[٥٦] ص: غيرها. والأمر على خلافه، انظر ص ٣٥٠.
[٥٧] م: علينا.
[٥٨] م: أن تتبدل لتبدُّل.

وبعد فلو كان أمراً خارجاً عن هذا الشخص، لم يصح في كوننا عالمين أن نجده في ناحية الصدر[٥٩]، لأن العالم هو الحيّ، والحيّ غير هذه الجملة.

وكل هذا ظاهر السقوط، فصح أن الإنسان هو ما قلناه. وعبارة الفلاسفة في ذلك هو «النفس»، فكما يجري في كلامنا أنه[٦٠] قول في الإنسان، يجري في كلامهم أنه كلام في النفس، ويعنون [ص ٧٩ أ] بذلك كل حيّ.

فصل [في الجواب عن شُبَه المخالفين في ذلك]

وقد اختلفت وجوه الشُبَه لمن خالف في الإنسان. فقال النظّام: «إذا كان بعض هذه الجملة ليس بحيّ، فبانضمامه إلى غيره مما ليس بحيّ لا يجوز أن يصير حيّاً». وهذا شبيه[٦١] بما يورده في نفي الجزء، أن «ما ليس بطويل، إذا انضمّ إلى ما ليس بطويل، فكيف يصير طويلاً؟»[٦٢]. ومن جوابنا له: ما أنكرتَ من تجويز ذلك؟ لأن الجزء الواحد لا يصح كونه حيّاً، وإنما نُثبِت الحيّ منا حيّاً إذا[٦٣] كان مبنيّاً بِنيةً مخصوصةً، وهذا لا يتمّ إلا بجملة من الأجزاء، فجاز أن يُضَمّ البعض إلى البعض ليصح ما أردناه. [م ١٢٤ أ] وعلى هذا صح أن ترجع الأحكام إليه.

على أنه[٦٤] يُثبِت الحركة. فلو[٦٥] قال قائل: «فإذا كان ما ليس بحيّ، إذا ضُمّ إلى ما ليس بحيّ، لا يجوز أن يصير حيّاً، فيجب فيما ليس بمتحرك، إذا ضُمّ إلى ما ليس بمتحرك، أن لا يصير متحركاً»، لم يمكنه أن ينفصل عنه. وقد بيّنّا في باب الجواهر، عند الكلام في الجزء، الوجوه التي بها ينتقض ما قاله.

وربّما منع أن يكون الحيّ هو هذه الجملة لقوله إن القادر منا قادر لنفسه[٦٦]، وصفة النفس من حقّها أن ترجع إلى الآحاد. وعندنا أنه لا يصح في أحدنا أن يكون قادراً لنفسه ولا حيّاً لنفسه، وإلا لزم في سائر الأجسام، لتماثُلها، أن تكون قادرةً حيّةً. وإنما تمّ له ما قاله حيث بناه على اختلاف الجواهر.

وربّما قال: «إذا كان من حقّ العرض أن يرجع إيجابه لِما يوجبه إلى محلّه، كما تقوله في الحركة وغيرها، فلو كان الحيّ منا هو هذه الجملة، وهو حيّ بحياة، لوجب في كل محلّ أن يكون هو الحيّ، وأن تُثبِت له الصفة التي تقتضيها الحياة». والكلام في كيفية إيجاب الأعراض للأحكام موقوف على الدليل، فلا يُستعمل فيها القياس. فغير ممتنع أن يرجع حكم بعض الأعراض إلى موصوفات كثيرة تستحقّ

[٥٩] انظر ص ٦٢٠.
[٦٠] أي كلامنا.
[٦١] م: أشبه.
[٦٢] انظر ص ٩٠.
[٦٣] م: إن.
[٦٤] أي النظّام.
[٦٥] م: فإذا.
[٦٦] انظر ص ٤٤١.

صفةً[٦٧] واحدةً ترجع[٦٨] إلى جملتها. وعلى هذا نجد أنفسنا مُدرِكين ومُريدين ومشتهين ونافرين، إلى غير ذلك من الصفات، ونعلم أن هذه الصفة لا تثبت إلا لجملتنا دون أبعاضنا وأجزائنا.

وقالت الأوائل: «إن الحركات على ضربَين، أحدهما طبيعي والآخر قسري. فأما الطبيعي، فمن شأنها[٦٩] أن تستمرّ على لون واحد، وحركة الإنسان بخلاف ذلك، فيجب أن تكون حركةً قسريةً. ولا بدّ من قاسر، إمّا داخل الذات أو خارجها. فإذا كان لا يصح أن يكون خارج الذات، وجب أن يكون داخلها». وهُم في هذه الشُبهة قد أخلّوا بقسمة في الحركات، هي التي يجري عليها حالُ الإنسان، وهي الحركة الاختيارية. وإذا ثبتت هذه القسمة، بطل ما بنوا عليه كلامهم.

وأحد ما يتعلق به مَن خالف في الإنسان أن «هذه الجملة قد صح عليها النقصان والزيادة. فلو كان المرجع بالإنسان إليها، لكان لا يحسن ذمّ من كان مهزولاً ثم سمن، لأنه قد صار الحيّ غير ما كان فاعلاً للقبيح. وكذلك فيمن كان سميناً ثم هُزِل. فيجب أن يقال إن الحيّ شيء واحد لا تصح عليه الزيادة والنقصان». ومن جوابنا أن الذمّ يُوجَّه إلى المبنيّ هذه البِنية المخصوصة. والمُراعَى هو بالأجزاء التي لا يكون حيّاً إلا معها، وما عداها زيادات تجري مجرى الشعر واللون. ولو انفصل لنا ذلك، لوجّهنا الذمّ إليه، لكن لما فقدنا العلم به، ذممنا هذه الجملة. وقد عرفنا في الجملة أن هاهنا ما لا يتمّ كونه حيّاً من دونه، وأن هاهنا زيادات يستغني[٧٠] عنها، فلا يمتنع أن نقصد ذلك. ولا يقدح فيه قول من يقول: «كان يجب تقدُّم العلم بتلك الجملة على العلم بحُسن الذمّ»، لأن العلم على وجه الجملة قد سبق.

وقريب من هذا الذي تقدّم أن يقال: «إذا كان الإنسان في الأوّل هو الجملة المهزولة، فيجب أن لا نعلم في الثاني أنه الإنسان الذي كان وقد سمن، لأن العلم لا يتعلق بالشيء إلا على ما هو به». وعندنا أن معلوم العلم لم يتغيّر، لأنه في الحالَين ينصرف إلى الأجزاء التي لا يستغني عنها في كونه حيّاً، ونحكم بأن هذا السمين هو الذي كان مهزولاً. وإذا جاز في الفسيل[٧١] أن يكون صغيراً أوّلاً، ثم يصير فحلاً كبيراً، ويكون هو الأوّل الذي كان، فكذلك حال الإنسان عند وجود الزيادة في أبعاضه.

ومما يقال في ذلك أن «المعنى إذا أوجب صفةً لحيّ أو جملة، لم يجز أن يوجب لغيرهما. فإذا أوجبت الحياة كونه حيّاً وهو مهزول، فكيف يصح، [م ١٢٤ ب] إذا ازدادت أجزاؤه، أن يكون إيجابُها كما كان، وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال في العلم إنه يتعلق مرّةً بشيء ثم يتعلق بغيره؟». وجوابنا أن الحياة في كلا الحالَين لم تخرج عن أن تكون قد أوجبت الصفة للجملة، ثم إذا زادت الأجزاء، دخلت بها[٧٢] في أن تكون[٧٣] من

[٦٧] م: بصفة.
[٦٨] م: وترجع.
[٦٩] كذا.
[٧٠] ص: مستغني.
[٧١] كذا، وجلي أن الصحيح: الفصيل.
[٧٢] أي الحياة.
[٧٣] أي الأجزاء الزائدة.

جملة الحيّ. وفارق حالها حال العلم، لأنه ليس له إلا معلوم واحد. وتُشابِه القدرة التي لها مقدورات كثيرة، فلو قدّرنا تقضّي بعض مقدوراتها وصحة الإعادة بالقُدَر[٧٤]، لعاد تعلُّقها كما كان، فتكون مقتضيةً في كلا الحالَين لإيجاد جملة من المقدورات بها. فهذه طريقة القول في ذلك.

فصل [في أن الحيّ منا هو حيّ لوجود معنى]

إذا صح في الحيّ أنه هذه الجملة، فالطريق الذي به يُعرَف أنه حيّ بحياة حصوله حيّاً مع جواز أن لا يكون حيّاً والحال واحدة، فلا بدّ من أمر.

وجواز كونه حيّاً إنما يُعلَم بأن نقول: لو وجب كونه حيّاً، لم يكن ليصح أن يستند وجوبه إلا إلى الذات أو ما عليه في ذاته، وهذا يوجب أن كل جزء من الحيّ حيّ، وذلك باطل. وهذا أسلم من أن يُدّعى أن، مع حصول كل ما يحتاج إليه في كونه حيّاً، قد يعرى عن هذه الصفة، لأنه لا طريق إليه فلقائل أن يقول: «لا أُسلِّم ذلك، بل متى تكاملت الشرائط فيه وجب كونه حيّاً». ولا يمكن ادّعاء ثبوت كل ما تحتاج الحياة إليه في الميّت، لأنه غير معلوم[٧٥]. فيجب أن يُعتمد ما قلناه. [ص ٧٩ ب]

وإذا لم يكن بدّ من أمر، لم يصح أن يُرجَع به إلى عدم معنى، لفقد الاختصاص، ولزوال الإيجاب في المعدوم، ولوجوب أن يحيا أبداً لأن العدم لا أوّل له. ولا يصح أن يكون الفاعل يجعله حيّاً، لأنه كان لا بدّ من أن يثبت لبعض صفاته تأثير، وذلك مفقود. وكان لا يصح كونه حيّاً في حال البقاء. وكان لا يصح ثبوت التزايُد في حكم هذه الصفة، ومعلوم أن عند زيادة الحياة يقوى الإدراك. فيجب أن يكون[٧٦] لوجود معنى. فهذه طريقة القول في إثبات الحياة.

وإن شئتَ، اعتبرتَ التفرقة بين محلَّين فقلتَ: إذا كان أحدهما يصح الإدراك به دون الآخر، وجب أن يفارقه بأمر مّا، وليس إلا الحياة، على ما مضى.

فصل [في أن هذا المعنى ليس إلا الحياة، لا القدرة]

ويقع الكلام من بعد في تفصيل هذا المعنى. فإنه لما كان لا يكون حيّاً إلا ويكون مُدرِكاً[٧٧]، ولا يكون قادراً إلا وهو مُدرِك[٧٨]، ولم يكن قادراً إلا لمعنى، وكذلك لم يكن حيّاً إلا لمعنى، جاز أن يقول قائل إن

[٧٤] م: بالقدرة.
[٧٥] انظر ص ٣٩٩–٤٠٠.
[٧٦] أي كون الحيّ حيّاً.
[٧٧] م: إلا وهو مُدرِك.
[٧٨] انظر ص ١٧٦.

الحياة هي القدرة نفسها. فنحتاج إلى تمييز إحداهما من صاحبها فنقول: قد ثبت في المعنى الذي به نُدرك[٧٩] أن صحة الإدراك به حكمٌ يُنبئ عما عليه في ذاته، كما أن صحة انتفاء الجوهر بالفناء حكمٌ يرجع إلى ذاته. فإذا اشتركت أجزاء الحياة في هذا الحكم، وجب تماثُلها كما يجب تماثُل الفناء وغيره. وقد صح أن الذي لمكانه يصح الفعل[٨٠] يختلف أبداً لتغايُر المتعلَّق، وهذه أمارة الاختلاف في المعاني المتعلِّقة بأغيارها. ولا يجوز في الشيء الواحد أن يكون متماثلاً مختلفاً، فلا بدّ من إثباتهما[٨١] معنيَين غيرَين. فهذه طريقة صحيحة. ويوضح ذلك أن صحة الإدراك بالحياة تتعلق بغير ما تتعلق به القدرة في صحة الفعل بها. فلو كان[٨٢] واحداً، لتعلّقا بشيء واحد على هذَين الوجهَين.

وعلى قريب من هذا الوجه نقول: «إن صحة الفعل بالمعنى حكمٌ يتميّز[٨٣] به عن غيره، وكذلك صحة الإدراك مما يتميّز به المعنى عن غيره. فيجب في هذَين الحكمَين أن يستندا إلى صفتَين مختلفتَين للنفس، ولا يجوز ذلك في المُحدَثات». إلا أن الأوّل أسدّ، من حيث أن الصفة قد تكون واحدةً وتثبت لها أحكام، كما نقوله في التحيُّز، فلقائل أن يقول: «هلا كان [م ١٢٥ أ] هذان الحكمان راجعَين إلى صفة واحدة لهذا المعنى؟».

وأحد ما قيل في الفصل بين المعنيَين أنهما لو كانا واحداً، لم يكن ليجوز في المريض المُدنِف أن تتناقص قدرته ويتعذر الفعل عليه، مع أن إدراكه كما كان بل أقوى. فيجب فيما يؤثّر في صحة الفعل أن يغاير ما يؤثّر في صحة الإدراك. ولا يمكن ادّعاء انصباب موادّ إلى أبعاضه[٨٤]، لأنه مُنافٍ لِما هو عليه من النحول. ولا أن يقال: «تبقى القدرة فيه، ولكن الفعل يتعذر بها لخلل يحصل في ذلك العضو، كما يقال في التَعِب»، لأنّا نقول في التَعِب بتناقُص قُدَره[٨٥]، فيلزم أن يقال بتناقُص حياته أيضاً، فلا يثبت إدراكه على ما كان من قبل. ولا أن يقال: «تعذُّر الفعل منه هو لمنع من جهة الله تعالى»، لأنه إذا كان طريقه العادة، جاز أن يختلف. ولا أن يقال: «قد حصل فيه عند المرض استرخاء في أعضائه يُخِلّ بصحة الفعل وإن لم يُخِلّ بصحة الإدراك»، لأنه كان يلزم ظهوره للطبيب الحاذق حتى يعرف حصول فساد في أبعاضه، وقد عُرِف بطلانه.

وأحد ما قيل فيه أن من المحالّ ما يصح الإدراك به، كشحمة الأذن، ولا يصح أن يُبتدأ بالفعل فيها مع وجود ما يجري مجرى المفصل، وهو الغضروف. فلهذا يصح أن نُحرّك شحمة الأذن باليد دون الغضروف، كما يصح تحريك الخيط المشدود إلى الحائط من دون تحريك الحائط. فلو ثبت هذان الحكمان لمعنى

[٧٩] المقصود هاهنا هو الحياة، لا الإدراك الذي عند المصنّف ليس بمعنى، انظر ص ٧٠٠–٧٠٧.

[٨٠] يعني القدرة.

[٨١] أي الحياة والقدرة.

[٨٢] كذا، ولعل الصواب: فلو كانا.

[٨٣] أي ذلك المعنى.

[٨٤] وهو من عِلَل التعب، انظر ص ٤٤٧.

[٨٥] سيرى المصنّف رأياً خلاف ذلك ص ٤٤٧.

واحد، لم يصح هذا الاختلاف. ولا يمكن أن تُدّعى الحاجة في صحة الفعل إلى أمور أزيد مما يحصل[٨٦] عليه هذا المحلّ خصوصاً. والمعنى إذا أوجب حكمَين، فحالهما معه يجب أن يكون على سواء، فلا يحتاج أحدهما إلى أزيد مما يحتاج الآخر إليه.

وقيل إن أحدنا يزداد حاله في صحة الفعل ولا يزداد حاله[٨٧] في قوّة الإدراك، ويزداد حاله في قوّة الإدراك وصحة الفعل منه كما كانت. فدلّ على أن المؤثّر مختلف.

وأحد ما قيل فيه أن الضئيل ربّما كان أقوى من السمين. ولا شُبهة في[٨٨] أن الحياة في السمين يجب أن تكون أكثر لكثرة أجزائه، فلو كان أحدهما هو الآخر، لكان السمين هو الأقوى على كل حال. وقد ثبت خلافه.

وقيل إن القدرة تحتاج في زيادتها إلى زيادة بِنىً دون الحياة[٨٩]، فيجب أن تكون إحداهما غير الأخرى. ولأن[٩٠] للقدرة ضدّاً هو العجز، ولا ضدّ للحياة. وقريب من ذلك أن يقال: «ما يُضادّ القدرة من العجز لا يُضادّ الحياة، بل لا يوجد إلا معها». وفي ذلك ضُعف، لأن القدرة لا ضدّ لها[٩١] كما لا ضدّ للحياة[٩٢]. ومتى جُعلتا شيئاً واحداً، لم يُسلَّم أن عند الزيادة تفتقر إلى بِنىً زائدة[٩٣].

ويضعف أيضاً الاستدلال بأن يقال بأن «الحياة تُصيِّر الجملة كالشيء الواحد دون القدرة»، لأن من يجعلهما واحداً يُثبِت ذلك من أحكام القدرة كما يُثبِت صحة الفعل من أحكامها. ويضعف أن يقال: «إن كونه قادراً يختلف حاله في الثبوت والزوال إذا وُجد بعض مقدوراته، وحاله فيما به صار كالشيء الواحد لا يختلف، فيجب أن يكون أحد المعنيَين غير الآخر»، [ص ٨٠ أ] لأن هذا إنما كان يصح لو جاز زوال القدرة عنه رأساً؛ فأما إذا ثبتت فيه قدرة مّا، فكونه في حكم الشيء الواحد يثبت لأجلها.

فصل [في أن الحياة لا يصح الرجوع بها إلى الصحة واعتدال المزاج]

ولا يصح أن يُرجَع بالحياة إلى الصحة واعتدال المزاج، لأنه إن خالف[٩٤] من جهة اللفظ، مع أنه أثبت معنى يوجب صفةً للجملة، بيّنّا خطأه من جهة اللغة. وإن خالف في المعنى، فمعلوم[٩٥] أن الصحة تأليفٌ[٩٦]،

---

[٨٦] م: حصل.
[٨٧] ص: – حاله.
[٨٨] ص: – في.
[٨٩] انظر ص ٤٤٦–٤٤٨.
[٩٠] لعل الصحيح: وإن.
[٩١] انظر ص ٥١٧–٥١٨.
[٩٢] انظر ص ٤٠٤–٤٠٧.
[٩٣] الظاهر أن هذه الجملة الأخيرة مكانُها الحقيقي أعلاه بقليل.
[٩٤] أي المُخالِف في هذا الباب.
[٩٥] م: فالمعلوم.
[٩٦] انظر ص ٢٩٣.

وحكمُه مقصور على محلّه. واعتدال المزاج يُرجَع به إلى معانٍ مختلفة بل متضادّة، ولا يصح أن تصدر عنها صفة واحدة للجملة، لا سيما وحكمُها مما لا يتعدّى محلّها.

فقد ثبت أن المعنى الذي أوجب كونه حيّاً هو الحياة.

فصل [في أنها ليست هي الروح]

فليس يصح أيضاً أن يُرجَع بالحياة إلى الروح. والخلاف في ذلك قد يعود إلى المعنى، وقد يعود إلى اللفظ.

فالذي يتعلق بالمعنى هو أن يكون الروح جسماً، على ما نقوله، ومع هذا يقال بأنه يوجب كون الحيّ حيّاً، على ما يُحكى عن أبي الهذيل رحمه الله. ومعلوم أن هذا لا يصح لأنه، إن أوجب كونه حيّاً، فإنما يوجبه للمجاورة، وما جاور غيره لا يُكسبه صفةً، [م ١٢٥ ب] إذ ليس لأحد المتجاورَين مزيّة على الآخر. فكان يجب، إذا جاور جسمَين، أن يوجب كونهما حيَّين. وكان ينبغي أن يحصل[٩٧] لنفسه على صفتَين مختلفتَين، إحداهما التحيُّز، والثانية الصفة التي تُنبِئ عنها صحةُ الإدراك. وكان يجب، إذا حصلت المجاورة، أن لا تقف على شروط منفصلة في إيجاب هذه الصفة، لأن هذا حال العِلَل، وهذا يقتضي في الميّت، وقد ترددت فيه هذه الأنفاس، أن يُثبَت حيّاً. وبعد فحكم العلّة أن تُخالِف معلولها في الجنس، وإلا لم تكن إحداهما بأن تكون علّةً أولى[٩٨] من الأخرى، والأجسام جنس واحد. وبعد فعند المجاورة ليس بأن يكون الروح يوجب كونه حيّاً أولى من أن يوجب هو كون الروح حيّاً. وليس يجب، من حيث لم يتمّ كونه حيّاً إلا مع الروح، أنها[٩٩] العلّة في كونه حيّاً، لأن كونه حيّاً لا يثبت إلا عند أمور كثيرة، ثم لا تُجعَل علّةً في كونه حيّاً.

وربّما سُمِّيت الجملة «روحاً»، على ما ورد في الخبر من قوله عليه السلام: **الأرواح جنود مُجنَّدة**[١٠٠].

فأما العبارة، فأن يقول قائل إن الروح عرض، فيُعبِّر عن الحياة التي هي عرض بأنها روح. فيُخطئ من حيث التسمية. وقد حُكي هذا عن أبي جعفر[١٠١] القرميسيني. والذي يُبطله أن أهل اللغة لم يفصلوا بين الروح والريح، ولهذا قد تُجمَع «الريح» على «الأرواح». قال الشاعر:

[٩٧] أي الجسم.

[٩٨] ص: بأولى.

[٩٩] كذا، ولعل الصحيح: أنه.

[١٠٠] راجع كنز ٩/ ٢٤٦٦٠ و ٢٤٧٣٩-٤١.

[١٠١] كذا، والصواب على الأرجح: أبي حفص، وهو من أصحاب أبي القاسم، انظر ص ١٢.

ألا حَـــبَّـــذا الأرواحُ والـــبــلــدُ الـــقَـــفْـــرُ[١٠٢]

وقد قالوا إن «الريح» كانت في الأصل «روحاً»، فانقلبت الواو ياءً لسكونها وانكسار ما قبلها، وإلا فهو من بنات الواو. وإنما تبيّن[١٠٣] ذلك بالجمع الذي هو جمع التكسير، فإنه يُبيّن أصل الكلمة ويجري مجرى التصغير في هذا الباب. وإذا صح أن الريح إسم لبعض الأجسام، فكذلك الروح. ولأجل هذه الجملة، صح وصف الروح بالنفخ والقبض. قال الله تعالى ﴿ فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُوحِنَا ﴾ [٦٦/ ١٢]، ويوصف المَلَك بأنه «قابض الأرواح». فقد صح بهذه الجملة تفصيل المعنى الذي يوجب كون الحيّ حيّاً.

فصل [في أن الحياة لا تُعرَف ضرورةً بل بالاستدلال]

لا طريق للضرورة من جهة الإدراك ولا من غيره في معرفة هذا المعنى لأنه، إذا كانت الصفة المُوجَبة عنه معروفةً بدليل دقيق، فكيف يُعرَف نفس ما أوجبها ضرورةً؟ وأما القول بأنها[١٠٤] مُدرَكة، فبعيد لأن إدراكها بشيء من الحواسّ يقتضي امتناع إيجابها صفةً للجملة كسائر المُدرَكات، وهذا[١٠٥] على وجه الجملة يمنع من إدراكها أصلاً. ويُبيّن هذا أنها، إذا أثّرت في صحة أن يُدرِك الحيّ بها، فكيف تُدرَك هي نفسها؟ لأنه يقتضي أنه لولاها لم يصح الإدراك، ويقتضي أنها تُدرَك من دونها! وإن جُعِلت مُدرَكةً بنفسها ويُدرَك غيرُها بها، فباطل لأن من حقّ ما يُدرَك به أن يكون غير ما يُدرَك، وهذا قياس مطّرد. وبعد فالمعنى، إذا أوجب حكماً لغيره، لم يؤثّر في ثبوت مثل ذلك الحكم لنفسه، كما إذا تعلّق بغيره لنفسه لم يتعلق بنفسه. وعلى هذا لم يصح في الاعتقاد، وقد أوجب كونه معتقداً، أن يُعتقد بنفسه، وكذلك الإرادة لم يصح أن تُراد بنفسها[١٠٦]. فإن قال: «هلا أُدرِكت في محلّها بمحلّها، أو أُدرِكت بمحلّها في غيره؟»، قيل له: لأنه يقتضي كونها من جنس الألم أو من جنس الحرارة والبرودة. فصح أن طريق إثباتها الاستدلال بالصفة عليها.

فصل [في أنها لا يصح وجودها لا في محلّ]

ووجودها لا بدّ من أن يكون في محلّ، فتوجب الصفةَ لِما قد اختصّت به بطريق الحلول، وتجعل الأجزاء في حكم الشيء الواحد. ولهذا لا يصح أن يحيا أحدنا بحياة توجد في غيره. فإن مَن وُجدت

[١٠٢] ورد البيت بكامله في عيون الأخبار لابن قتيبة، القاهرة، ١٣٨٣/ ١٩٦٣، ٤/ ٣٣، وإسم الشاعر هناك غير مذكور.

[١٠٣] م: يتبيّن.

[١٠٤] أي الحياة.

[١٠٥] م: فهذا.

[١٠٦] انظر ص ٥٣٠ و ٦٣٠.

فيه أخصُّ بها منا، ومن حقّ العلّة أن تختصّ بمعلولها على أبلغ ما يمكن من الاختصاص، وذلك هو بأن تحلّ أبعاضنا.

وبهذا الوجه خاصّةً يبطل أن توجب الحكم لنا وهي موجودة لا في محلّ. ويبطل بوجوه أُخر. أحدها أنها إذا وُجدت لا في محلّ، زالت طريقة الاختصاص فليس بأن يحيا بها حيٌّ أحقّ من غيره، ولا تكون بأن توجب الصفة لبعضهم أولى من أن توجبها لسائرهم. وهذا يقتضي أن تتساوى[١٠٧] أحوالهم في كونهم أحياءً، وأن لا يصح اختصاص بعضهم بصفة هي غير ثابتة في الآخر.

وثانيها أن الحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلّها ضرباً من الاستعمال، فلهذا لا يُدرَك بالحياة [ص ٨٠ ب] الموجودة في اليمين باليسار[١٠٨]، وهذا من خصائص أحكامها. ووجودها لا في محلّ يقتضي أن لا يصح الإدراك بها أصلاً، أو يُدرَك بها لا على الحدّ الذي ذكرناه، وكلاهما فاسد[١٠٩]. ولسنا نُريد بهذا [م ١٢٦ أ] الاستعمال ما نُريده باستعمال محلّ القدرة، وإنما نُريد به ما ذكرناه من اعتبار محلّ الحياة في الإدراك به دون محلّ آخر، والمرجع بذلك هو إلى الفصل المعروف بين أن يجاور الحارّ بمحلّ حياته وبين أن يُدركها[١١٠] ولا مجاورة.

وثالثها أنها، لو وُجدت لا في محلّ، لكانت قد جُعِلت[١١١] موجودةً على حدّ وجود إرادة الله تعالى، فيلزم وصفه بها كما يوصف بالإرادة، لأن المعنيَين إذا وُجدا على سواء، فالموصوف بأحدهما موصوف بالآخر.

فقد ثبت أنها لا بدّ من حلولها في محلّ لتوجب الصفة.

فصل[١١٢] [في أنها، وهي واحدة، لا تحلّ إلا جزءاً من أجزاء الحيّ، لا الجميع منها]

وإذا أوجبنا حلولها في محلّ، فلا نقول بأنها تحلّ سائر أجزاء الحيّ وهي واحدة، لأن هذا يقتضي أن تُلحَق بالتأليف فتُماثله من حيث تعدّت المحلّ الواحد، وأن تُخالِف التأليف وتُفارقه من حيث لم تقتصر في وجودها على محلَّين. ولا يصح في الشيء أن يكون مثلاً لغيره ومُخالِفاً له. وبعد فلو افتقرت في وجودها إلى جميع هذه الأجزاء، لكان[١١٣] عند تناقُصها تزول، فكان السمين إذا هُزِل تزول حياته، وكذلك لو قُطِع

[١٠٧] ص: تساوى.
[١٠٨] كذا، ولعل الصحيح: ما يُدرَك باليسار.
[١٠٩] م: باطل.
[١١٠] كذا، ولعل الصواب: يُدركه، أي الحارّ؟
[١١١] م: حصلت.
[١١٢] م: -.
[١١٣] كذا، والصحيح: لكانت.

شيء من أعضائه. وإنما يصح منه أن يُدرِك بعضو دون غيره لأن الحياة التي في أحدهما غيرٌ لِما في الآخر، وإلا فلو كان إنما يُدرِك في الجميع شيءٌ واحدٌ، لم يكن ليصح ما ذكرناه.

فصل [في أنها إنما يصح وجودها في محلّ مبنيّ بِنيةً مخصوصةً]

الحياة وإن وُجدت في محلّ واحد، فمن حقّ ذلك المحلّ أن تحصل فيه البِنية المخصوصة، فلا يصح وجودها في كل محلّ كما نقوله في اللون والكون وغيرهما، خلافاً للأشعرية إذا جوّزت استغناءها عن البِنية[١١٤]. وهي عندنا في هذا الوجه جاريةٌ مجرى الإرادة والاعتقاد لما اشترك الكل في أن الحكم الواجب عنه للحيّ دون المحلّ.

والذي يدلّ على ذلك أن المحلّ الواحد لو كفى، لصح وجودها في المنفرد من الأجزاء، فكان يوجب[١١٥] كونه حيّاً. وكان يجب، إذا ضُمّت إليه أجزاء أخر[١١٦]، أن لا تخرج تلك الحياة من أن يكون إيجابها الحكم للمحلّ، فيصير بمنزلة أحياء ضُمّ بعضهم إلى بعض. ولا ينقلب علينا هذا في[١١٧] الحياة إذا اقتضت كون الجملة حيّةً ثم زادت الأجزاء، لأنّا قد بيّنّا الحال فيه من قبل[١١٨].

وأيضاً فإذا لم يكن للحياة ضدّ، فلو صح وجودها في جزء واحد من دون أن تكون هناك بِنية، لوجب أن لا يصح خروج الحيّ من كونه حيّاً أصلاً، لأن التفريق الذي نُجريه مجرى المُضادّ للحياة[١١٩] إنما يصح إذا كانت هناك أجزاء مبنيّة، فيكون التفريق مُزيلاً للبِنية التي هي تأليف. فإذا لم تفتقر في وجودها إلى البِنية، لزم ما قلناه. إلا أن هذا الوجه مبنيّ على بقاء الحياة. فإن صح أن يُعرَف بقاؤها من غير أن يُرجَع إلى أنها لا تنتفي إلا بالتفريق[١٢٠]، وإلا صرنا مستدلّين بزوالها عند التفريق على بقائها، وببقائها على حاجتها إلى بِنية!

ومِن قوي ما يدلّ على حاجتها إلى بِنية أنّا[١٢١] عند تفريق بِنية الحيّ ونقضها بالتقطيع، نعلم ارتفاع الحياة وزوالها على طريقة واحدة. فإذا لم يكن بين التفريق والحياة تضادّ لمُضادّته[١٢٢] للتجاوُر، وهو مُخالِف للحياة[١٢٣]، فليس إلا أن يثبت بينهما ما يجري مجرى التضادّ، ولا يتمّ هذا إلا بحاجة الحياة إلى بِنية، وكون

[١١٤] هكذا كان مذهب الأشعري في الحياة كما في سائر الأعراض: «كان يقول إن شيئاً من هذه المعاني لا يحتاج إلى بِنية، كما يذهب إليه مخالفونا إن الحياة تحتاج إلى بِنية مخصوصة كنحو بِنية الإنسان وسائر الحيوان (...) وكان يقول إن الحياة يجوز وجودها في الجزء المنفرد (...) ولا شيء من وجوه التركيب إلا ويجوز وجود الحياة معه» (مجرّد ٢٦٦).

[١١٥] م: فيجب.

[١١٦] ص: – أخر.

[١١٧] م: علينا في هذه.

[١١٨] راجع ص ٣٧٦–٣٧٧.

[١١٩] انظر ص ٤٠٤.

[١٢٠] انظر ص ٤٠١.

[١٢١] م: أنها.

[١٢٢] أي التفريق.

[١٢٣] م: الحياة.

التفريق مُزيلاً لها. وبهذه الطريقة يُعرَف بقاؤها كما تُعرَف حاجتها إلى بِنية مخصوصة. ولهذا لا يصح ممن نفى بقاءها أن يستدلّ بهذه الدلالة، لأن لقائل أن يقول: «إذا فقدت الحياة عند التفريق، فلأجل أن الله تعالى لا يختار إيجادها حالاً بعد حال، لا لحاجتها إلى ما يُنافيه التفريق».

ولهذا لم يصح قول من يجعل زوال الحياة – والحال ما قلناه – بالعادة، لأنه كان يجوز وقوع الخُلف فيها، فيُقطَّع الحيّ آراباً ولا يموت، وهذا يؤدّي إلى كل جهالة. ولا يمكن أن يقال: «يوجد الموت عند التفريق، فتزول الحياة لأجل طروء الموت، لا لفقد ما تحتاج في الوجود إليه»، لأن الموت ليس بمعنى[١٢٤].

فصح بهذه الجملة حاجة الحياة إلى بِنية. والذي يورَد على هذا الفصل إنما هي أسئلة مُعرَّضة للاحتمال يُرجَع فيها إلى الوجود، فيجب تأويلها على موافقة الأدلّة العقلية.

فمن ذلك أن «الشاة بعد الذبح يقع فيها اضطراب، فلو كانت الحياة زائلةً بتفريق البِنية، لم يصح وجود هذا الاضطراب». ويمكن في الجواب أن يقال إن الدم يختنق في أبعاضها، فإذا وجد المنفذ سال، وولّد اعتمادُ الدم اضطراباً، لا أن الحياة لم تبطل مع وجود التفريق.

ومن هذا الباب أن «الديك يُقطَع ودجه، ومع ذلك ربّما عدا وصقع عنده». وقد يجوز أن الودج منه ليس هو بِنية حياته، وإنما تبطل حياته بجريان الدم في الموضع الذي هو بِنية حياته، فيوجد عن جري الدم تفريق. ويجوز أيضاً أن تُجعَل بِنية حياته الرأس، فإذا أُبين [م ١٢٦ ب] بطلت، وإذا[١٢٥] اضطربت[١٢٦] من بعد، فحاله كحال الشاة.

ومن ذلك أن «دخّال الأذن قد يُقطَع نصفَين، ثم يمشي بعضه جانباً وبعضه في جانب سواه[١٢٧]» . وهذا فغير [ص ٨١ أ] ممتنع أن يكون له أزيد من رأس واحد، فإذا زال أحدهما لا يموت كما أن بقطع اليد من ذوي الأيدي لا تزول حياتهم. ويُحتمل أن تكون هذه الجملة التي نشاهدها أزيد من حيّ واحد، بل تكون حيَّين اتّصل أحدهما بالآخر، فلا تبطل الحياة بتقطيع الوسط. ولهذا، إذا مُنِع من الذهاب في جهة، عدل عنها إلى أخرى، وجذب النصف الآخر الممنوع معه. ويُبيِّن ذلك أنه، لو قُطع منه رأساه جميعاً، لم يقع منه المشي.

فأما الحيّة، فإنها تُوسَّط ولا تبطل حياتها لأن التوسيط فيها لا يمتنع أن يجري مجرى قطع اليد في[١٢٨] بني آدم. وبِنية حياتها هي الرأس فلهذا، إذا رُضِخت رأسها بالحجارة، لم تبق حيّةً. وكذلك لو تُرِك عند رأسها شبر وقُطِع، لم تبق حيّةً.

[١٢٤] انظر ص ٤٠٥-٤٠٧.

[١٢٥] م: فإذا.

[١٢٦] الصحيح على الأرجح: اضطرب، أي الديك.

[١٢٧] راجع الحيوان للجاحظ ٢/ ١٥٣ و٦/ ٥٤.

[١٢٨] م: من.

فهذه أمور يدخلها من الاحتمال ما ذكرناه. وفي كل هذه الوجوه يلزم، لو كانت الحياة باقيةً لم تزل، أن تبقى أبداً إلا عند طروء ضدّ. وقد ثبت أنه يزول هذا الاشتباه في الوقت الثاني، فكيف نحكم بثباتها؟

فصل [في أنها تحتاج أيضاً في محلّها إلى ضرب من الرطوبة والتخلخُل]

وكما تحتاج الحياة إلى بنية، فهي تحتاج إلى ضرب من الرطوبة، وإن اختلفت هذه الرطوبات في الأحياء. فالموجود في أحدنا هو بصفة الدم، ولهذا[١٢٩] يموت مَن نُزِف[١٣٠] دمه، فوجبت حاجته إليه. وقد يثبت[١٣١] في الحيوانات ما لا دم له، ولكن لا بدّ من رطوبة مّا. ولا يختلف في هذه القضية حال الأحياء بحياة، كالملائكة والجنّ، وإن كان أصل خلقة الجنّ من نار، وأصل خلقة الملائكة من هواء أو من نور، على ما يقال في هذا الباب، لكن لا بدّ من وجود ما يجري مجرى الرطوبة واللحمية. يُبيّن ذلك أن ما زالت عنه الرطوبة فجَسَا، كالعَقِب وأسفل القَدَم تزول عنه الحياة، فلا يجد المرء ألماً بقطعه. فإذا كانت الطريقة في زوال الحياة عند زوال الرطوبة مستمرّةً، جرت مجرى البِنية التي ذكرناها.

وعلى نحو هذه الطريقة، يجب وجود تخلخُل[١٣٢] في المحلّ فلا يكتنز ولا يتصلب، وإن كُنّا لا نعرف قَدْر التصلُّب[١٣٣] المانع وقَدْر التخلخُل[١٣٤] المحتاج إليه، كما لا نعرف قَدْر الرطوبة، لكن في الجملة قد عُرِف أن الصلابة الشديدة مانعة على ما تقدّم.

وليس يمكن المنع من وجود رطوبة مّا في أجسام الملائكة عليهم السلام، لأنه لولاها لم تلزم حاجتهم إلى الجناح في الطيران. وإنما وجبت الحاجة إلى الأجنحة لأنهم كانوا ينزلون لولا وجود أجنحة لهم، ووجوب هُويّهم لأجل[١٣٥] أن الرطوبة مُضمَّنة بالثقل، وهو مُوجِب الانحدار. فهذه طريقة الحاجة إلى قَدْر من الرطوبة.

ولأجل صحة[١٣٦] هذا الأصل، استدلّ أبو علي أن[١٣٧] الشمس والقمر وغيرهما من النجوم يُعلَم كونها غير حيّة عقلاً، لأن ما فيها من النارية يمنع من وجود الرطوبة، والحياة محتاجة في وجودها إلى وجود الرطوبة. وهذا بيّن، فإن النار الخالصة دون الشمس، وللشمس تأثير أقوى من تأثير النار، فإذا امتنع كون النار حيّةً، فالشمس بذلك أحقّ. يُبيّن ذلك أن تأثيرها فيمن قرب من القُرص أعظم من تأثير النار، فلو حصل

[١٢٩] م: وعلى هذا.
[١٣٠] م: يُنزَف.
[١٣١] م: ثبت.
[١٣٢] م: تخلُّل.
[١٣٣] م: الصلب.
[١٣٤] م: التخلُّل.
[١٣٥] م: هو لأجل.
[١٣٦] م: ولصحة.
[١٣٧] لعل الصواب: على أن.

بين أحدنا وبين النار من البُعد ما قد حصل بينه وبين قُرص الشمس، لم يجد من التأثير ما يجده الآن، فثبت أنها أقوى تأثيراً من النار. فإذا استحال كونها حيّةً، فكذلك الشمس وغيرها مما يشاكلها. فإن قال: «فغير ممتنع أن توجد فيما يُحرِق الرطوبةُ. فإن الذهب والفضة، إذا أُذيبا، أحرقا بحرارتهما، ثم لا تُنفى عنهما الرطوبة»، قيل له: إنهما لا يصيران بصفة النار، وإنما الإحراق يتبع ما فيهما من أجزاء النار. وكلامنا[١٣٨] مبنيّ على أن تأثير قُرص الشمس أعظم من تأثير النار، فأشبهت النار الخالصة.

فأما أبو هاشم فقد احتجّ بالإجماع الحاصل على أن هذه الأمور ليست حيّةً، بل هي مُسخَّرة مُدبَّرة. وعليه يدلّ قوله تعالى ﴿وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ [٧/ ٥٤]. وقد يقال: إذا كانت حركات هذه الأشياء تجري على وتيرة واحدة، لم يصح كونها حيّةً قادرةً لأن حركة القادر تختلف على بعض الوجوه بحسب الدواعي والاختيار.

فصل [في أنها تحتاج إلى الروح]

وقد اختُلف في حاجتها إلى الروح. فالذي يقوله أبو علي أنها [م ١٢٧ أ] لا تحتاج إليها. وقال أبو هاشم بحاجتها إلى الروح، وقد حُكي[١٣٩] عن غيره، وأظنّه مذهباً لأبي القاسم[١٤٠]. وربّما جرى في الكلام أنه لا حاجة بها إلى الروح، وإنما تنتفي لأمور عند[١٤١] فقد الروح. وكذلك يقال في الحاجة إلى الدم، ويُحمَل الأمر في النزيف على أن الذي يؤثّر في حياته جريان الدم في بِنية الحياة فيُفرّقها. وفي الممنوع من النَفَس وغيره، يقال إنها[١٤٢] تبطل الحياة عنه لظهور أجزاء فيها ناريةٌ تُفرّق بِنية الحياة.

وجملة ما يُحتجّ به لقول أبي هاشم أن يقال: قد صح فيمن تُنزَع روحه أن تبطل حياته، وكذلك من مُنِع من النَفَس. فإذا جرت الحال في عدم الحياة على طريقة واحدة عند ما ذكرنا، فتجب حاجتها إلى الروح كحاجتها إلى البِنية. ويُبيِّن هذا أن من دخل حمّاماً عظيم الحرارة فلا يلبث إلا قليلاً أو ينطفئ[١٤٣] لما فقد الهواء الذي وصفناه. وإنما يُرجَع بالروح إلى هواء رقيق يختصّ بضرب من البرودة، يتردد في مجاري النَفَس. فعلى هذا يموت من دخل الآبار العميقة، فإن الهواء فيها كثيف وإن اختصّ بالبرد، ولهذا تُروَّح[١٤٤] ويُجلَب إليها هواء رقيق. وتكون علامة ذلك أن لا تشتعل فيها السُرُج لكثافة ما فيها من الهواء. ولا شُبهة في أن ذلك الهواء يختصّ ببرودة، وهذا ظاهر في الصيف في هواء السراديب والآبار. [ص ٨١ ب]

١٣٨ م: فكلامنا.
١٣٩ م: وهو محكيّ.
١٤٠ ليس في كتاب أبي رشيد (المسائل ٢٣٤) ما يؤكّد هذا الظنّ.
١٤١ م: هي غير؟
١٤٢ كذا، والصحيح على الأرجح: إنما.
١٤٣ كذا.
١٤٤ أي الآبار.

فأما ما يُنصَر به قول أبي علي، فهو أن «الحياة لو احتاجت إلى الروح، لوجب أن تشيع الحاجة في كل محلّ فيه حياة، ومعلوم أن الروح قد لا تُجاوِر أكثر البدن». والجواب أنه، وإن ثبتت الحاجة، فلا يجب ما ذكرتَه في كل محلّ فيه حياة، بل تجب مجاورة الروح للموضع الذي لو زالت الحياة عنه لمات، ويصير لذلك في حكم المُجاوِر لكل محالّ حياته. وعلى مثل هذا صحت حاجتها إلى الدم أو ما أشبهه، وإن لم يحصل في جميع البدن. وصحت أيضاً حاجتها إلى بِنية، وإن كان قد يزول عنه[١٤٥] بعض بِنَى حياته - مثل اليد والرجل وغيرهما - ويبقى حيّاً؛ وإنما اعتُبرت الحاجة إليها[١٤٦] في كونه حيّاً في الموضع الذي لو زالت البِنية لزالت الحياة رأساً[١٤٧] بزوالها. فالحال في الروح يجري هذا المجرى.

وربّما يحتجّ[١٤٨] ببقاء حياة أهل النار في النار «وإن عَدِموا هواءً صفتُه ما ذكرتم». إلا أنه لا مانع من حصول هواء على هذا الحدّ في النار لتبقى معه حياتهم. وعلى قريب من هذا قوله في بقاء السمكة حيّةً في الماء، وإن لم يكن هناك هواء، ويبقى التمساح في الماء حيّاً[١٤٩] ولا هواء فيه. والجواب أن في الماء رقّةً وتخلخُلاً، ولا مانع يمنع من حصول الهواء إلى من في الماء. والسمكة فلها مخارق ومجارٍ يخرج الماء منها، فإنها[١٥٠] يدخل الماء فاها ويخرج من جانب رأسها، فلهذا تعيش أبدًا في الماء دون أحدنا.

وربّما يقال: «فقد يُمنَع أحدنا من النَفَس ويبقى حيّاً ساعةً، ولو احتاجت الحياة إلى النَفَس، لم يصح ذلك». والجواب أنه غير ممتنع أن يكون إنما يبقى حيّاً لأنه لا تزول عنه تلك الأجزاء المختصّة بالبرودة والرقّة بالكليّة، بل ينتفي بعضها ويبقى فيه البعض. ثم إذا مُنع من الإبدال[١٥١] فحَمِيَت، أثّرت في بدنه. ولا تمتنع حاجتها إلى ما ذكرناه، ولهذا عند تغيُّر صفته تزول الحياة.

فإن قال: «فإنكم قد راعيتم للهواء صفةً من برد ورقّة، وذلك مما لا يرجع إلى محلّ الحياة. فكيف تقع الحاجة إليه، مع أنه ليس بحالّ في محلّ الحياة؟ فإنما يصح في العرض أن يحتاج إلى أمر يوجد في محلّه، فأما ما ليس له اختصاص بمحلّه، فالحاجة إليه بعيدة»، قيل له: هذا غير ممتنع، كما لم تمتنع حاجتها إلى سيلان الدم، وإن كان ذلك صفةً للدم وراجعاً إليه، لا إليها ولا إلى محلّها، ولهذا لو جمد الدم لمات. فإذا جاز هذا، فكذلك ما قلناه. والحياة في كثير من أحكامها يخالف حالُها حال سائر الأعراض، فلا يمتنع أن يكون هذا من تلك الجملة.

[١٤٥] أي الحيّ.
[١٤٦] أي البِنية.
[١٤٧] ص: الذي لو زالت الحياة عنه رأساً لزال.
[١٤٨] أي أبو علي.
[١٤٩] م: حيّاً في الماء.
[١٥٠] م: فإنه.
[١٥١] أي إبدال تلك الأجزاء الباردة الرقيقة.

فصل [في أنها لا تحتاج إلى الغذاء]

وليس تحتاج الحياة إلى غير ما قدّمناه من المحلّ والبِنية والرطوبة والروح وتخلخُل الأجزاء، فأما ما عدا ذلك فالحاجة إليه مفقودة. وقد أوجب أبو القاسم الحاجة إلى الغذاء[١٥٢]، وذلك لا يصح. فإن العليل قد تمضي عليه أيّام وهو لا يتغذّى بشيء، وحياته باقية، ولو افتقرت إلى الغذاء، لم يصح بقاؤها مع فقده. وعلى مثل هذا يتّفق في الصحيح اليوم واليومَين مثل ذلك. ويقال في كبير من الحرشات[١٥٣] إنه لا غذاء له، وهو مع ذلك يعيش. وبعد فالملائكة عليهم السلام يلبثون أحياءً ولا غذاء لهم، وقد يجوز مثل هذا في الجنّ. وإنما تبطل الحياة عند فقد الغذاء فينا لعادة جرت، فلهذا اختلف الحال فيهم، فبعضهم [م ١٢٧ ب] يسرع إليه الموت دون بعض عند فقدهم الغذاء.

فصل [في أنها لا تحتاج إلى الحرارة]

ولا تحتاج في وجودها إلى الحرارة. وقد أوجب أهل الطبّ حاجتها إلى ضرب من الحرارة، وعندنا أنه لا وجه يقتضي ذلك. ومن الجائز أن يكون الطريق فيها العادة، فإذا فقدت الحرارات عن كل البدن، زالت الحياة بالعادة. وكذلك فلو حصل[١٥٤] في الثلج أيّاماً فمات، فهو بالعادة. وعلى هذا[١٥٥] يلبث الحيّ منا واجداً للبرد في أعضائه أوقاتاً كثيرةً ولا يموت، كما لا يموت عند وجدان الحرّ، وغلبة البرد هي كغلبة الحرّ، فإنه ربّما قُتِلَ عند شدّته وقوّته. وقد يجوز أن يكون موته بالبرد هو لتأثير اعتماد الأجزاء الباردة في بِنَى حياته بالتفريق، لا لحاجته إلى الحرارة. والذي يوضح ما قدّمناه أن في الحيوانات ما لا نجد له حرارةً عند مسّه، كالسمك المأخوذ من الماء وما يشاكله، بل الكثير من الحيوانات يتولد في المُجمَّدة، وليس فيها حرارة. فيبطل ما قالوه.

[١٥٢] راجع المسائل ٢٣٣-٢٣٤.
[١٥٣] كذا، ولعل القراءة «الحُرُشات»، فهي كأنها جمع الجمع للحُرُش جمع الحريش؟
[١٥٤] أي الحيّ.
[١٥٥] م: ذلك.

فصل[١٥٦] [في أنها لا تحتاج عند زيادتها إلى بنى زائدة]

وكذلك فلا تحتاج عند زيادتها إلى زيادات[١٥٧] بِنى، ويخالف حالها في هذه القضية حال القدرة[١٥٨]. فلهذا يجوز وجود الكثير من أجزاء الحياة في الحيّ وحالته في البِنية على ما كانت، ولا يجوز مثله في القدرة[١٥٩]. فقد قامت في القُدَر دلالة، وهي مفقودة في الحياة.

فصل [في أنها لا تحتاج إلى الشهوة والنفار وذلك بأن تُضمَّن بهما أو بأحدهما]

ولا تحتاج الحياة في وجودها إلى شيء من المعاني الراجعة إلى الجملة، من قدرة أو إرادة أو اعتقاد أو غيرها، لأنه قد صح في هذه الأمور حاجتها إلى الحياة، فكيف يجوز فيها أن تحتاج إليها؟ وذلك يقتضي أن لا يحصل واحد منهما أصلاً.

وقد يقع اشتباه في الشهوة والنفار هل الحياة مُضمَّنة بهما أو بأحدهما أم لا؟ وفيه خلاف. فالذي يقوله أبو هاشم تضمُّنها[١٦٠] بهما ووجوب أن لا تخلو منهما كما لا يخلو الجوهر من الكون. فأما أبو علي[١٦١]، فيُثبته[١٦٢] على أصله في المحلّ أنه لا يخلو مما يتعاقب عليه. وقد ذهب قاضي القضاة إلى جواز خلوّها منهما ومن كل واحد منهما. وهذا ظاهر قول أبي إسحاق إذا تكلّم في نفي الألم[١٦٣]، فيجعل هو طريقه العادة ويقول: «إنما استمرّت الحال في الحيّ منا على ما قاله أبو هاشم لضرب من الصلاح، لا لاستحالة خلافه».

وقد [ص ٨٢ أ] علّل أبو هاشم في ذلك بعلّة أوجبت عليه أن لا تخلو من النفار فقط دون أن تشاركه الشهوة في هذه القضية. فقال: «قد[١٦٤] عرفنا استحالة أن يُقطَّع الحيّ بحياة إرباً إرباً ولا يألم بذلك، كما استحال في الرطب أن لا يهوي لتضمُّن[١٦٥] الرطوبة بالثقل». وعند هذا يلزمه ما ألزم غيره، لأن الحياة إذا تضمّنت بالنفار جاز تضمُّنها[١٦٦] بالشهوة، فيلزم جواز أن يُقطَّع الحيّ إرباً إرباً وهو مشتهٍ له، وليس هذا في البُعد دون ما ذكره. وإنما تمّ هذا الكلام لأن ما يُضمَّن بغيره قام ضدّه مقامه، كالكونَين الضدَّين في

[١٥٦] م: -.

[١٥٧] م: زيادة.

[١٥٨] م: القُدَر.

[١٥٩] انظر ص ٤٤٦-٤٤٨.

[١٦٠] كذا، ولعل الصواب: تضمينها.

[١٦١] م: + رحمهما الله (كذا).

[١٦٢] أي هذا التضمُّن.

[١٦٣] انظر ص ١٦٣.

[١٦٤] م بدلاً من «فقال قد»: فقد.

[١٦٥] لعله: لتضمين.

[١٦٦] لعل الصحيح هنا أيضاً: إذا ضمّنت بالنفار جاز تضمينها.

الجوهر المُضمَّن وجوده بوجودهما. فيجب، إذا صحت هذه الجملة، أن يكون سبيل ذلك العادة التي تتعلق بها مصالح[١٦٧] وألطاف.

والذي يوضح ما اخترناه أن من حكم الحيّ أن يكون مُدرِكاً فقط، وبهذا تثبت التفرقة بين الحيّ والميّت. وليس من حكمه أن يشتهي ما يُدركه أو ينفر طبعه عنه، فلهذا صح أن يُدرِك مُدرَكات كثيرةً لا يشتهيها ولا تنفر نفسه عنها. وإذا كان كذلك، فقد أوجب أبو هاشم مقارنة الشهوة أو النفار للحياة من دون وجه صحيح يقتضي ذلك.

ويُبيّن ذلك أنه لا يمكن بيان صفة للحياة لا تحصل عليها إلا وهناك صفة أخرى، ولا تحصل على هذه الثانية إلا بمعنى، على مثل ما يقال في الجوهر والكون[١٦٨]. فبطل تضمُّنها[١٦٩] بهما. والرطوبة لما صار وجودها مُضمَّناً باعتماد سفلاً، ثبت لمحلّها حكم [م ١٢٨ أ] وهو وجوب هُويّه، وتحقيق هذا أن الرطوبة غير مُضمَّنة به لِما يرجع إلى ذاته، وإنما الحكم لمحلّها. فإذا ادّعى أبو هاشم للحيّ بالحياة حكماً، وهو وجوب تألُّمه، فقد أفسدناه وألزمناه جواز التذاذه به.

وبعد فإن ما يبقى لا يصح أن يكون مُضمَّناً بما لا يبقى، وإلا اقتضى أن يكون[١٧٠] القديم جل وعز مُلجأً إلى فعل شيء من الأشياء[١٧١]. فإذا[١٧٢] كانت الشهوة مستحيل عليها البقاء وكذلك النفار، وقد ثبت بقاء الحياة، فيجب أن تبقى وإن لم يكن هناك شهوة ولا نفار، لأن القديم تعالى مختار في فعلهما. ولو لزم أن يكون فاعلاً لأحدهما لا محالة، لأخرجه ذلك عن حكم[١٧٣] المختار وألحقه بالمُلجأ إلى ما يفعله. وبهذا المعنى يفارق الجوهر والكون، لأن البقاء صحيح على الكون، فإذا وُجد الجوهر ووُجد فيه الكون، صح بقاؤه أبداً ولا يقتضي في القديم جل وعز إلجاءً.

وبعد فكان يجب أن لا يقتصر[١٧٤] بوجود الشهوة في بعض دون بعض، لأن ما يكون مُضمَّناً بغيره رجع التضمين إلى الآحاد. فكان يلزم وجود الشهوة أو النفار في كل محلّ فيه حياة، وقد عُرف خلافه.

وبعد فإذا كانت الشهوات لا تتضادّ ويصح اجتماعها، فيجب في الحياة، لو كانت مُضمَّنةً بها، أن لا تختصّ ببعضها دون بعض، فيلزم أن يكون الحيّ مشتهياً لسائر الأشياء، وأن لا تختلف أحوال الأحياء في شهواتهم. وبهذا ينفصل حاله[١٧٥] عن حال الجوهر والكون، لأن الأكوان متضادّة[١٧٦]. وإنما تتضمن[١٧٧] الرطوبة بالاعتماد

[١٦٧] ص: المصالح.
[١٦٨] وهو أن الجوهر «لا يوجد إلا وهو متحيّز، ولا بدّ في المتحيّز من أن يكون في جهة، ولا يكون في جهة إلا بكون»، انظر ص ٣١ و ٥٢.
[١٦٩] لعله: تضمينها.
[١٧٠] م: يصير.
[١٧١] انظر ص ٣٢٣.
[١٧٢] م: فلو.
[١٧٣] ص: فعل.
[١٧٤] أي أبو هاشم.
[١٧٥] الصحيح على الأرجح: حالها، أي الحياة.
[١٧٦] م: تتضادّ.
[١٧٧] لعل الصحيح: تُضمَّن.

سفلاً دون الاعتمادات في سائر الجهات لأن من حقّ الرطب وجوب هُويّه، فحصل اختصاصه ببعض الاعتمادات دون غيره، فلم يجز عليه التصاعُد.

وبعد فإمّا أن يكون كونه حيّاً يقتضي ذلك، فيجب مثله في القديم؛ أو الحياة توجب ذلك، فيجب فيما هي مُضمَّنة به أن يوجد في محلّها دون محلّ سواه.

وكل ذلك فاسد، فصح بهذه الجملة أن الحياة لا تفتقر إلا إلى الأمور التي عددناها من قبل.

فصل [في أن في جملة الحيّ منا ما لا حياة فيه]

اعلم أن في جملة الحيّ منا ما لا حياة فيه، لأنه قد عُرِف امتناع إدراكه بكل ما فيه من عظم وشعر وقرن وظفر، وعلى هذا لا يجد الألم بقطع الشعر والظفر[١٧٨] وغيرهما. وما دللنا به على أنها محتاجة في وجودها إلى بِنية مخصوصة ورطوبة يدلّ على أنها لا توجد في هذه الأجسام.

فأما العظم، فقد اختلف فيه قول أبي هاشم. فقال مرّةً إن الحياة يصح وجودها فيه، واستشهد لذلك بالألم في الضِرس[١٧٩] الذي يجده الإنسان، وهذا لا يتمّ لولا أن فيه حياةً. وله قول يخالف ذلك، وهو الذي قاله أبو علي، وهو الصحيح للدلالة التي قدّمناها. وغير ممتنع أن يكون وجود الألم في أجزاء تتّصل بالأسنان، وفيها لينٌ يصح معه وجود الحياة، ولمكان الاتّصال يظنّ في الألم حصوله في نفس السنّ. وربّما يستشهد بالوجع الذي يجده المنقرس[١٨٠] في عظامه، والكلام فيه على نحو ما ذكرنا في الضِرس.

فصح أن كل ما لا حياة فيه لا يجوز أن يُعَدّ من جملة الحيّ، لأن فائدة إضافته إلى الجملة هو[١٨١] صحة الإدراك به. وقد قال أبو علي إن جميع ما يتّصل بالبدن من الشعر والظفر معدود في جملة الحيّ، وخالفه أبو هاشم في ذلك. وهذا عائد في الحقيقة إلى عبارة، وإلا ففي المعنى لا يختلفان.

فصل [في أن الحياة يجب وجودها في كل جزء من أجزاء الحيّ، لا في جزء منه فقط]

اعلم أنه، إذا وجب في أبعاض الحيّ أن يُدرِك بها، وجب وجود الحياة في كل بعض منها. وعلى هذا يصح الاستدلال على الحياة باعتبار حال المحالّ، فلو لم يثبت ما ذكرناه، لم تثبت طريقة الفصل بين المحلّين، وكان لا يمكن الاستدلال به[١٨٢] على إثبات الحياة. وصارت [م ١٢٨ ب] الحياة، كما تُصيِّر

[١٧٨] م: الظفر والشعر.
[١٧٩] ص: لذلك بالضِرس.
[١٨٠] انظر ص ١٧٣.
[١٨١] كذا.
[١٨٢] ص: بها.

الأجزاء[١٨٣] الكثيرة في حكم الشيء الواحد، تؤثّر في دخول محلّها في أن يكون من جملة الحيّ. ولا يكون كذلك إلا والإدراك به صحيح، وهذا يوجب وجود الحياة فيه. ولهذه الطريقة عُدَّ ما لا يصح الإدراك به غير داخل في جملة الحيّ، كاليد الشلّاء والظفر والشعر[١٨٤] وغيرهما.

فإذا صحت هذه الجملة قلنا: لا يجوز وجود الجزء من [ص ٨٢ ب] الحياة دون غيره، بل لا بدّ من وجود أجزاء مثلها[١٨٥] كما لا بدّ من وجود أجزاء من الجواهر، ووجود الحياة في كل جزء منها. وفارق حالُها حال العلم الذي إذا وُجد، وهو جزء واحد في القلب، أوجب كون الجملة عالمةً، ولا يجب بل لا يصح شياعه في جميع الأجزاء، لأن للحيّ بكونه حياً من الحكم في أبعاضه ما ليس له بكونه عالماً، ووجوده[١٨٦] في جزء دون غيره يقتضي صحة الإدراك بذلك البعض دون ما عداه. وقد فارقت الحياة بهذه القضية سائر أنواع الأعراض، لأنه لا شيء منها تثبت حاجته إلى ما هو جنسه. فإن حاجة بعض العلوم إلى بعض[١٨٧] هي تابعة للنوع، لا للجنس.

فإن قال: «فإذا احتاج بعض الحياة إلى بعض من[١٨٨] وجه واحد، أدّى إلى أن يصير الشيء محتاجاً إلى نفسه، وإلا فبيِّنوا الوجه في تعلّق بعضها ببعض!»، قيل له: قد يُجعَل وجه الحاجة مختلفاً، فيقال إن هذه الحياة تحتاج إلى تلك في الوجود، وتلك تحتاج إليها في إيجاب الصفة لمحلّها بأن يدخل بها في أن يكون من جملة الحيّ. وإذا اختلف وجه الحاجة، كان الكلام صحيحاً. إلا أن في هذا الوجه يبقى للسائل أن يقول: «فليست هذه بأن تحتاج في وجودها إلى تلك أولى من تلك أن تحتاج إليها، ولا هذه بأن يدخل بها المحلّ في جملة الحيّ أحقّ من خلافه».

فالأقرب أن نقول: إن بينهما تعلُّقاً من وجه معقول، فلهذا امتنع انفراد أحدهما[١٨٩] عن الأخرى. وهو أن من حقّ الحيّ أن يكون أجزاءً كثيرةً، ولا بدّ من وجود الحياة في كل جزء منه لأنها، لو وُجدت في بعضه دون بعض، لكان ما لم توجد فيه غير معدود في جملة الحيّ، حتى لو جُوِّز كون الجزء الواحد منا[١٩٠] حيّاً، لم يكن ليلزم هذا التعلّق بين بعض أجزاء الحياة وبين بعض، فصار ما قلناه هو المُحيل. وهو إذا حقّقناه يقتضي رجوع الحاجة إلى الحيّ، فنقول: احتاج في كونه حيّاً إلى هذه الأجزاء أجمع، لا أن ترجع الحاجة إلى الحياة بعضها مع بعض. وربّما قيل: لا شيء من ذلك إلا ويصح وجوده مع عدم صاحبه، لقيام بعض ذلك مقام غيره من أمثاله، فلا يؤدّي إلى حاجة الشيء إلى نفسه.

[١٨٣] ص: الأشياء.
[١٨٤] م: والشعر والظفر.
[١٨٥] لعل الصحيح: مثله.
[١٨٦] أي كونه حيّاً؟
[١٨٧] انظر ص ٦٤٥.
[١٨٨] ص: في.
[١٨٩] كذا!
[١٩٠] م: – منا.

فصل [في نفس المسألة]

واعلم أن هذه القضية إنما تجب في جُمَل الحياة التي لا يصح أن يبقى الحيّ حيّاً من دونها، فتثبت الحاجة التي ذكرها[١٩١]. وكذلك يجب في حياة العضو الواحد، كاليد وغيرها، أن بعضها لا يصح وجوده إلا مع بعض ليتكامل له حكم العضو. فأما الحياة الزائدة التي قد يبقى الحيّ حيّاً من دونها، كحياة الأطراف، فلا وجه يقتضي حاجة حياة الجملة إليها، فينبغي أن يُميَّز الحال ويُفصَّل على ما ذكرناه، كيلا يشتبه البعض بالبعض.

فصل [في أن الحياة كلها متماثلة لا اختلاف فيها ولا تضادّ]

الحياة جنس واحد، فلا اختلاف فيها ولا تضادّ. والدليل عليه وجوه.

أحدها أن الصفة الصادرة عنها لا تختلف على ما تقدّم، فالمعنى الذي يقتضيها أولى أن لا يختلف، لأنه لو اختلف، لاختلفت الصفة المُوجَبة عنه، وفي علمنا بنفي الاختلاف عن هذه الصفة دليل على تماثُل ما يوجبها.

وثانيها أنّا لو قدّرنا وجود أجزاء[١٩٢] كثيرة في محلّ واحد وقُدِّر الموت معنىً يُضادّها، لكان عند طروئه ينتفي الكل، والشيء الواحد لا ينفي إلا ما يتماثل أو يتضادّ.

وثالثها أنها لو اختلفت، لافترقت في وجه يكشف الافتراقُ فيه عن الاختلاف، [م ١٢٩ أ] ولا شيء يمكن الإشارة إليه فيُجعَل أمارةً للاختلاف. فإنه إن جُعِل تغايُر المحلَّين، فلا تأثير له، على ما نعلمه من افتراق المحلَّين بالمثلَين واجتماع المختلفَين في محلّ واحد. فإن قيل: «نُدرِك ببعضها الصوت، وببعضها الطعم، وببعضها اللون»، ثم يُجرى الكلام في المُدرَكات على هذا النهج أجمع، لم يصح أيضاً لأنه ما من محلّ فيه حياة إلا ولو بُنِي على حدّ ما تُبنى[١٩٣] واحدةٌ من هذه الحواسّ، لصح أن نُدرِك به ما نُدرِك بها. وإنما افترقت هذه الحواسّ في الأحكام التي ذكرها[١٩٤] لا لشيء يعود إلى اختلاف الحياة بل لفقد البِنى. وعلى مثل هذا يصح في بعض محالّ الحياة أن يوجد فيها العلم وغيره من أفعال القلوب، لأجل بِنية مخصوصة قد فقدت في سائر محالّ الحياة.

ورابعها أن الحياة لا بدّ في ذاتها من أن تختصّ بصفة، والمُنبئ عنها هو صحة الإدراك بها، فصار ذلك من حكم تلك الصفة. وقد ثبت اشتراك الكل في الحكم المُنبئ عن صفة الذات، فيجب ثبوت الاشتراك

[١٩١] كذا، والصحيح على الأرجح: ذكرناها.
[١٩٢] أي أجزاء الحياة.
[١٩٣] م: بُني.
[١٩٤] أي السائل.

فيها أيضاً. وإذا اشترك الجميع في ذلك، وجب صحة ما قلناه من التماثُل. ولا يمكن أن يقال: «فلو كانت صحة الإدراك بها راجعةً إلى ذاتها، لَماَ جاز وقوفها على شرط منفصل»، لأنه غير ممتنع في الأحكام الراجعة إلى ذوات الأشياء أن تقف على شروط منفصلة، كما تقوله في مُنافاة السواد البياض[١٩٥] لأنها حكم راجع إلى ما هو[١٩٦] عليه، وهو[١٩٧] موقوف على شروط تنفصل[١٩٨]. وكذلك ما قلناه في الحياة.

فإن قال: «هلا اختلفت الحياة لتغايُر متعلَّقاتها[١٩٩]، فيجري ذلك مجرى ما تقولونه في اختلاف القُدَر لما تغايرت متعلَّقاتها؟ وبعد فإذا كان الذي يُدرَك بهذه الحياة لا يصح إدراكه بغيرها، فقد جرت مجرى القُدَر. يُبيّن هذا أن الألم الموجود في جسم زيد مُحال من عمرو أن يُدركه بما فيه من الحياة، كما أن مقدور أحدهما مُحال أن يقدر الآخر عليه»، قيل له: أما هذا الألم، فلو وُجد على الحدّ الذي يصح من عمرو أن يُدركه، لأدركه بهذه الحياة. لكن وجوده مُحال على هذا الحدّ، على ما بيّنّاه في باب الآلام[٢٠٠]، فصار الامتناع راجعاً إلى وجود الألم، لا إلى إدراكه بالحياة.

وأما القول بتعلُّق الحياة، فبعيد لأنها ليست من المعاني المتعلِّقة. [ص ٨٣ أ] يُبيّن ذلك أنه، إذا لم تتأتّ الإشارة إلى أمر تُجعَل متعلِّقةً به، فكيف يقال بأنها من المتعلِّقات بأغيارها؟ ولا يمكن أن يُجعَل الإدراك متعلَّق الحياة، لأنه ليس بمعنى[٢٠١]. ولا أن تُجعَل متعلَّقها ذاتُ المُدرَك، لأنه كان لا يصح وجودها إلا والمُدرَك موجود، وقد عرفنا وجود الحياة ولا يُدرِك بها الحيّ لفقد المُدرَك. ولو كان هو[٢٠٢] متعلَّقها، لم يصح وقوف تعلُّقها على وجوده لأنه، لو وُجد الشيء غير متعلِّق، لم يصح من بعد أن يتعلق لأن تجدُّد التعلُّق في الذوات المتعلِّقة مُحال، لما كان لا يقف على شروط منفصلة.

فبهذه[٢٠٣] الجملة يبطل ما سأل عنه ويصح تماثُل الحياة.

فصل [في صحة إيجاد الله حياتَين وأزيد في محلّ واحد]

إذا ثبت تماثُل الحياة، فوجود الأجزاء الكثيرة منها في المحلّ الواحد صحيح من حيث القدرة بلا خلاف. وإنما قال شيوخنا المتقدمون: «لا يحسن فعل حياتَين وأزيد في محلّ واحد»، وجعلوا فعل الزائد عبثاً لما اعتقدوا أنه لا تأثير له. وفرقوا بينها وبين القُدَر، فإن في زيادتها مزيد أفعال. وقالوا: «فلو وُجد جزآن من الحياة، قَبُحَت إحداهما لا بعينها». وقالوا مثله في الفناءَين[٢٠٤]. وهذا قول قال به قاضي القضاة

[١٩٥] م: للبياض.
[١٩٦] أي السواد.
[١٩٧] أي مُنافاة السواد البياض.
[١٩٨] انظر ص ١٠٩ و ٣١٢.
[١٩٩] م: متعلَّقها.
[٢٠٠] راجع ص ١٧٦.
[٢٠١] انظر ص ٧٠٠-٧٠٧.
[٢٠٢] أي المُدرَك.
[٢٠٣] م: فهذه.
[٢٠٤] انظر ص ١١٧.

أوّلاً. ثم قال من بعد إنهما جميعاً تقبحان، لأن إحداهما تقبح والأخرى لا تتميّز عن القبيح، وما لا يتميّز عن القبيح جارٍ مجراه في القُبح، كما يقال في الفناءَين. ثم رجع عن ذلك آخراً، وحكم بحُسنهما جميعاً، [م ١٢٩ ب] وجعل لمزيد الحياة فائدةً، وهو[٢٠٥] ما يرجع إلى قوّة الإدراك.

وبيان هذا أنه قد عُلِم، فيمن أدرك الشيء وله عينان، أن حالته مُفارِقة لحال من يُدرك[٢٠٦] وله عين واحدة، لأنه يجد في إحدى حالتَيه قوّةً لا يجدها في الحالة الأخرى، وهذه القوّة لا يصح أن يُرجَع بها إلا إلى زيادة أجزاء الحياة. ثم لا فرق بين افتراق المحلّ بها وبين وجودها في محلّ واحد. فإذا كان وجود الحياتَين في محلَّين يقتضي قوّة الإدراك، فكذلك إذا وُجدتا والمحلّ واحد. وعلى هذا يثبت[٢٠٧] في السوادَين، وهما في محلّ واحد، أنه يقتضي من قوّة الإدراك ما يقتضيه لو كانا في محلَّين. بل إذا كانتا[٢٠٨] والمحلّ واحد، فيجب أن يكون أدخل في قوّة الإدراك. وكذلك ما يحصل من قوّة اللذّة عند كثرة الشهوات، وإن كانت في محالّ.

والمنازعة في وجود هذه القوّة متعذرة، كما تتعذر المنازعة في وجود هذه الصفة أصلاً. وصرفُها لا يمكن إلى زيادة شعاع العينَين لأنه، إذا كان يجب بزيادة الشعاع قوّةُ الإدراك – مع أنه من تمام الحاسّة، لا أن[٢٠٩] الإدراك موقوف عليه – فبأن تجب قوّتُه بزيادة ما هو الأصل في الإدراك أولى.

وليس لأحد أن يُجري زيادتها مجرى زيادة أجزاء الإرادات في كون الكلام خبراً، فكما لا تأثير لها[٢١٠] فكذلك في الحياة، لأن الخبر مما لا يصح وقوع التزايُد فيه، وقد ثبت[٢١١] أن الإدراك تظهر فيه القوّة والتزايُد، فصح[٢١٢] ثبوت التزايُد في الحياة. وهكذا يُجرى الجواب إذا سألوا عن سكون النفس أنه لا يتزايد عند تزايُد العلوم، لأن هذا الحكم لا يدخله التزايُد، والإدراك بخلافه. وكذلك في امتناع تزايُد القُبح عند تزايُد وجوهه، لأن القُبح يمتنع فيه التزايُد أصلاً دون الإدراك.

فصل[٢١٣] [آخر في صحة وجود الكثير من أجزاء الحياة في محلّ واحد]

واعلم أنه لا تقع شُبهة في أن زيادة أجزاء الحياة تقتضي زيادةً في صفة الحيّ، لأن العِلَل الكثيرة لا تجتمع على إيجاب صفة واحدة. وإنما يقع الكلام في ثبوت التزايُد في حكم هذه الصفة، وقد بيّنّا أنّا نجد من أنفسنا قوّة الإدراك، وأنها لا تُصرَف إلا إلى كثرة أجزاء الحياة. فيجب أن يصح القول بوجود الكثير منها وإن كان المحلّ واحداً.

[٢٠٥] كذا.
[٢٠٦] م: يُدركه.
[٢٠٧] م: ثبت.
[٢٠٨] أي الحياتان. ولعل الصحيح: كانا، أي السوادان.
[٢٠٩] م: لأن.
[٢١٠] انظر ص ٥٣٦.
[٢١١] م: بيّنّا.
[٢١٢] م: فيصح.
[٢١٣] م: –.

فصل [في أنه قد يمتنع وجود حياتَين في محلّ واحد]

قال رحمه الله:

وقد يمتنع، مع تماثُل الحياتَين، وجودهما في محلّ واحد. فإن الله تعالى لو وصل زيداً بعمرو، لكان موضع الاتّصال منهما لا يصح وجود حياتهما[٢١٤] فيه، وإنما يصح وجود حياة أحدهما لأنه، إذا وُجدت حياتاهما، لكان إذا وُجدت هناك قدرة، لا تكون بأن تصير قدرةً لأحدهما أولى من الآخر، لأنها تكون موجودةً في محلّ فيه حياة كل واحد منهما، فيجب كونها قدرةً لهما. ولو كان كذلك، لأدّى إلى جواز مقدور واحد بين قادرَين. وعلى مثل هذه الطريقة يُجرى الكلام في غير القدرة من المعاني التي تُكسِب الجملة صفةً. وإن شئتَ، أنهَيتَ الدلالة إلى[٢١٥] أن هذه الحياة[٢١٦] تُصحِّح إرادة الشيء والأخرى تُصحِّح كراهته، وكذلك في العلم والجهل. وهذا يقتضي تصحيحها لأمرَين ضدَّين، وقد عُرِف فساده.

فأما الحيّان، لو وُصِل أحدهما بالآخر، لم يصح تألُّم أحدهما بما يوجد في صاحبه لأن هذا يجري مجرى شدّهما بحبل، وبذلك لا يصيران حيّاً واحداً[٢١٧]. وكذلك الحال في اللذّة. وكانت العلّة أن محلّ حياة أحدهما غير محلّ حياة الآخر، ولا يصح في الحيّ أن يُدرِك إلا بمحلّ[٢١٨] حياته فيه إذا كان الكلام في الألم واللذّة[٢١٩].

فصل [في أن حياة أحد الحيَّين لا يصح أن تكون حياةً للآخر]

قال رحمه الله: [م ١٣٠ أ]

ومما يتّصل بهذه الجملة أن حياة أحد الحيَّين لا يصح إلا أن تكون حياةً له دون أن تكون حياةً لغيره، كما لا يصح فيما حلّ هذا المحلّ أن يحلّ سواه[٢٢٠]. وأحد الحيَّين إذا كان غير الآخر، فقد صار أحد المحلَّين غير الآخر، فلو جاز وجود حياة هذا الحيّ في غيره، لكان فيه تجويز أن ما وُجد في محلّ يصح وجوده في محلّ آخر، وهذا مما قد بطل.

وبعد فلو جاز في هذه الحياة أن تكون حياةً لهما، لكان الذي يمنع من ثبوت الحكم بينهما هو البينونة التي بين الحيَّين، فيجب - إذا زالت فوُصِل أحدهما بصاحبه، ووُجدت هذه الحياة - [ص ٨٣ ب] أن

[٢١٤] كذا، والصحيح على الأرجح: حياتَيهما.

[٢١٥] ص: على.

[٢١٦] ص: - الحياة.

[٢١٧] انظر ص ١٧٦.

[٢١٨] ص: - بـ.

[٢١٩] انظر ص ١٧١.

[٢٢٠] انظر ص ١٣٨-١٣٩.

تكون حياةً لهما، وهذا يؤدّي إلى ما تقدّم من وجود قدرة تكون قدرةً لهما، فيقتضي مقدوراً واحداً بين قادرَين. وليس لأحد أن يقول: «إن موضع الوصل لا يصح وجود حياة فيه لهما[٢٢١]، لأن الشرط أن يكون المحلّ مستبدّاً بأحد الحيَّين، فإذا فقد هذا الشرط، بطل ما قلتم»، وذلك لأنه لا دلالة تقتضي ثبوت هذا الشرط فيجب، إن جاز ما قالوه من كون الحياة الواحدة حياةً لهما، أن يلزم ما ذكرنا.

وبعد فلو جاز كونها حياةً لهما، لم يصح اختصاصها بأحدهما دون الآخر إلا لمعنى، لأن ما عداه من الأقسام لا يمكن ذكره، لما قد عرفنا أن الذي تحتاج الحياة إليه موجود في كل واحد من الحيَّين. فإذا[٢٢٢] وجب أن تختصّ بأحد الحيَّين لمعنى، وليس[٢٢٣] هاهنا ما يمكن الإشارة إليه فيقال إنه يؤثّر في اختصاص الحياة بأحدهما، وعلى أن القول في ذلك المعنى كالقول في الحياة، فوجب صحة ما قدّمناه.

وهو الذي اختاره أبو هاشم رحمه الله، وإن كان كلامه قد اختلف في إرادة أحد الحيَّين هل يصح كونها إرادةً للحيّ الآخر. فأما أبو علي رحمه الله، فقد أجاز ذلك في الحياة، حتى قال في اليد المقطوعة إنها إذا بُنِيت بِنية سمكة، يصح أن يبقى ما فيها من الحياة فتحيا بها السمكة بعد أن كانت حياةً لغيرها. وقد قال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله في إبطال هذا المذهب: «لوجب، إذا خلق الله تعالى زيداً على صورة عمرو بحيث لا يغادره[٢٢٤] بشيء، وخلق فيه الحياة التي هي حياة عمرو، لا يكون بأن يكون زيداً أولى من أن يكون عمراً، فيرتفع التغايُر بين الأحياء، وذلك مُحال[٢٢٥]. ويوشك أن يكون إنما قال[٢٢٦] ذلك بناءً على قوله في الإعادة، وإن التمييز بين الأحياء يقع بالحياة، ولهذا أوجب إعادتها[٢٢٧]».

فصل[٢٢٨] [في صحة أن يصير بعض الحيوانات غذاءً لغيره وزيادةً في أبعاضه]

قال رحمه الله:[٢٢٩]

قد يجوز في بعض الحيوانات أن يصير غذاءً لحيّ آخر وزيادةً في أبعاضه، ويحيا بما كان فيه من الحياة. لكنها لا تؤثّر في ثبوت الحياة التي لا بدّ منها في كونه حيّاً، كما لا تؤثّر هذه الأجزاء في الجملة التي لا بدّ منها في كونه حيّاً. والكلام الذي تقدّم هو فيما يُعَدّ أصلاً في هذا الباب، على ما جوّزه أبو علي رحمه الله في حياة اليد المقطوعة أن تحيا بها السمكة لو[٢٣٠] بُنِيت على صورتها. وحُكي عن أبي محمد البزّاز أنه منع من صحة أن يصير الحيوان غذاءً لغيره وزيادةً في أجزائه. ولا أعرف له في ذلك وجهاً.

[٢٢١] م: فيه تكون حياتهما.
[٢٢٢] م: وإذا.
[٢٢٣] م: فليس.
[٢٢٤] كذا، والصحيح على الأرجح: يغايره.
[٢٢٥] م: باطل.
[٢٢٦] أي أبو هاشم.
[٢٢٧] انظر ص ١٢٣.
[٢٢٨] م: -.
[٢٢٩] م: واعلم أنه.
[٢٣٠] ص: ولو.

فصل [في أنه لا بدّ في الحيّ منا من أجزاء وبِنية لا يجوز فيها التبدُّل والتغيُّر]

قال رحمه الله:

اعلم أنه لا بدّ في الحيّ منا من أجزاء مخصوصة لِيتمّ كونه حيّاً، ولا يصح وقوع التبدُّل والتغايُر فيها على الأوقات، خلافاً لِما جرى في كلام الشيخ أبي عبد الله رحمه الله، لأن تجويز ذلك يقدح في سلامة العلم بأن هذا الحيّ هو الأوّل الذي أحسن أو أساء أو أذنب أو اعتذر، فلا يثبت حُسن الذمّ والمدح وغيرهما من الأحكام. وهذا حكم ثابت في حال البقاء وحال الإعادة جميعاً. وما يُحكى عنه في[٢٣١] أنه لا تجب إعادة هذه الأجزاء بعينها، وإنما الواجب إعادة ما لا يكون عند وجوده إلا زيداً أو إعادة حياته[٢٣٢]. [م ١٣٠ ب] وربّما يُثبته[٢٣٣] على هذا الأصل، وإن كان يمكنه أن يقول: «إنّي بالسمع أمنع من إعادة غير ذلك». وقد يقول: «إنما أُجوِّز التبدُّل على ضرب من التدريج، وعندي أن حال الفناء مع الإعادة يجري مجرى حالَين متّصلَين، ولا[٢٣٤] يجوز أن يكون المُعاد غير مَن أُفني».

وكما لا بدّ من أجزاء مخصوصة على ما ذكرناه، فكذلك لا بدّ له من بِنية مخصوصة لا يبقى حيّاً مع غيرها، وإن جاز التغيُّر فيما لا يقدح زوالُه في كون الجملة حيّةً. فعلى هذا يصح وقوع المسخ في الحيوانات، لأن التغيُّر لا يرِد على ما يكون تغييره[٢٣٥] مُبطِلاً لحياته. وعلى مثل هذا يصح في المَلَك أن يُشاهَد بصورة الناس، لأن ما قد حصل من التغيير لا يُخرجه من أن يكون هو الحيّ الذي كان. وإلا فلو تغيّر، لم يصح هذا الوجه لأنه، متى خرج الحيّ عن هذه البِنية المخصوصة، بطلت حياته. ولهذا لا يجوز ما حُكي عن بعضهم أن حياة الذرّة يصح وجودها في بِنية الفيل، حتى تصير الذرّة كالفيل وهي الحيّ الأوّل. وغير ممتنع، وإن كانت الحياة جنساً واحداً، أن يختلف شرط وجودها كما اختلفت[٢٣٦] في إرادتنا وإرادته تعالى، وإن كانا[٢٣٧] من جنس واحد على بعض الوجوه، إذا اتّحد المتعلَّق[٢٣٨].

وليس حال ما منعنا منه كحال ما نُجوّزه من كون الحيّ صغيراً ثم يكبر، ومهزولاً ثم يسمن، لأن هذه الزيادات لم[٢٣٩] تقدح في حال تلك البِنية التي لا بدّ منها، وصار وجودها كعدمها في إثبات العلم بالحيّ الأوّل. والذي منعنا منه قادح فيه على ما تقدّم.

[٢٣١] كذا، ولعل الصواب: - في.

[٢٣٢] انظر ص ١٢٢.

[٢٣٣] أي وقوع التبدُّل في أجزاء الحيّ.

[٢٣٤] م: فلا.

[٢٣٥] م: تغيُّره.

[٢٣٦] كذا، والصحيح على الأرجح: اختلف، أي شرط الوجود.

[٢٣٧] م: كانت. والصحيح على الأرجح: كانتا، أي هاتان الإرادتان.

[٢٣٨] انظر ص ٥٣٥.

[٢٣٩] م: لا.

فصل [في أن البدل صحيح في الحياة التي يحيا بها الحيّ]

قال رحمه الله:

وليس حال الحياة التي يصح أن يحيا بها زيد حال ما ذكرناه من الأجزاء والبِنية المخصوصة، بل الذي يصح أن يحيا به زيد غير محصور بعدد، كما لا تنحصر الألوان والأكوان بعدد. وإذا[٢٤٠] كان القادر عليه قادراً لذاته، لم ينته حاله إلى وقت إلا ويصح منه أن يزيد في المحلّ من هذه المعاني. وعلى هذا يصح أن تزداد حياته في حال البقاء حتى لا يقف وجودها على حدّ. وفارق حالَ القدرة التي تفتقر إلى بِنى زائدة.

وإذا ثبت أن الكل يكون حياةً لزيد أو يصح كونه حياةً لزيد، فالبدل في أجزاء حياته صحيح، ثم لا يخرج الحيّ من أن يكون هو الأوّل. وعلى مثل هذه الطريقة جوّزنا حال الإعادة أن يعود إلى الحيّ منا غيرُ الحياة التي كان حيّاً بها[٢٤١] لا هي بعينها، ما دامت حياةً كان يصح كونها حياةً له[٢٤٢].

فصل [في أن الله هو المختصّ بالقدرة على الحياة، وأنها حادثة من جهته ابتداءً من غير سبب]

قال رحمه الله:

اعلم أن وجود الحياة هو بالحدوث من جهة الله تعالى ابتداءً [ص ٨٤ أ] من غير سبب، وهو جل وعز المختصّ[٢٤٣] بالقدرة عليها. ويُستدلّ على ذلك بما يعمّ الأجناس التي يستبدّ تعالى بالقدرة عليها، وهي الطريقة المحكيّة عن الشيخ أبي عبد الله[٢٤٤].

وربّما استُدلّ بوجه آخر، وهو أن القادر بقدرة لا يفعل بها إلا على وجه المباشرة أو التوليد[٢٤٥]. وعلى الوجهَين جميعاً فقد كان يصح[٢٤٦] إيجاد الحياة منا إذا دعا إليها الداعي، ولو لم يكن إلا للمخبرة[٢٤٧] فقط لكفى. وإذا فعلناها في أبعاضنا، وجب أن نجد قوّةً في الإدراك، لأنّا قد بيّنّا أن لزيادتها تأثيراً في قوّة الإدراك[٢٤٨]، وقد عرفنا خلاف ذلك. هذا إن فعلناها ابتداءً أو بسبب في محلّ القدرة. وإن كان بأمر يتعدّى محلّها، وجب صحة أن نفعلها في الغير إذا تكاملت فيه شروط صحة الحياة، دون الميّت الذي يقع النزاع

[٢٤٠] م: فإذا.
[٢٤١] م: التي كانت حياتها.
[٢٤٢] انظر ص ١٢٢-١٢٣.
[٢٤٣] م: وهو المختصّ جل وعز.
[٢٤٤] انظر ص ٤٣-٤٤.
[٢٤٥] م: التولُّد.
[٢٤٦] لو قدرنا على الحياة.
[٢٤٧] م: إلا التجربة.
[٢٤٨] راجع ص ٣٧٧ و ٣٩٥.

في هل حصلت فيه شروط صحة[٢٤٩] الحياة أم لا[٢٥٠]. وهذا أيضاً مما نجد تعذُّره. وهذه الدلالة سديدة إذا بُنِيت على أن لزيادة الحياة تأثيراً في الإدراك. فإن [م ١٣١ أ] لم تُبنَ على ذلك، ضعفت.

فأما أبو هاشم رحمه الله، فقد استدلّ في **الجامع** على أنها غير مقدورة لنا بأنّا «لو قدرنا عليها، لقدرنا على الموت المُضادّ لها، لأن من حقيقة القادر أن يقدر على الشيء[٢٥١] وعلى جنس ضدّه إذا كان له ضدّ. ولو كان كذلك، لصح منا أن نفعل الموت في أنفسنا أو في غيرنا. فإن الدواعي قد تدعو[٢٥٢] إلى ذلك عندما يدهم المرء الخوف العظيم أو تلحقه المضارّ التي يضعف عن احتمالها. فأما في غيره، فالأمر بيّن. فإذا لم يقدر على الموت، لم يقدر على الحياة أيضاً». وهذه الطريقة مبنيّة على ثبوت الموت معنىً وعلى أنه، لو ثبت معنىً، لضادّ الحياة. وفي أصل ثبوته معنىً نظر، وفي ثبوته أيضاً مُضادّاً لها توقُّف أو قطع على خلافه[٢٥٣]. فكيف تُسلَّم هذه الطريقة؟

وقد قيل إن على مذهب أبي هاشم في كون الحياة مُضمِّنةً بالشهوة أو النفار، «يجب، إن قدرنا عليها، أن نقدر على ما هي مُضمِّنة به، على مثل ما نقوله في الجوهر والكون، فإن من يقدر على الجوهر يقدر على الكون[٢٥٤]». إلا أن هذه الطريقة مبنيّة على مذهب قد أبطلناه[٢٥٥]. وبعد فلم يقدر القديم تعالى على الكون لقدرته على الجوهر، وإن كان[٢٥٦] وجوده مُضمَّن[٢٥٧] به[٢٥٨] حتى يُجعَل أصلاً، بل العلّة غير ذلك.

وأحد ما قيل فيه أن «كوننا قادرين لا يثبت من دون الحياة، فكيف يؤثّر فيما لا يثبت هو من دونه، بل يحتاج في حصوله إليه؟». إلا أن لقائل أن يقول: «إنّي لا أجعل الحياة التي لا يثبت أحدنا حيّاً من دونها مقدورةً له، وإنما أقول: إذا ثبت قادراً، وثبت كونه حيّاً بحياة من جهة الله تعالى، جاز أن يقدر من بعد على الحياة». وله أيضاً أن يقول: «إن ذلك باطل بالبِنية التي تحتاج الحياة إليها، فإن أحدنا قادر على ذلك الجنس، وإن افتقرت الحياة إليها[٢٥٩]. فكذلك[٢٦٠] حال الحياة، وإن افتقر إليها كونه قادراً».

واستدلّ بعضهم على ذلك بـ«أنها من أصول النِعَم التي لأجلها تلزم العبادة. فإن كانت مقدورةً لغير الله تعالى، لم يصح كونها معدودةً في أصول النِعَم». لكنه إنما يُعَدّ أصلاً في النِعَم ما لا يتمّ كونه حيّاً في الابتداء من دونه. وأما الزيادات فهي، وإن كانت مقدورةً لغير الله تعالى، فلا تقدح في كون الحياة الأولى أصلاً في النِعَم. وبعد فإنما تثبت الحياة من أصول النِعَم التي بها تُستحقّ العبادة إذا ثبت أنها غير مقدورة

[٢٤٩] ص: - صحة.

[٢٥٠] انظر ص ٣٧٧.

[٢٥١] م: من حقيقة القادر على الشيء أن يقدر عليه.

[٢٥٢] م: تقوى.

[٢٥٣] انظر ص ٤٠٥-٤٠٦.

[٢٥٤] انظر ص ٣٤٢-٣٤٣.

[٢٥٥] راجع ص ٣٨٩-٣٩١.

[٢٥٦] ص: - كان.

[٢٥٧] كذا.

[٢٥٨] ص: - به.

[٢٥٩] كذا.

[٢٦٠] م: وكذلك.

إلا لله عز وجل[٢٦١]. فإن جُوِّز كونها مقدورةً لغيره، لم يثبت لها هذا الحكم، فصار المستدِلّ بذلك مستدلاًّ بالفرع على الأصل. فالمعتمَد هو ما تقدّم.

فأما حدوثها ابتداءً، فلأن الإشارة إلى أمر يُولّدها متعذرة. وإذا لم توجد إلا مع أمور كثيرة، فإن جعلناها سبباً في وجودها، أدّى إلى اشتراك الأسباب الكثيرة في توليد مسبب واحد. على أن هذه الأمور مما تحتاج الحياة في وجودها إلى وجود الكل، فكيف تُجعَل[٢٦٢] مُولِّدةً لها، مع أن ما يحتاج إلى غيره لا يكون مسبَّباً عنه، ولا ما هو مسبَّب لغيره محتاجاً إليه أصلاً؟ ولا يبطل هذا بالتأليف، فإنه غير محتاج إلى المجاورة، وإنما يحتاج إلى تجاوُر المحلَّين[٢٦٣] حتى لو تجاورا من دون معنى لكفى، فلا يكون لأحد أن يقول: «فقد احتاج إلى أمر هو سبب له».

فإن زعم زاعم أن الذي يُولّدها هو العفونة، على ما يقوله بعض الأطبّاء، فذلك قول بعيد لأن العفونة لا تتكامل إلا بمعانٍ كثيرة، فكيف يصح اجتماعها في توليد الحياة؟

فإن قيل بأن الحرارة تُولّدها، فهي ثابتة فيما لا حياة فيه، وتثبت الحياة مع البرودة. وعلى هذه الطريقة تثبت الحرارة في المخنوق، وحياته باطلة.

فصح أن حدوثها من جهة الله تعالى ابتداءً.

فصل [في أن الحياة باقية]

قال رحمه الله:

اعلم أن الحياة من المعاني الباقية. والطريق في بقائها مثل ما قلنا[٢٦٤] في بقاء اللون[٢٦٥] وغيره، لأنها على طريقة واحدة لا تخرج عن الوجود من دون ضدّ في الحقيقة إن كان، أو ما يجري مجرى الضدّ، وهو التفريق الذي يُضادّ ما تحتاج الحياة إليه من البِنية، [م ١٣١ ب] فإذا وُجد ذلك انتفت على وجه لولا طروءه لوجب دوام الوجود بها، وهذا أمارة كونها باقيةً. وبعد فكونه حيّاً أصل في صحة تعاقُب المتضادّات عليه، فلا بدّ من دوامه واستمراره، على ما يُعلَم من تحيُّز الجوهر أنه، لما [ص ٨٤ ب] كان هذا وصفه، وجب استمراره. وإذا كان كذلك، وجب أن تبقى الحياة ليصح ما قلناه.

فأما استدلال أبي هاشم رحمه الله على بقائها ببقاء القدرة وحاجتها إلى الحياة فأولى أن تبقى، فلقائل أن يقول: «إنها لا تحتاج إلى حياة بعينها، لا في حال حدوثها ولا في حال بقائها، بل تحتاج إلى حياة مّا،

[٢٦١] م: تعالى.
[٢٦٢] أي هذه الأمور.
[٢٦٣] انظر ص ٢٥٢ و ٢٩٨.
[٢٦٤] م: قلناه.
[٢٦٥] ص: الكون.

فالبعض يخلف البعض. وتبقى القدرة باقيةً كبقاء التأليف، وإن كانت المجاورة قد تزول وتخلفها مجاورة أخرى». إن قال[٢٦٦]: «إنه[٢٦٧] لا يحتاج إلى المجاورة وإنما يحتاج إلى التجاوُر»، قيل: قد يتجدد التجاوُر والتأليف باقٍ بحاله، فلا فرق بين حاجته إلى معانٍ تتجدد وبين حاجته إلى صفات تتجدد. فإذا جاز هذا في التأليف، جاز مثله في القدرة والحياة.

وليس هذا مثل ما نقوله في الحالّ ومحلّه وحاجة أحدهما إلى الآخر، حتى يقال: «إذا[٢٦٨] كان، لو لم يبق المحلّ، لم يصح أن يوجد فيه ما يبقى لحاجة أحدهما إلى الآخر، فكذلك في مسألتنا»، لأن حاجة الشيء إلى محلّه تتعيّن، والقدرة لم تثبت حاجتها إلى حياة بعينها. ولهذا صح أن يعتقد معتقد تجدُّد الوجود على الجوهر وبقاء ما يوجد فيه، على ما يقوله النظّام[٢٦٩]. وليس حال ذلك كحال المعلول والعلّة، لأن العلّة مُوجِبةٌ فلهذا، إذا زالت، زال معلولها. وليس كذلك الحياة. فأما حاجة المسبب إلى السبب وتجدُّده لتجدُّده[٢٧٠]، فهو لأن الحاجة متعيّنة، ولهذا لا يجوز وقوعه عن سببَين. والحاجة في القدرة غير متعيّنة بحياة مخصوصة. فقد بطل الاعتماد على هذه الطريقة، والمعتمَد ما تقدّم.

فصل [في إعادتها]

قال رحمه الله:

إذا ثبت بقاؤها وكانت مما يفعله الله تعالى ابتداءً، فيجب أن يجري حالها في جواز إعادتها مجرى ما قلناه في الجوهر وغيره. وأما وجوب إعادتها، فالقول فيه قد مضى في باب الجواهر[٢٧١].

فصل [في أحكام الحياة، وخاصّةً في كونها نعمةً وأُولى النِعَم]

قال رحمه الله:

اعلم أن من أحكام الحياة أن تقف صحة المنافع والمضارّ عليها، كما تقف صحة الإدراك فينا عليها، وتصير بها الجملة[٢٧٢] كالشيء الواحد.

[٢٦٦] م: فإن قيل.
[٢٦٧] أي التأليف. م: إنها.
[٢٦٨] م: فإذا.
[٢٦٩] انظر ص ٦٦.
[٢٧٠] م: بتجدُّده.
[٢٧١] راجع ص ١٢٢-١٢٣.
[٢٧٢] م: الجُمَل.

ويمتنع وجود جزء منها ويحتاج بعضها إلى بعض، وإن كان محلّ المحتاج والمحتاج إليه متغايراً. ويمانع الشيء منها مثله، على ما قلناه في موضع الاتّصال من حيَّين[٢٧٣]، لأنه ليس يصح وجودهما[٢٧٤] في ذلك المحلّ، ويصح وجود كل واحد[٢٧٥] منهما في محلّ هو بعض لحيّ مخصوص، فصارتا مع تماثُلهما مستحيل وجودهما في محلّ واحد. وهو على النقيض مما ذكرنا في الكون، لأنه لا يوجد والوقت واحد إلا في محلّ واحد، وفي محالّ على البدل في أوقات[٢٧٦].

وتحتاج إلى أمور حكمُها حكم[٢٧٧] مقصور على المحلّ، وإذا أوجبت الصفةَ للجملة فلها تأثير في المحلّ كما أن لها في الجملة تأثيراً.

ويصح أن تقع نعمةً وغير نعمة، وهي معدودة في أصول النِعَم، وهي أُولى النِعَم.

فبهذه الأحكام أو بأكثرها تَبين الحياة. وقد مضى القول في تفاصيل هذه الجملة، إلا في مسائل.

منها وقوف صحة المنافع والمضارّ عليها، وهذا بيّن. فإنه لولاها، لم يكن ليصح أن يُدرِك المرء ما يشتهيه أو ينفر طبعه عنه، وبهذا يعرف ثبوت المنافع والمضارّ.

ومنها وقوعها نعمةً وغير نعمة، لأنه إذا قصد تعالى بإيجادها وجه الإحسان والإنعام، فهي نعمة، ولا تقع كذلك إلا بالقصد إلى ما ذكرنا. وهذا سبيل ما يوجده الله تعالى في دار الدنيا. فأما ما يفعله في الآخرة في الكُفّار والفُسّاق، فالغرض [م ١٣٢ أ] به الإضرار وهو استيفاء العقاب عليهم، ولا يتمّ ذلك إلا بإيجاد الحياة فيهم، فصار فعلها حسناً لأنه لا يتمّ الحسن دونها.

فأما[٢٧٨] كونها من أصول النِعَم، فظاهر لأن الغرض من ذلك أن عند مجموع أمور يستحقّ[٢٧٩] غاية الشُكر التي هي[٢٨٠] العبادة. ومعلوم أنه لا يحسن تكليف العبد العبادة إلا وهو عاقل[٢٨١] مُميِّز مشتهٍ قادر، فإذا فقدت هذه الأوصاف أو بعضها قَبُح التكليف. فثبت أنها من أصول النِعَم. وإذا قلنا في الشيء إنه من أصول النِعَم، فإنما نعني به أنه مستقلّ بنفسه في كونه نعمةً، كالحياة والقدرة والشهوة. وما هو من الفروع، فهو كنيل المشتهى، لأنه يتبع كونه مشتهياً لِما كان من حكمه.

فأما كونها أُولى نِعَمه، فالمُراد في المرتبة لا في الوجود. فإن الانتفاع بالأمور التي يُنتفع بها متعذر إلا بها ومعها، لأن[٢٨٢] الانتفاع موقوف على الإدراك، والإدراك موقوف عليها، وإن احتيج إلى غيرها لكنها الأصل. ويُبيّن هذا أن صحة الانتفاع تقتضي جملةً تصح عليها المنافع والمضارّ، ولا يتمّ ذلك إلا بالحياة.

[٢٧٣] راجع ص ٣٩٦.
[٢٧٤] أي الحياتَين.
[٢٧٥] كذا، والصحيح: واحدة، أي الحياة.
[٢٧٦] راجع ص ٢٥٩.
[٢٧٧] ص: – حكم.
[٢٧٨] م: وأما.
[٢٧٩] أي المُنعِم بها وهو الله.
[٢٨٠] ص: الذي هو.
[٢٨١] ص في الهامش: + حيّ.
[٢٨٢] م: إن.

فأما الشهوة فإنها مترتبة على الحياة، فكيف تُجعَل أُولاها[٢٨٣]، وإن كُنّا نعلم أنه لا تتكامل الحياة في كونها نعمةً إلا مع غيرها؟

والذي قدّمناه يُبطِل أن تُجعَل نفس الحيّ وخلق البِنية أُولى نِعَمه[٢٨٤]، لأنّا إنما نتكلم في أُولى النِعَم عندما تثبت صحة الانتفاع، وهذا يقتضي تقدُّم الأمور التي ذكروها. وبعد فالنعمة تقتضي أن تكون غيراً للمُنعَم عليه، والأجزاء هي المُنعَم عليها، فكيف يُجعَل خلقها أُولى النِعَم؟ وعلى أن قول القائل «ما أُولى النِعَم على الحيّ منا؟» يقتضي أن لا تدخل تحته نفس بِنيته، وإنما يُريد ما زاد على ذلك.

ولا يجب أن يُضاف إلى ذكر الحياة الوجه الذي صارت منه نعمةً، لأن السائل لا يسأل عن أُولى النِعَم إلا وقد عرفها وعرف كونها نعمةً، وإن كان يذكر الوجه للكشف.

فهذه جملة ما يُذكَر في أحكامها.

فصل [في أن الحياة ليس لها ضدّ]

قال رحمه الله:

اعلم أن الحياة من المعاني التي لا [ص ٨٥ أ] ضدّ لها. وقد تنتفي عند أمور، فلا يجري بينه[٢٨٥] وبينها تضادّ بل هناك عِلَل أخر.

وزواله[٢٨٦] عند القتل هو لأن القتل يُرجَع به إلى زوال البِنية التي يُحتاج إليها في الحياة، فإذا زالت بالتفريق بطلت الحياة لفقد ما تحتاج هي في الوجود إليه. ولا شُبهة في أنه لا يجري بين التفريق وبينها تضادّ، لأن التفريق يُضادّ المجاورة وهي مُخالِفة للحياة، ولا يصح في الشيء الواحد مُضادّته لأمرَين مختلفَين. وبعد فحكم التفريق مقصور على المحلّ، فكيف يُضادّ الحياة وحكمُها راجع إلى الجملة؟ وكان يجب صحة وجوده[٢٨٧] مع كل ما تحتاج إليه الحياة في الوجود، لأن هذا حال الضدَّين. وكان يجب أن يوجب صفةً مُعاكِسةً للصفة المُوجَبة عن الحياة. فقد بطل ثبوت تضادّ بينها وبين التفريق، وصح أن زوالها عنده هو للعلّة التي ذكرناها.

وقد تزول الحياة عند الخنق، وتأثيره هو تفريق بِنية الحيّ كما أن تأثير القتل هو فيما ذكرنا. وليس يجب في كل ما زال عنده غيرُه أن يُقضى بأنه ضدّه. وقد يصح أن يقال، فيمن يفعل ما يؤدّي إلى زوال الحياة، إنه «قاتِلٌ» شرعاً، ويُراد به أن حكمه في باب القَوَد وغيره حكم مَن لو فعل ما تزول به حياته.

[٢٨٣] أي النِعَم.
[٢٨٤] م: النِعَم.
[٢٨٥] كذا، والصحيح: بينها، أي الحياة.
[٢٨٦] كذا أيضاً، والصحيح: وزوالها.
[٢٨٧] أي التفريق.

وقد تزول الحياة أيضاً عند البرد الشديد، لأنه يؤثّر في بِنية الحيّ بالتفريق. والأجزاء الباردة للطافتها تُجاوِر[٢٨٨] محالّ حياته، فتُداخلها وتُفرّقها وتزول الحياة عندها. وتزول بالحرّ الشديد على مثل ما تزول بالإحراق بالنار، لأن النارية تؤثّر في التفريق.

فأما زوالها بالآلام العظيمة، فهو لتولُّدها عن الوهي فيصير مؤثّراً في محالّ حياته بالتفريق[٢٨٩] للبِنى التي لا بدّ منها. ولهذا لو قدّرنا انفراد الألم عن الوهي، لم تبطل الحياة به. وحُكي عن بعضهم أن الألم إذا كثر كثرةً مخصوصةً لم تبق معه الحياة، وكذلك في الأصوات الهائلة[٢٩٠]. والصحيح أن المؤثّر هو ما يفترق بهذه الأمور، فأما مجرّد الألم والصوت فلا يؤثّر. ويُبيّن هذا أن بثبات الحياة يصح إدراك الألم وإدراك الصوت، فكيف [م ١٣٢ ب] يؤثّران[٢٩١] في زوالها، والحيّ لا يُدركهما إلا بها؟

فأما الهدّة والضجّة[٢٩٢] وما شاكلهما من الأصوات العظيمة، فغير ممتنع أن تزدحم على الصماخ أجزاءٌ نافذةٌ إلى الدماغ فتُصاكّه، وتؤثّر في زوال البِنية المفتقَر إليها. وعلى هذه الطريقة تختلف أحوال الناس في الموت بالفزع على مثل اختلافهم في الموت بالجِراحات. ولولا أن الأمر كما قلناه، لم يفترق الحال بين قليل الألم والصوت وبين كثيرهما.

وقد حُكي عن الأوائل أنهم قالوا في الفرح والسرور والملاذّ مثل ذلك، وهكذا قالوا في الغمّ، وزعموا أن هذه الأمور مُعلّقة على انبساط القلب وانقباضه، والقلب لا يحتمل[٢٩٣] من هذه الأمور إلا قَدْراً مُقدَّراً. وهذه إحالة على ما لا يُعقَل. وعلى أن المرجع بما أشاروا إليه هو إلى الاعتقادات والعلوم، وليس لها تأثير في بِنية القلب، سواءً كثرت أو قلّت. ولهذا تكثر علوم الأنبياء عليهم السلام، ولا تقتضي زوال حياتهم.

وقد حُكي عن أبي علي رحمه الله في بعض مسائله أنه قال في الجمادية إنها تُضادّ الحيوانية. ولعل غرضه أن ما في الجماد من المعاني مُضادّ لِما تحتاج الحياة إليه في الوجود، لا أن هناك معنىً يُضادّ الحياة.

فصل [في أن الموت ليس بمعنى يُضادّ الحياة]

قال رحمه الله:

اعلم أن الذي يشتبه الحال فيه في مُضادّته للحياة[٢٩٤] هو الموت. وقد اختُلف أوّلاً في إثباته معنىً، ومتى لم يُثبَت معنىً، لم يصح أن تترتب عليه مُضادّته للحياة. وهذا هو الصحيح عندنا. وذهب أبو علي

[٢٨٨] م: تؤثّر مجاورة.
[٢٨٩] ص: في التفريق.
[٢٩٠] انظر ص ١٩١.
[٢٩١] ص: يؤثّر.
[٢٩٢] م: والضجيجة.
[٢٩٣] م: يحمل.
[٢٩٤] م: الحياة.

إلى أنه معنى يُضادّ الحياة، وهو مذهب أبي القاسم[٢٩٥]. وإلى هذا ذهب أبو هاشم أوّلاً، ثم توقّف في إثباته معنىً. والأقوى[٢٩٦] نفيه.

وإنما قلنا إنه ليس بمعنى لأنه، إذا كان الإدراك لا حظّ له في تناوُله إيّاه، فلا بدّ من أن يُثبَت بحكم صادر عنه، وإلا أدّى إلى الجهالات. ولا يمكن الإشارة إلى حكم مُوجَب عن الموت، فيجب نفيه. لأنه، إن جُعِل حكمه زوال الحياة به، فمعلوم أن الحياة وغيرها من الأعراض، كما يصح انتفاؤها بضدّ، فقد صح انتفاؤها بفقد ما تحتاج إليه في وجودها. فلِمَ لا يجوز أن تكون الحياة إذا انتفت، فلهذا الوجه، لا لطريان معنى؟ ولا يمكن أن يُدّعى ثبوتُ كل ما تحتاج إليه في الوجود وانتفاؤها فيقال «لا بدّ من ضدّ»، لأن ذلك مما لا يُعلَم بل يجوز خلافه. وإن جُعِل حكمه إخراج المحلّ عن صحة وجود الحياة فيه، فذلك يتمّ بالتفريق والإبانة التي تجري مجرى الضدّ لِما تحتاج إليه في الوجود. فإذا صحت هذه الجملة، وعُدِم إلى إثباته طريقٌ، وجب نفيه، دون أن يقال: «هلا توقّفتم وجوّزتم، على ما فعله أبو هاشم؟».

وبعد فلو ثبت[٢٩٧] معنىً، لم يخرج من وجهَين: فإمّا أن يُضادّ الحياة، وإمّا أن لا يُضادّها. فإن لم يجرِ بينهما تضادّ، فقد صار ضدّاً لِما تحتاج الحياة في الوجود إليه، وهذا مما يتمّ بأمور معقولة، فلا يُحتاج إلى إثبات أمر آخر. وإن جرى بينهما التضادّ، وجب أن يقتضي صفةً للجملة بالعكس مما توجبه الحياة، وأن يحتاج في الوجود إلى ما تحتاج الحياة إليه. ومعلوم أنه لو ثبت معنىً، لم يصح وجوده في الجملة التي يصح وجود الحياة فيها، بل كان مُبطِلاً لها. فبهذَين الدليلَين نعلم أنه ليس بمعنى.

فأما الاحتجاج لقول أبي علي رحمه الله، فيقع بوجوه.

منها قوله تعالى ﴿الَّذِي خَلَقَ المَوْتَ وَالحَيَاةَ﴾ [٦٧/ ٢]، وأنه وصفه بالخلق وقابل بينه وبين الحياة. وعندنا أن الأجناس لا يصح إثباتها سمعاً، وإنما تُثبَت أحكامها من جهة السمع، لما كان من حقّ كل ذات أن يتميّز عند وجوده بأمر يصير طريقاً إليه. فهذه الآية إذا أمكن حملها على ضرب من التأويل مُوافِق للدليل العقلي، فهو الواجب، والمُراد ما عنده تنتفي الحياة إذا مات الإنسان حتف أنفه، لا عند قتل وخنق وما شاكلهما. [م ١٣٣ أ]

ومنها أن «البقاء إذا صح على [ص ٨٥ ب] الحياة، لم يجز زوالها إلا بضدّ». وهذا بعيد، فإن الباقي يكون في انتفائه طريقان، أحدهما الضدّ، والثاني ما يجري مجراه. فإذا عُدِم ما تفتقر في الوجود إليه، انتفت كانتفائها لو كان لها ضدّ.

ومنها أن «اليد المقطوعة يصح أن تُبنى بِنية سمكة، فتصير حياتها حياة السمكة[٢٩٨]، ولا تنتفي مع أن التفريق حاصل بالقطع. فليس إلا أن زوالها يقف على ضدّ». ويقرب من هذا أن يقال: «إن العضو المقطوع

[٢٩٥] راجع المسائل ٢٣٥.
[٢٩٦] م: وقوّى.
[٢٩٧] أي الموت.
[٢٩٨] انظر ص ٣٩٧.

يصح أن يتّصل بعضو آخر من بدن هذا الحيّ، إمّا من موضع القطع أو من طرف العضو. فإذا بقيت فيها[٢٩٩] الحياة، فلا بدّ في انتفائها من ضدّ، فإن بالقطع لا تزول الحياة». واعلم أن الوجه الأوّل مبنيّ على مذهب قد أفسدناه، وهو أن حياة أحد الحيَّين يصح أن تكون حياةً لغيره. وإن كان لو صح ذلك الأصل، لكانت اليد عند القطع والانفصال لا بدّ من زوال الحياة عنها، لأنها[٣٠٠] تتردد بين صحة يقترن بها الوجوب، أو نفي صحة تُضاهيها الاستحالة. وإذا صح أن تبقى وجب، وذلك إذا لم يقع الفصل. وإذا لم يصح استحال، وذلك عند وجود الفصل. وكذلك نقول[٣٠١] في الوجه الآخر، لأن اليد عند القطع تزول عنها الحياة ويستحيل وجودها، فكيف يقال بوجود الاتّصال بينها وبين عضو آخر؟

ومنها أن يقال: «لولا أن الموت معنى، لكان عند إبانة الرأس لا تزول الحياة عن سائر الأعضاء[٣٠٢]، لأن القتل غير حالّ فيها أجمع. وانتفاؤها عن الأبعاض كلها هو لطروء ضدّ». والجواب أنها إنما تنتفي لأن من حقّ الحياة أن يتعلق بعضها ببعض، حتى لا يجوز وجود شيء منها إلا مع غيره[٣٠٣]. فالواجب أن يُجعَل الوجه في انتفائها ما لا تثبت هي من دونه، ولأجل ذلك، متى أُبين العضو الذي لا تحتاج حياة الجملة إليه، لم يقتض انتفاء الحياة عن الأجزاء الأخر.

ومنها أن «عند انتزاع الروح يموت الحيّ. ولا تأثير لهذا النزع لولا وجود ضدّ معه، وإلا فهذا المعنى[٣٠٤] قائم في المغشيّ عليه وحياته ثابتة». وهذا الوجه مبنيّ على المنع من حاجة الحياة إلى الروح، وإلا فإن ثبتت هذه الحاجة، كان لقائل أن يقول إن النزع هو مُزيل للروح الذي تحتاج إليه. والفرق بين من يُنزَع روحه وبين المغشيّ عليه أن هاهنا أجزاءً من الروح لا تتبدل وتكون ثابتةً أبداً، فمتى[٣٠٥] زالت عنه يموت لحاجة الحياة إليها. ولا تزول هذه الأجزاء عن المغشيّ عليه، فلهذا يبقى حيّاً، ولو زالت عنه لم تبق حياته.

فبهذه[٣٠٦] الجملة يثبت بطلان الشُبَه[٣٠٧] التي تُورَد في إثبات الموت، ويصح أنه ليس بمعنى.

فصل [في أحكام الموت لو ثبت معنىً]

قال رحمه الله:

اعلم أن الموت، لو ثبت معنىً، لاختصّ بأحكام. ونحن نُبيّنها على طريقة من التقدير.

[٢٩٩] كذا، والصحيح: فيه، أي العضو.
[٣٠٠] أي الحياة.
[٣٠١] م: وكذلك القول.
[٣٠٢] م: الأطراف.
[٣٠٣] انظر ص ٣٩٢.
[٣٠٤] أي انتزاع الروح.
[٣٠٥] م: فإذا.
[٣٠٦] م: فهذه.
[٣٠٧] م: تُبطِل الشُبهة.

فمن ذلك أنه كان يجب أن يرجع تأثيره إلى المحلّ، فيجعله في حكم المنفصل عن الحيّ وإن كان متّصلاً في الصورة. وهذا يقتضي أن حكمه مقصور على محلّه، لأنه لا يُعقَل له حكم يرجع إلى الجملة. فلولا ذلك، للزم أن يُصيِّر الأجزاء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، وهذا يقتضي مماثلته للحياة. فإذا لم يصح هذا، أوجب في الموت أن يكون تأثيره في إخراج الجملة عن الحكم الثابت للحياة. فإذا صيّرت الحياة الأجزاء في حكم الشيء الواحد، فيجب في الموت أن يقتضي خروجها عن أن تكون في حكم الشيء الواحد، وهذا لا يكون إلا بما ذكرنا من تأثيره في المحالّ، حتى يجعلها في حكم المنفصل وإن كانت متّصلةً.

ومن ذلك أن وجوده لا يكون إلا في محلّ، لأنّا قد بيّنّا أن [م ١٣٣ ب] حكمه مقصور على المحالّ. ثم اختلف قول أبي هاشم في جواز وجوده في الجزء المنفرد. فقال مرّةً: «يحتاج إلى لحمية ورطوبة وغيرهما، كما تحتاج الحياة إلى هذه الأمور. وإنما لا يحتاج إلى بِنية لأنه لا يوجب صفةً للجملة، وبهذا يفارق الحياة». فلم يُجوِّز على هذا القول أن يكفيه الجزء المنفرد. وقال أخرى إنه يكفيه الجزء المنفرد من الأجزاء، لأن حكمه مقصور على المحلّ. وهو الصحيح.

ومن ذلك أنه، لو ثبت معنىً، لم يكن ليُضادّ الحياة مُضادّة التروك[٣٠٨]. وفيه أيضاً اختلاف قول أبي هاشم، لكن الصحيح ما ذكرناه، لأن تأثيره لا يُعقَل إلا بإخراج المحلّ عن حدّ الاتّصال إلى حدّ البينونة، ومن حقّ الضدّين، إذا تضادّا وأحدهما يوجب صفةً للجملة، أن يكون الآخر يوجب بالعكس منها. فإذا كان هذا غير ثابت في الموت لو كان معنىً، بطل أن يكون بينه وبينها مُضادّة التروك.

ومن ذلك أنه، لو كان معنىً، لكان جنساً واحداً كالحياة، لأنه لا يمكن الإشارة إلى أمر يُنبِئ عن اختلافه، بل قد اشترك الكل[٣٠٩] في إخراج المحلّ من أن يكون متّصلاً بالحيّ وإن كان كذلك في الصورة. وهذا من أخصّ أحكامه، فيجب بالاشتراك فيه وقوع التماثُل.

ومن ذلك أنه، لو ثبت معنىً، لكانت مُضادّته ليست إلا للحياة[٣١٠]، إن صح أن يكون ضدّاً لشيء من الأعراض. وقد ذكر أبو القاسم أنه يُضادّ العلم أيضاً[٣١١]، وهذا يقتضي مُضادّته لأمرَين مختلفَين غير ضدَّين. ويلزم أن يتعلق بغيره كما يتعلق العلم. ويلزم صحة طروء كل واحد منهما على المحلّ أو الحيّ، وحالهما كما كان. ويلزم أن يقتضي صفةً بالعكس من صفة العلم. وبعد فحكمه مقصور على محلّه، على ما بيّنّا، فكيف يُضادّ العلم وحكمه راجع إلى الجملة؟

ومن ذلك أن الحياة إذا انتفت بقتل أو غيره، فليس يجب وجود الموت لا محالة بل كان يصح وجوده وأن لا يوجد. وهذا ظاهر على قول أبي هاشم رحمه الله، لأن الحياة إذا كانت قد بطلت بغير الموت،

[٣٠٨] انظر في معنى الترك ص ٤٨٥-٤٨٧.
[٣٠٩] ص: بل اشترك.
[٣١٠] م: إلا الحياة.
[٣١١] راجع المسائل ٢٣٧.

فوجوده مما لا فائدة فيه فيصير عبثاً. إلا على قول أبي علي رحمه الله في امتناعه من خلوّ المحلّ أو الحيّ[٣١٢] من الشيء وضدّه، وهذا أصل قد أبطلناه في غير موضع.

ومن ذلك أنه كان لا يصح تولُّده عن غيره ولا توليده لغيره. أما الأوّل فالذي يشتبه في توليده هو التفريق. ولو ولّد الموتَ، لأدّى إلى أن يصير الحيّ آلِماً عند الموت، وهو مقطعة للادراك[٣١٣] والتألُّم، لأنه كان يقترن بوجود التفريق وجود الموت. فكان [ص ٨٦ أ] لا يألم بالتقطيع، أو يألم مع وجود الموت، وكلاهما باطل. وكان يلزم قدرتنا عليه لقدرتنا على سببه. وأما الوجه الثاني، فلا شيء يشتبه فيقال إنه يُولّده، إلا أن يُجعَل مُولِّداً لموت آخر. وتوليد المعنى للموت هو في محلّ الحياة، ولو كان فيه حياة، لم يصح وجود الموت الذي قد جعلناه سبباً فيه. فبطل أن يكون له حظّ التوليد أو التولُّد[٣١٤].

ومن ذلك أنه كان[٣١٥] لا يصح دخوله تحت القدرة بل يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه، وإلا لزم صحة وجوده منا عند قوّة الدواعي إلى فعله. يُبيّن هذا أنّا، إن كُنّا نقدر عليه مُباشِراً، صح أن نوجده في أبعاضنا، وكذلك إن فعلناه[٣١٦] بسبب موجود في محلّ القدرة غير مُتعدٍّ عنه. وأما إن فعلناه بسبب يتعدّى محلّ القدرة، لزم صحة أن نفعله في محالّ نعتمد عليها وهي محتملة للموت، وقد عرفنا خلافه.

ومن ذلك أنه، لو كان معنىً، لوجب صحة البقاء عليه، فلا يزول إلا بضدّ أو ما يجري مجرى الضدّ[٣١٧]، على مثل طريقتنا في بقاء الحياة. فما اقتضى فيها البقاء يقتضيه في الموت أيضاً، [م ١٣٤ أ] لأن المحلّ الموجود فيه كان لا يخرج عن هذا الحكم إلا بطريان ضدّ أو ما يقوم مقامه، فيجب الحكم ببقائه.

[٣١٢] ص: الحيّ أو المحلّ.

[٣١٣] م: الإدراك.

[٣١٤] م: – أو التولُّد.

[٣١٥] م: أنه لو كان.

[٣١٦] ص: فعلنا.

[٣١٧] م: أو ما يقوم مقامه.

القول في الشهوة والنفار

فصل [في أن للمشتهي بكونه مشتهياً حالاً]

قال رحمه الله:

اعلم أن للمشتهي منا بكونه مشتهياً حالاً. وطريق ذلك ما يجده الواحد منا من التفرقة بين أن يُدرِك الشيء وهو له مشتهٍ، وبين أن يُدركه فلا يشتهيه أو ينفر طبعه عنه. والمرجع بهذه التفرقة لا يصح[1] إلا إلى حال له، لمثل ما نقوله في غير هذا الموضع عند إبطال الأقسام التي يشتبه الأمر فيها. وبعد فلولا أن له بكونه مشتهياً حالاً، لم يمتنع أن يشتهي الشيء الواحد بشهوة في جزء من قلبه، وينفر طبعه عنه بنفار موجود في جزء آخر. فإذا استحال هذا، فلا وجه لاستحالته إلا أن هناك حالَين يتضادّان عليه. وبعد فإن الحيّ منا يُدرِك الشيء فيلتذّ به[2]، والمؤثّر في التذاذه كونه مشتهياً. وقد ثبت أن له بكونه مُدرِكاً حالةً راجعةً إلى الجملة[3]، فالذي يؤثّر فيها أيضاً يجب أن يرجع إليها.

فصل [في أنه قد تثبت هذه الحال ولا يجدها الإنسان من نفسه]

قال رحمه الله:

وقد تثبت هذه الحالة ولا يجدها الإنسان من نفسه، وكذلك كونه نافراً. فإن أحدنا قد يكون مشتهياً لبعض الأطعمة، وهو لا يعرف ذلك حتى إذا تناوله والتذّ به عرف شهوته له. وكذلك فهو نافر الطبع في

[1] م: + أن يكون.
[2] م: فيلتذّه.
[3] انظر ص ٦٩٧ و ٦٩٨.

الحقيقة عن إدراك الحنظل، ولا يُبين ذلك من نفسه إلا عند تناوُله. ولصحة هذا الأصل، حكمنا بثبوت هذه الصفة في خلل السهو والنوم، لأنه يشتهي ما لا يخطر له على بال أصلاً.

فصل [في أن كونه مشتهياً غير كونه مُريداً وغير كونه حيّاً]

قال رحمه الله:

واشتباه هذه الصفة بكونه مُريداً[٤] لما[٥] كان في الغالب لا يشتهي الشيء إلا ويُريده ولا يُريد الشيء إلا ويشتهيه. والكلام في أن الإرادة غير الشهوة يُبطِل أن هاتَين الصفتَين واحدة، وسيجيء ذكر ذلك من بعد إن شاء الله تعالى[٦]. فأما اشتباه هذه الصفة بكونه حيّاً، فبعيد لأن كونه حيّاً لا متعلَّق له، وليس هكذا[٧] كونه مشتهياً، فصح لنا تفصيل هذه الصفة.

فصل [في أن حكم كونه مشتهياً هو وقوع الالتذاذ بالمشتهى عند إدراكه]

قال رحمه الله:

اعلم[٨] أن حكم هذه الصفة هو وقوع الالتذاذ عند الإدراك، لأنه إذا لم يثبت إلا عند كونه مشتهياً، جرى في كونه حقيقةً لهذه الصفة مجرى صحة الفعل وكونه قادراً. وهذا بأن يُجعَل حكماً لها أولى من أن يُجعَل من حكم كون المُدرِك مُدركاً. فإن قوّة اللذّة إذا تبعت زيادة الشهوة دون الإدراك، فيجب أن يُجعَل التأثير لها ويكون الإدراك شرطاً. يُبيّن هذا أن الإدراك لو قوي لزيادة الحياة، وقَدْرُ الشهوة قَدْرٌ واحدٌ[٩]، لم تقع في الالتذاذ قوّة، ولو قويت الشهوة، لقويت اللذّة. فهذا هو الصحيح، وإن اختلف كلام قاضي القضاة رحمه الله. فالذي قاله في الخلاف بين الشيخَين غير ما ذكرناه، وما قلناه قد نصره في غير هذا الموضع.

[٤] م: حيّاً مُريداً.
[٥] كذا، ولعل الصحيح: هو لما.
[٦] راجع ص ٤١٤-٤١٥.
[٧] م: وليس كذا.
[٨] ص: - اعلم.
[٩] ص: قدراً واحداً.

فصل [في أن التزايُد صحيح في هذه الصفة]

قال رحمه الله:

وهذه الصفة يصح وقوع التزايُد فيها، ومع وقوع التزايُد فيها، تختصّ بأن يبين ذلك من حالها. أما ثبوت التزايُد فيها، فالرجوع فيه إلى ما نجده من أنفسنا عند الجوع الشديد والعطش الشديد وغير ذلك مما يشتهيه المرء، والمنع من وجدان هذه الزيادة كالمنع من ثبوت هذه الصفة في الأصل. وبهذه الطريقة يثبت الفصل بين وجدان هذه الزيادة من النفس، وبين وجدان كون المُريد مُريداً عند كثرة الإرادات. والتزايُد في هذه الصفة، متى تغايرت المتعلَّقات أو كان المتعلَّق واحداً، ثابت موجود، وفي غيرها من كونه مُريداً وناظراً، إنما تَبين الزيادة عند تغايُر المتعلَّق، فإذا كان واحداً لم يتبيّن[10] ذلك.

وصار حكم كونه مشتهياً حكم كونه مُدرِكاً، لأنه إذا أدرك الشيء الواحد بعينَيه، تبيّن قوّةً في الإدراك لا[11] يتبيّنها متى أدركه بالعين الواحدة[12]. فصار الشيء الواحد كالأشياء الكثيرة في ذلك، كما قلناه في كونه مشتهياً.

فصل [في أن المشتهي يكون كذلك لوجود معنى هو الشهوة]

قال رحمه الله:

اعلم أن الطريق إلى إثبات الشهوة هو أن هذه الصفة قد حصلت للحيّ منا مع جواز أن لا تحصل، والحال والشرط واحد، لأن أحدنا، مع كونه حيّاً، يصح عليه كونه مشتهياً وكونه نافراً [م ١٣٤ ب] على سواء. فإذا حصلت إحدى هاتَين الصفتَين، مع جواز أن يحصل ضدّها بدلاً منها، والحال واحد على ما بيّنّا، فما اقتضى ثبوت معنى[13] في الجوهر – حيث صح أن يكون في جهة مع جواز أن يكون في غيرها، وكان التحيُّز يقتضي جواز كل واحدة من الصفتَين على حدّ واحد – يقتضي أن لا يكون المشتهي كذلك إلا لمعنى.

فإن زعم زاعم: «إن هذا إنما يتمّ بعد أن تُثبتوا [ص ٨٦ ب] جواز هذه الصفة وضدّها عليه، وأنا أدّعي[14] وجوبها فيُستغنى عن معنى»، فمن جوابنا أنها لو وجبت له، لكان لا بدّ من وجه يوجبها. فإن كان[15] كذلك لذاته أو لِما هو عليه في ذاته، وجب أن ترجع هذه الصفة إلى الآحاد من أجزائه، ووجب لتماثُل الأجسام

[10] ص: يُبيِّن.
[11] ص: ولا.
[12] انظر ص ٣٩٥.
[13] وهو الكون، انظر ص ٢٣٨.
[14] ص: وإذا ادّعى.
[15] أي الحيّ منا.

أن تكون أجمع مشتهيةً. وإن كان المُوجِب له[١٦] كونه حيّاً، فتجري هذه الصفة معه مجرى حال المُدرِك في كونه مُدرِكاً مع كونه حيّاً، فذلك أيضاً فاسد لأنه كان ينبغي في كل ما يصح أن يشتهيه أن يجب كونه مشتهياً له، كما وجب مثله في كونه مُدرِكاً. وعلى أن لكونه مشتهياً ضدّاً، وهو كونه نافراً، فكون أحدنا حيّاً ليس بأن يؤثّر في حصول إحدى هاتَين الصفتَين أولى من تأثيره في الأخرى، لا سيما وهما في باب الصحة على سواء، فيجب تأثيره فيهما أو لا يؤثّر فيهما أصلاً. وبهذا يفارق تأثيره في كونه مُدرِكاً، لأن هذه الصفة لا ضدّ لها، فجرت[١٧] مجرى التحيُّز فلم يصح فيما عليه الجوهر في ذاته أن يؤثّر إلا فيه[١٨] فقط.

فإن قال: «فهلا أثّر فيها الفاعل، أو عدم معنى؟»، قيل له: لأنه يصح أن يشتهي في حال البقاء، والفاعل لا يؤثّر إلا في حال الحدوث وتوابعه. ولأنه قد صح وقوع التزايُد في هذه الصفة، وما يكون بالفاعل فهذا الحكم منتفٍ عنه. أما عدم المعنى، فلو أثّر في هذه الصفة، لوجب أن لا يقف كونه[١٩] مشتهياً على حصر وحدّ، فإن المعدوم لا حصر له. وكان يلزم أن يشتهي الشيء وينفر عنه، لأن في العدم شهوةً ونفاراً. فثبت أنه لوجود معنى.

وذلك المعنى لا يجوز أن يُعدّ من الأمور التي يكون حكمها مقصوراً على المحلّ، على ما يقوله الأطبّاء من الصحة واعتدال المزاج، لأن هذه الصفة ترجع إلى الجملة، وحكم ما قالوه مقصور على محلّه – إلا أن يعود الخلاف إلى عبارة، على ما مضى في باب الحياة[٢٠]. وبعد فالاعتدال يقع على معانٍ مختلفة متضادّة، فكيف يصح اجتماعها على إيجاب صفة واحدة؟ وبعد فالصحة يُرجَع بها إلى تأليف مخصوص، وهو مما[٢١] لا يختلف؛ وكونه مشتهياً قد يختلف، فيجب استناده إلى أمور تتّفق مرّةً وتختلف أخرى. وبعد فالمريض قد فقد الصحة والاعتدال، وشهوته قوية. ولأن التزايُد في اعتدال الأمزجة لا يُتصوّر، وقد يصح[٢٢] أن يقوى كونه مشتهياً. وبعد فإن أحدنا إذا تناول مشتهاه، زالت شهوته، وصحته واعتداله على ما كانا من قبل.

وإنما يصح اشتباهها بالإرادة فقط. والذي يُبيّن تغايُرهما أنه لا يصح ثبوت الإرادة إلا مع العلم أو ما يقوم مقامه، وقد تثبت الشهوة مع السهو والنوم، على ما يجده المحتلم. وقد يُريد أحدنا شرب الدواء الكريه، ومُحال أن يشتهيه. ويشتهي الطعام وهو صائم، ولا يُريده. وللإرادة تأثير في الفعل دون الشهوة. والشهوة تتعلق بالمُدرَك، وليس كذلك الإرادة، فإنها أوسع تعلُّقاً. والإرادة تدخل تحت قدرتنا دون الشهوة. ويصح أن يكون الله تعالى مُريداً، ومن المُحال[٢٣] أن يكون مشتهياً. والإرادة تتعلق على طريق الجملة مرّةً ومرّةً على طريق التفصيل، والشهوة لا تُعقَل في تعلُّقها طريقةُ الجملة. والإرادة إذا تعلّقت بالقبيح فهي قبيحة، وليس هذه حال الشهوة المتعلِّقة بالقبائح. والتزايُد في كونه مشتهياً لمشتهى واحد معروف من النفس،

١٦ كذا، والصحيح: لها، أي هذه الصفة.
١٧ م: فجرى.
١٨ أي التحيُّز.
١٩ م: في كونه.
٢٠ راجع ص ٣٧٩-٣٨٠.
٢١ ص: – مما.
٢٢ م: صح.
٢٣ م: ومُحال.

دون كونه مُريداً [م ١٣٥ أ] لمُراد واحد. وتتعلق الشهوة بالحادث والباقي دون الإرادة. والشهوة تتعلق بالجنس والضرب، والإرادة يتعيّن متعلَّقُها، فليس كل من أراد الشيء يُريد مثله وضربه، وذلك واجب في الشهوة. والشهوة تتعلق بما يصلح بدن المشتهي عليه دون الإرادة. فيجب أن تُثبِت الشهوة غير الإرادة، فتعرفها مُفصَّلةً.

وقد يصح لك أن تبتدئ بالاستدلال على أن المشتهي منا يشتهي بشهوة، فتقول: إذا كان أحدنا يُدرِك الشيء فيلتذّ به، ويُدرِك غيره ولا يلتذّ به أصلاً، أو يلتذّ به لا على ذلك الحدّ بل أضعف وأنقص، فيجب أن يكون هاهنا ما يستند الالتذاذ إليه في القوّة والضُعف، فيحصل بحسبه في قلّته وكثرته. وهو الشهوة التي نروم إثباتها.

فصل[٢٤] [في معنى المحبّة]

وقد توصف الشهوة «محبّةً» عند أبي هاشم، فيقول القائل «أُحِبُّ جاريتي» بمعنى الشهوة. وقال أبو علي رحمه الله إن ذكر المحبوب هاهنا محذوف، كأنه يُريد «أُحِبُّ الاستمتاع بها»، فلا يقتضي الشهوة. وهو كلام في عبارة، ولعل الأقرب أن استعمال المحبّة في الشهوة مجاز وإن ظهر في الكلام، وإنما حقيقة المحبّة هو[٢٥] الإرادة[٢٦] فيجب، كما ثبتت الشهوة غير الإرادة، أن تكون غير المحبّة.

فصل [في أن الشهوة لا تُدرَك]

قال رحمه الله:

والإدراك لا يتناول الشهوة، لأن المُدرَكات على اختلافها قد اشتركت[٢٧] في أن أحكامها مقصورة على محالّها، ولا تصدر عنها صفة راجعة إلى الجملة. وعلى أنه لا يخلو حالها[٢٨] لو كانت مُدرَكةً: فإمّا أن تُدرَك بمحلّ الحياة فيه، فتكون من جنس الألم؛ أو تُدرَك بالعين، فيقتضي أن تكون لمحلّها بها هَيئةٌ، فتكون مُعاقِبةً للألوان؛ أو تُدرَك لمساً، فيقتضي أن تُعاقِب الحرارة والبرودة؛ ثم هكذا في سائر الحواسّ. فكان يلزم أن يصح العلم الضروري بمحلّها على التفصيل، ومعلوم وقوع الاشتباه فيه، على ما [ص ٨٧ أ] نُبيّنه من بعد إن شاء الله تعالى[٢٩].

[٢٤] كذا فقط.
[٢٥] كذا.
[٢٦] انظر ص ٥٧٢-٥٧٣.
[٢٧] م: على اختلافها اتّفقت.
[٢٨] أي الشهوة.
[٢٩] راجع ص ٤١٦-٤١٧.

فصل [في أنها لا يصح وجودها لا في محلّ]

قال رحمه الله:

اعلم أن الشهوة من المعاني التي يمتنع وجودها لا في محلّ، لأنها لو وُجدت لا في محلّ، لفقد الاختصاص بها فكان يلزم أن يشتهي بها كل من يصح أن يشتهي. وبعد فكان يلزم كونها شهوةً لله تعالى، لوجودها على حدّ وجود إرادته. فإن كل معنيَين وُجدا على حدّ واحد كان الموصوف بهما واحداً، على ما ثبت مثله في المعاني الحالّة فينا.

فصل [في أنها لا يصح وجودها إلا في محلّ فيه حياة وفيه بِنية مثل بِنية القلب]

قال رحمه الله:

ثم لا يكفي المحلّ فقط دون أن يكون محلاًّ فيه حياة، وفيه بِنية مثل بِنية القلب، لأن ما يوجد في الجماد فحكمه مقصور على محلّه، كاللون والكون، وهذا[30] يوجب وجود الشهوة ولا يشتهي بها أحد، أو[31] وجوب كون الجماد مشتهياً، وكلاهما باطل. ويلزم أن يُجوَّز وجود العلم والقدرة فيه كما جُوِّز وجود الشهوة.

وإذا وجب أن يختصّ محلّها بوجود الحياة فيه، فإنما يشتهي بها أحدنا إذا وُجدت في محلّ فيه حياتُه[32]، لأنه لا يشتهي بشهوة في غيره، لأن ذلك الغير إذا لم يكن بدّ من وجود حياة فيه، وهو[33] بتلك الشهوة أخصّ، ومع كونه مشتهياً بها[34] لو وجب أن يشتهي بها أحدنا، لكان يقتضي أن لا يصح في أحد الحيَّين أن يشتهي بخلاف ما يشتهيه غيره.

والذي يقوله شيوخنا رحمهم الله في محلّها أنه القلب، حتى لا يصح وجودها إلا فيه. وقد حُكي عن الأطبّاء أنهم يقولون إن محلّها الكبد. والذي هو معلوم أن أحدنا يجد نفسه مشتهياً كأنّه في ناحية صدره، ثم الأولى في تفصيل محلّها أن نتوقف فيه.

إلا أن الذي يُنصَر به كلام الشيوخ هو قياسها على العلم والإرادة، لعلّة اشتراك هذه المعاني في إيجاب الصفة[35] للجملة. أو[36] يقال إن كونه مشتهياً يقتضي كونه ملتذّاً، فجرى تأثيرها[37] مجرى تأثير كونه مُريداً في وقوع القول خبراً وأمراً ونهياً، فكما وجب [م ١٣٥ ب] في الإرادة أن تحلّ القلب، فكذلك الشهوة.

[30] أي وجود الشهوة في الجماد.
[31] م: و.
[32] م: فيه حياة.
[33] لعل الصحيح: فهو.
[34] ص: - بها.
[35] م: هذه الصفة.
[36] م: و.
[37] أي الشهوة، ولعل الصواب: تأثيره، أي كونه مشتهياً.

وفي هذا الذي قلناه نظر، لأن المعاني التي احتاجت إلى مثل بِنية القلب قامت فيها دلالةٌ على ذلك، لا من حيث أوجبت الصفة للجملة، ولا من حيث كان فيها ما يقتضي ضرباً من التأثير مخصوصاً. وإذا لم تَسلَم العلّة في ذلك، تعذّرت المقايسة.

والأقرب ما قلناه[٣٨]، وإن كان مذهب شيوخنا رحمهم الله ما قدّمنا القول فيه.

فصل [في أن وجودها لا يتعدّى المحلّ الواحد]

قال رحمه الله:

ووجودها هو في المحلّ الواحد فلا يتعدّاه، وإن افتقرت إلى بنية، لأنها لو وُجدت في أزيد من المحلّ الواحد، وجب كونها مثلاً للتأليف. هذا إن اقتُصر بوجودها على محلَّين. فإن جُعِل وجودها في أزيد من المحلَّين، بل قيل بحاجتها إلى محالّ كثيرة أو إلى جملة أجزاء الحيّ منا، لزم كونها مثلاً للتأليف من حيث احتاجت إلى أزيد من المحلّ الواحد، ومُخالِفاً له من حيث تعدّت المحلَّين[٣٩] إلى أزيد منهما. ولزم أن تتناقص الشهوة لنقصان الأجزاء، ومعلوم أن السمين إذا هُزِل لم تنتقص[٤٠] شهوته. فيجب أن تختصّ محلّاً واحداً.

فصل [في صحة وجود الأجزاء الكثيرة منها في المحلّ الواحد]

قال رحمه الله:

ثم لا تحتاج عند كثرتها وزيادتها إلى زيادة البِنى، على مثل ما نقوله في القدرة[٤١]. وقد أوجب أبو القاسم الحاجة إلى زيادة البِنى عند زيادتها[٤٢]. وذلك غير صحيح لأنّا نعلم من المهزول المريض[٤٣] أن له شهوات قويةً تزيد على شهوة القوي السمين، ولو احتاجت إلى بِنى زائدة، لم يصح ذلك كما لا يصح مثله في القدرة، لأن عند المرض تتناقص قُدَره. وبعد فإن المرء قد يجوع الجوع الشديد وذلك هو لزيادة شهوته، ولا تزداد أجزاء قلبه، لأن زيادة البِنى لا بدّ من أن تكون لزيادة الأجزاء، وإلا فإن حصلت[٤٤] في جزئَين، أدّى إلى صلابتهما على وجه لا يجوز وجود الشهوة ولا غيرها فيهما. وبعد فقد تتساوى مقادير القلوب وتتفاوت في الشهوة. فيجب صحة وجود الأجزاء الكثيرة منها في محلّ واحد، ويفارق حالها حال القدرة.

[٣٨] يعني التوقُّف في تفصيل محلّ الشهوة.
[٣٩] م: عن المحلَّين.
[٤٠] م: تنقص.
[٤١] انظر ص ٤٤٦-٤٤٨.
[٤٢] راجع المسائل ٣٧٢.
[٤٣] م: من المريض المهزول من العلّة.
[٤٤] أي زيادة البِنى.

فصل [في أنها من المعاني المتعلِّقة، وأنها إنما تتعلق بمتعلَّقها على طريقة التفصيل]

قال رحمه الله:

وهي من المعاني المتعلِّقة. ومعنى التعلُّق فيها أن يحصل لها مع الشيء الذي يُجعَل متعلَّقها حكمٌ مخصوص، وهو أن يلتذّ المُدرِك بإدراكه لمكان الشهوة. ثم ما ثبت فيه هذا الحكم فهو متعلَّق الشهوة، والإشارة إليه ممكنة. فلهذا فارقت حالها حال ما قد يعرى عن متعلَّق من الإرادة والعلم، ولحقت بالقدرة التي لا بدّ لها من متعلَّق. ولهذا يقع الفصل بين ما نشتهيه وبين غيره، مع العلم بأن المعنى الذي لا متعلَّق له لا يتأتّى فيه ذلك.

وأما كيفية تعلُّقها، وما يُجعَل شرطاً وما لا يُجعَل، فالأصل فيه أنها لا تتعلق إلا على التفصيل، إذ ليس يُعقَل في تعلُّقها طريقة الجملة. فإنه لا شيء مما نجعله متعلَّق الشهوة إلا ولو أدركه أحدنا لالتذّ به، فجرت[٤٥] مجرى القدرة التي، لما كان لا شيء من مقدورها إلا ويصح إحداثه بها، جُعِلت متعلِّقةً على التفصيل. ولو تعلّقت[٤٦] بالشيء على طريق الجملة، وقد صح تعلُّق النفار بالشيء مُفصَّلاً، لوجب أن لا يثبت بينهما تضادّ، لأن الشرط في التضادّ أن تكون الطريقة في التعلُّق واحدةً، فكان يجب، إذا أدركه، أن يلتذّه ويألم به، وقد عرفنا فساده.

ولا تقف في تعلُّقها على العلم، بل يصح في الساهي أن يشتهي، على ما تقدّم من قبل. ولولا هذا للزم، إذا صح تعلُّقها بما لا يتناهى، أن يوجد ما لا نهاية له من العلوم.

وإنما أوجبنا تعلُّقها بما لا يتناهى لأنه، إذا اشتهى[٤٧] الحلاوة، اشتهاها في أيّ جسم كان، ولا يختصّ بالسكّر [ص ٨٧ ب] والعسل وغيرهما بل تتعلق شهوته بالجميع. وكذلك إذا اشتهى صورةً، اشتهى ما ماثلها. ولهذا لم تختصّ في تعلُّقها بالأعيان بل [م ١٣٦ أ] تعلّقت بالأجناس أو ضروب الأجناس.

والأولى أن يُجعَل تعلُّقها بضروب الأجناس. فإنه إذا اشتهى حلاوة السكّر، لم يختصّ ذلك بشيء من السكّر دون غيره بل يستوي الجميع فيه. ولا يقال «تتعلق بالجنس»، لأنه قد يشتهي حلاوةً دون أخرى، وإن تماثلتا. فأما إذا تعلّقت بجنس، فغير جائز تعلُّقها بغيره من الأجناس بل يجب أن تكون مقصورةً عليه فقط، وإلا اقتضى الانقلاب. ولولا ذلك، لكان لا يصح أن يشتهي أحدنا الشيء وينفر طبعه عن غيره، بل كان يلزم أن يشتهيه وينفر طبعه عنه بعينه، وذلك مُحال. فيجب إذاً أن تتعلق بالضرب أو الجنس، ثم تشيع فيه إلى ما لا حصر له، وأن لا تتعلق بجنس آخر أو ضرب آخر[٤٨].

[٤٥] م: فجرى.

[٤٦] أي الشهوة.

[٤٧] أي الحيّ منا.

[٤٨] ص: – أو ضرب آخر.

فصل [في أنها يصح تعلُّقها بالقبيح وبالحسن على سواء]

قال رحمه الله:

وصحة ما تقدّم تقتضي أن تعلُّقها بالقبيح والحسن على سواء، لأن الضرب يشتمل على الأمرَين. وليس لأحد أن يقول: «فما القبيح الذي تتعلق به الشهوة، وما أنكرتم أنها لا تتعلق إلا بالجنس[٤٩]؟ لأنكم إن قلتم إنها تتعلق بالحلاوة المغصوبة والمملوكة على سواء، فكذلك في الطعوم أجمع وفي الروائح وغير ذلك، فقد عرفتم أن هذا[٥٠] من فعله تعالى، فكيف يكون[٥١] قبيحاً؟»، وذلك لأنّا نُمثِّل ما يسأل عنه بالأصوات التي تكون قبيحةً وحسنةً، وبالمعاني التي نُسمّيها مرّةً ألماً ومرّةً لذّةً. وإذا كانت هذه المعاني مُدرَكةً، وصح فيها أن يوجد ما هو قبيح وما هو حسن، والمعلوم أن تعلُّقها بالأمرَين على سواء، فيتمّ لنا ما قلناه.

فصل [في أن شهوة القبيح ليست بقبيحة بل هي حسنة]

قال رحمه الله:

ثم لا تجري الشهوة المتعلِّقة بالقبيح مجرى إرادة القبيح في قُبحها، بل هي مُشابِهة للقدرة على القبيح في حُسنها. وقد حُكي عن بعض البغداديين أن شهوة القبيح قبيحة[٥٢]. وهذا ظاهر البطلان لأنه، إذا لم ينفصل تعلُّقها بالحسن عن تعلُّقها بالقبيح، فإن وجب قُبح بعض الشهوات، قَبُحَ الكل. وبهذا المعنى تُفارِق الإرادة. وبعد فإذا لم يقدر عليها إلا الله تعالى، فيجب زوال القُبح عنها. وبعد فلو قبحت شهوة القبيح، لقَبُحَ التكليف أصلاً[٥٣]، لأنه لا يتمّ إلا بأن يشتهي المُكلَّف القبيح، فتلحقه المشقّة بالانصراف عنه، ويستحقّ الثواب عليه.

وبعد فلو قبحت، لم يكن لقُبحها وجه إلا ما ظنّه مَن خالفنا من دُعائها إلى القبيح، وتشبيههم ذلك بالإرادة القبيحة أن وجه قُبحها دُعاؤها إلى القبيح. وهذا فاسد. فإن أحدنا قد يشتهي الشيء وله أقوى الصوارف عنه، على ما نعلمه من الحلاوة الحاصلة في الخبيص المسموم، لأنه، مع شهوته لها، مُلجأٌ إلى أن لا يتناولها. وكذلك يشتهي فاحشةً[٥٤] بجارية سلطان، وإذا علم أنه[٥٥] يُتلِف روحه فهو[٥٦] مُلجأ إلى أن لا يفعلها. فكيف تكون داعيةً، والحال هذه؟ وقد يدعوه الداعي إلى تناوُل ما ينفر طبعه عنه، على ما نعلمه

[٤٩] كذا، والصحيح على الأرجح: بالحسن.
[٥٠] م: أن كل هذه.
[٥١] م: + ذلك.
[٥٢] راجع المسائل ٣٦٨.
[٥٣] ص: – أصلاً.
[٥٤] م: الفاحشة.
[٥٥] م: بأنه.
[٥٦] م: فإنه.

من حال الأدوية الكريهة. فكيف تكون داعيةً؟ على أن من لا داعي له قد يشتهي كما يشتهي من له داعٍ، وهو ما بيّنّاه في النائم والساهي[٥٧]، ولهذا يلتذّ بالاحتلام.

فأما إرادة القبيح، فلم تقبح عندنا إلا لأنها إرادة للقبيح، دون أن يكون وجه قُبحها دُعاؤها إلى القبيح، لأنه لا حظّ لها في الدُعاء أصلاً، وإنما الدواعي ترجع إلى الاعتقاد والعلم بحال ذلك الفعل[٥٨]. وإذا كان كذلك، بطلت المقايسة بينهما.

فصل [في أن الشهوة إنما تتعلق بالمُدرَكات]

قال رحمه الله:

وتعلُّقها لا يتعدّى المُدرَكات دون أن تتعلق بما لا يُدرَك، وهكذا حال ما يُضادّها من نفار الطبع. وبهذا فارقت غيرها من الأعراض. ولسنا نعني بذلك أنها لا تتعلق إلا بما هو موجود، بل تتعلق بالمعدوم أيضاً، ولكن في الكل تتعلق على أن يُدركه[٥٩]. والذي يدلّ عليه أن حكمها الذي هو الالتذاذ لا يثبت إلا عند إدراك ما يشتهيه المُدرِك، فلا ثبت[٦٠] لولا الإدراك، وعلى هذا يصح في كل ما يُدرَك أن يُشتهى أو ينفر الطبع عنه. فيجب أن تكون مقصورةً على المُدرَكات. [م ١٣٦ ب]

يُبيّن هذا أن الطريق الذي به نعلم وقوف الشيء على غيره حصولُه عند حصوله وانتفاؤه عند انتفائه. وإذا كان، متى حصل الشيء مُدرَكاً، صح أن يُشتهى، وإذا لم يكن كذلك استحال أن يُشتهى أو ينفر الطبع عنه، فيجب أن يكون مقصوراً عليه دون ما عداه. فإن قال: «أليس يشتهي أحدنا التعلُّم والمال والقيام والمشي، وغير ذلك من الأمور التي لا تُدرَك؟»، قيل له: إنه لا يجوز أن تتعلق الشهوة بعين هذه الأمور، بل ترجع إلى ما يُلتذّ به. والمرء يتصوّر وصوله إلى منافعه، فيشتهي تلك المنافع في الحقيقة، وأصلها هو ما يلتذّ به.

والذي يُبيّن أنه لا يصح تعلُّقها بعين الدينار أنها لو تعلّقت به، لم تزل شهوته إلا بتحصيله وتملُّكه. ومعلوم أنه، لو خُيِّر بينه وبين ما هو أرفع قَدْراً منه، اختاره عليه، ولو تعلّقت شهوته به، لجرى مجرى الطعام الذي لا تنتفي شهوته إلا بتناوُله، ولا يعتبر فيه القيمة ولا يقوم[٦١] الطعام الرفيع عنده[٦٢] مقام الدون. فلما عرفنا أنه لا يعدل في باب الدينار عن الأعلى إلى الأدون، دلّ على[٦٣] أن الشهوة غير متعلِّقة بذاته، وإنما تتعلق بالمنافع التي يتوصل به إليها.

[٥٧] م: الساهي والنائم.
[٥٨] انظر ص ٥٦٥.
[٥٩] أي الحيّ منا.
[٦٠] م: يثبت.
[٦١] كذا، ولعل الصحيح: - لا.
[٦٢] م: فيه.
[٦٣] ص: - على.

فصل [في أن الشهوة لا تُشتهى]

قال رحمه الله:

وصحة الأصل الذي ذكرناه، من تعلُّق الشهوة بالمُدرَكات دون غيرها، تقتضي أن الشهوة لا تُشتهى لأنها لا تُدرَك، وكذلك [ص ٨٩ أ][٦٤] النفار لا ينفر الطبع عنه. وبهذا تُفارِق الإرادةَ لأنها يصح أن تُراد، والعلم يصح أن يُعلَم[٦٥]، وليس هكذا حال الشهوة والنفار.

فصل [في إبطال قول لأبي هاشم]

قال رحمه الله:

قد جعل أبو هاشم رحمه الله الشهوة متعلِّقةً بمثل ما يزول عن بدن الحيّ منا، ولهذا فإن العطشان يشتهي شرب الماء لأنه قد زال عن بدنه الرطوبات، فيُريد عود مثل ما زال. وهذا غير سديد عندنا. فإن الشهوة التي تُسمّى عِشقاً لا تتعلق بشيء زال عن[٦٦] البدن مثلُه، فيُريد عوده حتى يصير كالبدل عنه. وبعد فلو تعلّقت الشهوة بما يناسب البدن، لجاز تعلُّق النفار بذلك أيضاً لأن هذا من حقّ الضدَّين، وقد عرفنا خلافه.

فصل [في هل يصح أن يقال إن الشهوة متعلِّقة بما يصلح عليه بدن المشتهي]

قال رحمه الله:

ومما يقوله أبو هاشم في الشهوة أن يجعل من حكمها تعلُّقها بما يصلح عليه بدن المشتهي ويزداد بتناوُله وينتقص[٦٧] بفقده، ولأجل هذا منع من جواز الشهوة على الله تعالى. قال الشيخ أبو إسحاق إن الزيادة والنقصان عند الغذاء وفقده ليس بمُوجَب عن تناوُل ما يتناوله، بل هو شيء بمجرى العادة من قِبَل الله تعالى، لأنّا لا نقول بإيجاب الطبع وغيره لهذه الأمور، فلهذا يثبت صلاح البدن بعد تقضّي الشهوة. وإذا كان كذلك، لم يصح ما ذكره أبو هاشم. وجعل أبو إسحاق[٦٨] الدلالة المانعة من جواز الشهوة على الله تعالى ما سنذكره في بابه[٦٩].

[٦٤] كذا، خطأً في ترقيم الورقات.
[٦٥] انظر ص ٥٢٩ و ٦٣٠.
[٦٦] ص: من.
[٦٧] ص: ينقص.
[٦٨] ص: – أبو إسحاق.
[٦٩] ليست تُذكَر تلك الدلالة، خلافاً لقول المصنّف، فيما يلي من الكتاب، بل هي واردة في المجموع في المحيط ١/ ٢١٢–٢١٣ كما في المغني ٤/ ٢٠–٢٦ وفي شرح الأصول ٢١٤–٢١٥.

والذي يمكن أن يقال في هذه الجملة أن شهوتنا لا تتعلق إلا بما إذا أدركناه مُخلَّصاً عن غيره صح أن نتغذّى به، أو بما إذا نِلناه وهو غير مغمور بما سواه اغتذينا به والتذذنا بإدراكه. فإن الصَبِر إذا لُطِخ السكّر به، تتعلق الشهوة بالأجزاء التي فيها حلاوة ثابتة لكنها مغمورة بغيرها.

وإنما يصح هذا الأصل بأن يقال: إذا لم يكن بدّ للشهوة من حكم يُجعَل من أخصّ أحكامها تتميّز به، فليست[٧٠] تصح الإشارة إلى أمر في ذلك سوى ما قلناه من تعلُّقها بما يصلح عليه بدن المشتهي. ويُبيّن صحة ما قلناه أن أحدنا لا يشتهي في الحقيقة إلا ما هذا سبيله من الأطعمة الشهيّة الطيّبة، لأنه يغتذي بها ويصلح بدنه عليها، ولا يشتهي الحنظل ولا التراب ولا ما[٧١] شاكلهما، لأنه لا حظّ لهما في الغذاء ولا يقع بهما صلاح البدن.

وأما الدواء الكريه، فلا يوصف أحدنا بالشهوة له، فلهذا لو دام شربه له لأتلفه، ولو دام على الأغذية الطيّبة لانتفع بها. وإنما يؤثّر الدواء في زوال الرطوبات [م ١٣٧ أ] وغيرها عن[٧٢] البدن، وعند زوالها يتكامل الانتفاع بالأطعمة الطيّبة. وعلى هذا[٧٣] يجعل الأطبّاء علامة الصحة والخروج من العلّة عود الشهوة إلى الطعام، ولذلك لا تراهم[٧٤] يعدلون عن الأغذية الطيّبة المُوافِقة إلى الأدوية إلا عند الحاجة الشديدة إليها.

فصار ما لأجله حكمنا بأن الشهوة تتعلق بما فيه صلاح المشتهي يقتضي أن النفار متعلّق بما يفسد الجسم به، اعتباراً بسائر ما ينفر الطبع عنه من الحنظل وغيره.

إلا أن الجملة التي ذكرناها تردّ عليها شهوات ثابتة لا يتأتّى فيها بيان صلاح بدن المشتهي على ذلك، مثل شهوة المَناظر وسماع الأصوات، وشهوات المريض لِما يضرّه، وشهوة أحدنا للطين والجُبن[٧٥] وغيرهما. ومتى[٧٦] أمكن الانفصال عن هذا الإلزام، بأن يقال إن فيما يشتهيه من الطين والجُبن أجزاءً لو انفردت لم يقع[٧٧] الاستضرار بها. ومنعنا في المريض أن يكون مشتهياً في الحقيقة، على ما نعلمه من حال المرضى أنهم يُظهِرون شهوة الشيء، فإذا قُدِّم إليهم قالوا «لا نشتهيه» ويتكرهونه[٧٨]، ولهذا يُرخِّص الطبيب فيما يُصدِّق شهوته[٧٩] له. أو قلنا فيه مثل ما تقدّم في شهوة الطين وغيره، وارتكبنا حصول الانتفاع بالأصوات المُدرَكة والمَناظر الرائقة، وإن كُنّا لا نتبيّنها[٨٠].

فالذي يصعب بيانه هو الشهوة التي تُسمّى عِشقاً، لأن فيها ما يُنافي صلاح[٨١] البدن، فكيف يصح إجراء هذه القضية في كل شهوة؟ فهذا موضع نظر.

٧٠ م: فليس.
٧١ ص: الحنظل والتراب وما.
٧٢ ص: من.
٧٣ م: ولهذا.
٧٤ أي الأطبّاء، راجع المغني ٤/ ٢٧.
٧٥ راجع شرح الأصول ٢١٤.
٧٦ كذا، ولعل الصواب: ولكن؟
٧٧ م: لوقع.
٧٨ م: ويكرهونه.
٧٩ لعل الصحيح: شهوتهم.
٨٠ الصحيح على الأرجح: لا نتبيّنه، أي الانتفاع.
٨١ م: بيان صلاح.

فصل [في أن الشهوة لا تتعلق بما تقضّى وجوده]

قال رحمه الله:

اعلم أنه، إذا كان من حكم الشهوة الالتذاذ بما يُدركه المشتهي، فمن المُحال أن يشتهي أحدنا[٨٢] شيئاً قد تقضّى وجوده، لأن إدراكه مُحال إن كان مما لا تصح عليه الإعادة. وإن صحت عليه الإعادة، فلا تتعلق الشهوة به وهو على حاله في التقضّي والعدم بل يتغيّر حاله إلى وجود وصحة إدراكه[٨٣]. وإنما يشتهي أحدنا مثل ما تقدّم من أكله وشربه، لا ذلك بعينه. وهذا ظاهر.

فصل [في وجوب مقارنة الشهوة لإدراك المشتهى]

قال رحمه الله:

وكما لا بدّ في المشتهى من وجوده على ما قلناه ليصح الالتذاذ به عند إدراكه، فالشهوة سبيلها هذا السبيل، فلا يجوز أن يلتذّ المرء بإدراك شيء كان مشتهياً له من قبل، أو يشتهيه من بعد، إذا لم يكن مشتهياً له في الحال. فصار ما يتقدم أو يتأخر لا حظّ له في هذا الوجه - كما أن الإرادة التي بها يصير الكلام خبراً لا بدّ من مقارنتها دون ما يتقدم أو يتأخر - لأن ما يُدركه يصح أن يلتذّ به وأن لا يلتذّ به[٨٤]، فلا يحصل على أحد الحكمَين إلا بمعنى مُقارِن، كما أن الصيغة الواحدة يصح وجودها أمراً ويصح وجودها غير أمر، فلا بدّ فيما يؤثّر في كونها أمراً من أن يقارن. بل تأثير الشهوة أقوى من تأثير الإرادة، فإنها تؤثّر على كل حال، والإرادة لا تؤثّر إلا إذا صدرت [ص ٨٩ ب] من جهتنا، فأما الموجود من جهة الله تعالى فلا يؤثّر في كون كلامنا خبراً أو أمراً[٨٥]. ويصح في الإرادة أن تتقدم بعض حروف الخبر[٨٦] وتُقارِن أوّلها[٨٧]، لما كان تعلّقها هو بجملة الأشياء دون أجزائها. وليس كذلك الشهوة والنفار، لأن تعلُّقهما هو بالأجزاء والآحاد دون الجُمَل. وتُفارِق الشهوةُ في هذا الحكم القدرة، فإن تأثيرها في الإحداث فلم يكن بدّ من تقدُّمها. وأما تأثير النظر في العلم، فلا يتمّ من دون تقدُّمه عليه، لأن مجامعة النظر للعلم مُحال. فبهذه الطريقة يثبت وجوب [م ١٣٧ ب] مقارنة الشهوة.

[٨٢] ص: - أحدنا.
[٨٣] م: وصحة إدراك.
[٨٤] ص: - وأن لا يلتذّ به.
[٨٥] انظر ص ٥٥٢.
[٨٦] م: + على بعض.
[٨٧] انظر ص ٥٥٦.

وقد دلّ أبو هاشم رحمه الله على ذلك فقال: «لو جاز هذا[٨٨]، لكان لا يمتنع في حال الإدراك أن يصير المُدرَك بمنزلة الصَبِر فيكون[٨٩] نافر النفس عنه، ويلتذّ به لأجل الشهوة المتقدمة. فإذا لم يصح ذلك، وجب مقارنتها». ولقائل أن يقول: «إنّا إذا جوّزنا تأثيرها عند تقدُّمها، فإنما هو بشرط أن يستمرّ الحال بها فلا تتغيّر، فإذا تغيّرت وزال الاستمرار، لم يجب الالتذاذ».

ولم يشتبه الكلام في أنها[٩٠]، مع تأخُّرها، تؤثّر[٩١] على حدّ ما اشتبه في تقدُّمها. ومع ذلك، فلا يصح أن نستدلّ فنقول: «إذا لم تؤثّر عند التأخُّر، فكذلك عند التقدُّم»، لأنه ينتقض بالقدرة وغيرها، والانفصال عن هذا النقض يكون بما يصح أن يُبدأ[٩٢] بالدلالة به.

فصل [في أن الشهوة والنفار لا يصح عليهما البقاء]

قال رحمه الله:

اعلم أن الشهوة والنفار يستحيل البقاء عليهما، لأن أحدنا يخرج عن كونه مشتهياً مع وجود كل ما تفتقر الشهوة في وجودها إليه، من سلامة القلب واحتماله لها ولغيرها من الشهوات، من دون طروء ضدّ لها أو ضدّ لِما تحتاج في وجودها إليه. فصار ذلك من أدلّ الدلالة على أنها لا تبقى، كما نقوله في الإرادة[٩٣] وغيرها. فإن قال: «إنه وإن لم يخرج من كونه مشتهياً للشيء إلى كونه نافراً عنه، فإنه يخرج إلى ضدّ ثالث، وهو الشبع والريّ»، قيل له: سنُبيّن من بعد أنه لا يُرجَع بهما إلا إلى زوال الشهوة فقط، دون أن يكونا ضدَّين[٩٤]. فهذا هو المعتمَد في المنع من بقائهما[٩٥].

فأما الاستدلال على ذلك بأنها[٩٦] «لو بقيت، لتعلّقت بالماضي المتقضّي كما يجب لو بقيت الإرادة»، فغير مستقيم لأن الإرادة لا تتعدّى في تعلُّقها المُراد الواحد على وجه التفصيل، فلو بقيت، لم يجز تعلُّقها بغير ذلك المُراد وإلا اقتضى قلب جنسها، فليس إلا أن تتعلق بالمتقضّي[٩٧]. وحال الشهوة بخلاف ذلك، لأنها متعلِّقة بما لا يتناهى، فإذا بقيت تعلّقت بمثل ما تعلّقت به أوّلاً، لا أنها تتعلق بالمتقضّي. فشابهت القدرة التي إذا بقيت لا يجب تعلُّقها بالماضي، بل يجب أن تتعلق بغيره لتعلُّقها بما لا يتناهى.

[٨٨] أي تقدُّم الشهوة على إدراك المشتهى.
[٨٩] أي المُدرك.
[٩٠] م: في أن.
[٩١] كذا، ولعل الصواب: لا تؤثّر.
[٩٢] م: يُبتدأ.
[٩٣] انظر ص ٥٤١.
[٩٤] راجع ص ٤٢٧.
[٩٥] أي الشهوة والنفار. ولعل الصحيح: بقائها، أي الشهوة فقط.
[٩٦] أي الشهوة.
[٩٧] انظر ص ٥٤١.

فصل [في أن الشهوات فيها متماثل ومختلف، وليس فيها متضادّ]

قال رحمه الله:

الشهوات يقع فيها متماثل ومختلف، ولا يقع فيها متضادّ.

فأما علامة المتماثل، فهي أن تتعلق الشهوتان بمتعلَّق واحد. ولا نحتاج أن[98] نشترط فيهما ما نشترطه[99] في العلم والإرادة، لأن تعلُّقهما[100] يختلف، وتعلُّق الشهوة يكون على حدّ واحد. وقد شرط[101] في كتاب **الفعل والفاعل** «أن يكون الوجه واحداً، على معنى أنه[102] يشتهي إدراك الشيء لمساً بشهوتَين، أو[103] إدراكه رؤيةً بشهوتَين. فأما إذا اختلفت الحاسّة، اختلفت الشهوة، لأن أحدهما[104] لا يقوم مقام الأخرى، وما ينفي إحداهما[105] لا ينفي الأخرى». وفيه نظر. وإنما نعلم تماثُل الشهوتَين، والحال ما وصفنا[106]، لأن الصفة المُوجَبة عنهما متماثلة، ولأنهما قد اتّفقتا[107] في أخصّ أحكامهما الراجعة إلى ذاتيهما، ولأنهما لو بقيتا وطرأ ضدّ عليهما لنفاهما، ولو كانتا مختلفتَين لم يصح انتفاؤهما بضدّ واحد، ولو تضادّتا[108] لم يصح اجتماعهما.

فأما أمارة اختلافهما، فتغايُر متعلَّقهما في الجنس. فشهوة الحلاوة تُخالِف شهوة الحموضة. وإنما نحكم باختلافهما، والحال هذه، لافتراقهما في الوجوه التي توجب التماثُل وتُنبِئ عنه. ولا بدّ من اعتبار التغايُر في متعلَّقهما في الجنس دون الأعيان. فإن شهوة الحلاوة جنس، وإن تغاير متعلَّقها، لِما قدّمنا من[109] تعلُّقها بما لا يتناهى فصارت – وهي واحدة – تتعلق بكل الحلاوات في جميع الأجسام. [م ١٣٨ أ] فلا يجب لتغايُر متعلَّقها فقط أن تختلف، وإنما يجب أن تختلف إذا لم تسدّ مسدّ غيرها، وهذا إنما يتمّ بما ذكرنا.

فإن قيل: «فيلزم على ما قلتم في شهوة المرارة أن تكون بصفة جنسَين مختلفَين لتعلُّقها بالحلاوة والحموضة[110]، وأن يجري ذلك مجرى ما تقولونه في العلم الواحد، لو تعلّق بمعلومَين، إنه كان يجب أن يصير بصفة جنسَين مختلفَين[111]»، قيل له: الأقرب في شهوة المرارة أن لا تُجعَل شهوةً واحدةً تتعلق بالأمرَين، بل نقول: هما شهوتان تعلّقت إحداهما بالحلاوة والأخرى بالحموضة، فيشتهي إدراك هذَين الطعمَين عند اختلاف محلّهما، وإن لم يقع انفراد إحداهما عن الأخرى. فلهذا يستحيل أن يشتهي المرّ

[98] كذا.

[99] ص: أن يشرط فيها ما يشرط.

[100] أي العلم والإرادة.

[101] أي قاضي القضاة.

[102] م: أن.

[103] م: أو يكون.

[104] كذا!

[105] م: أحدهما.

[106] م: ما ذكرناه.

[107] ص: اتّفقا.

[108] م: تضادّا.

[109] ص: أن.

[110] كذا، كأن المرارة خليط من هذَين الطعمَين، مع أن المصنّف قد عدّها سابقاً من الطعوم الخالصة، انظر ص ١٥٣.

[111] انظر ص ٦٢٧.

من الأطعمة، وهو نافر الطبع عن الحلاوة والحموضة معاً. وإذا لم نقُل بأن شهوة المرارة هي شهوةٌ على حدة، لم يلزمنا ما قدّره السائل.

فأما التضادّ، فمرتفع عن الشهوات، لأن التضادّ في الأمور المتعلِّقة إنما يصح إذا كان المتعلَّق واحداً، ومتى كانت الشهوتان متعلِّقتَين بشيء واحد، فهما مثلان. ولا يجوز أن يقال: «هلا تضادّت شهوة الضدَّين كما يقال مثله في الإرادة؟»، لأنّا لا نقول بتضادّ إرادتَي [ص ٩٠ أ] الضدَّين[١١٢] حتى يصح القياس عليهما، وما به يبطل تضادّ إرادتَي الضدَّين يُبطِل تضادّ شهوتَي الضدَّين. فنقول: إنما يثبت التضادّ فيما يتعلق بغيره بعد أن يكون المتعلَّق واحداً، وهذا يقتضي تماثُلهما. وبعد فقد صح مُضامّة شهوة الحلاوة للنفار عن الحموضة، فلو وُجدت شهوة الحموضة، لوجب كما تُنافي النفار عنها أن تُنافي شهوة الحلاوة، فيقتضي مُنافاتها لأمرَين مختلفَين. وبعد فكيف يصح القول بتضادّ شهوتَي الضدَّين، مع صحة أن يشتهي أحدنا في حالة[١١٣] واحدة الضدَّين؟ لأنه قد يكون بحيث لو اصطنع بالخلّ لالتذّ به، ولو تناول العسل لالتذّ به. فقد تعلّقت شهوته بضدَّين، ولو تضادّت، لكان الحيّ على حالَين ضدَّين.

فصل [في أن التضادّ إنما يكون بين الشهوة والنفار، ولا يكون ضدّ ثالث]

قال رحمه الله:

والذي نقضي بمُضادّته للشهوة[١١٤] ليس إلا النفار فقط. فالكلام في ذلك من وجهَين، أحدهما في ثبوت التضادّ بينهما، والثاني في أن لا ضدّ ثالث.

أما الأوّل فظاهر، لأنه يستحيل كونه[١١٥] مشتهياً للشيء نافراً عنه في حالة واحدة، لا لشيء سوى تضادّ هاتَين الصفتَين، ولا تتضادّان إلا وما أوجبهما متضادّ أيضاً. وبعد فإنه يستحيل كونه ملتذّاً بشيء آلِماً به في حالة واحدة، ولا وجه لهذه الاستحالة إلا امتناع اجتماع الشهوة والنفار، ولا يكون ملتذّاً إلا بالشهوة ولا آلِماً إلا عند النفار.

وأما الثاني من الفصلَين، فهو أن إثبات المعنى ولا حكم له لا يصح. ومعلوم أنه لا واسطة بين أن يُدرِك الشيء فيلتذّ به وبين أن يُدركه فيألم به، إلا زوال هذَين الحكمَين، وليس يفتقر ما هذا سبيله إلى معنى لأنه نفيٌ. وإنما كان يصح إثبات ثالث لهما لو ثبتت صفة مُعاكِسة لهاتَين الصفتَين، وقد عرفنا خلافه.

[١١٢] انظر ص ٥٣٧-٥٣٨.

[١١٣] م: حال.

[١١٤] م: والذي يقتضي مُضادّة الشهوة.

[١١٥] أي الواحد منا.

وقد اشتبهت الحال في الشبع والريّ، هل هما معنيان يُضادّان شهوة الطعام والشراب؟ فذهب شيخانا إلى إثباتهما كذلك، وهو مذهب أبي القاسم[١١٦]. إلا أنهم قالوا: «لا يُسمّى شبعاً ولا ريّاً إلا إذا طرأ عقيب الأكل والشرب، فإن من لا يأكل لمرض أو علّة فلا يشتهي الأطعمة لا[١١٧] يوصف بالريّ والشبع». والصحيح أن المرجع بهما إلى انتفاء الشهوتَين للأكل والشرب، لأنه لا طريق إلى إثباتهما معنيَين من حيث [م ١٣٨ ب] أن الحكم الذي قالوه قد صح أن يثبت لمكان انتفاء هاتَين الشهوتَين، فلا وجه لإثبات ضدّ ثالث. ولهذا لا يصح أن يجد أحدنا صفةً بالعكس من صفة الشهوة والنفار بكونه شبعاناً وريّاناً[١١٨]. وبعد فكان يصح وجود هذَين من دون أكل وشرب، فيصير شبعان وريّان[١١٩] بهما، أو يوجد الأكل والشرب فلا[١٢٠] يوجدان أصلاً، لأنه ليس بينهما تعلُّق من وجه معقول. وبعد فإن أحدنا قد يكون بحيث يلتذّ بإدراك كل ما يتناوله على مرور الأوقات، مع أنه موصوف بالشبع. فكان يجب، إن كان ضدّاً لشهوة الطعام، أن يوجد الضدّان، لأنه شبعان وملتذّ بكل ما يتناوله، وقد صح أنهما لا يتضادّان. إلا أن على هذا الوجه الآخر يلزم أن لا يُرجَع بهما[١٢١] إلى زوال هاتَين الشهوتَين، لأن الوصف الذي ذكرناه قائم فيمن ذُكِر حاله، ولا يصح ثبوت الشهوة وانتفاؤها والحال واحدة.

فصل [في أن كل ما تتعلق به الشهوة يصح تعلُّق النفار به، والعكس بالعكس]

قال رحمه الله:

إذا صح مُضادّة النفار للشهوة، وجب تعلُّقه بما تتعلق[١٢٢] به الشهوة، كما يجب في كل ما يتعلق به النفار أن تتعلق به الشهوة، لأن هذا حال الضدَّين. وقد جوّز أبو هاشم رحمه الله في القليل مما يتعلق به أحدهما أن يتعلق به الآخر دون الكثير. لكن ما نعرفه من حال الضدَّين يقضي[١٢٣] بخلاف ما قاله، فيجب أن لا يختلف باختلاف المقادير. وقد قال الأطبّاء إن ما يصح أن يُشتهى لا يصح نفار الطبع عنه، وكذلك قال أبو القاسم[١٢٤]. والصحيح ما قلناه للعلّة التي تقدّمت.

فعلى هذا كان يجوز من الله تعالى أن يوجِد فينا النفار عن الحلاوة ويخلق فينا شهوة الحنظل وغيره من المرارات، كما يخلق في الظبي شهوة الحنظل، وفي الفأرة شهوة البِيش[١٢٥] حتى أنها تستمرّ عليه،

[١١٦] راجع المسائل ٣٧٠.
[١١٧] ص: فلا.
[١١٨] ص: شبعان وريّان.
[١١٩] كذا.
[١٢٠] ص: ولا.
[١٢١] أي الشبع والريّ.
[١٢٢] ص: تعلّقت.
[١٢٣] م: يقتضي.
[١٢٤] لم يُذكَر هذا القول فيما لدينا من كتاب المسائل بسبب ضياع ورقات من المخطوط بين الورقتَين ٢٠٨ و ٢٠٩ (المسائل ٣٧٢).
[١٢٥] راجع الحيوان للجاحظ ٥/٣٠٩.

لأن ذلك كله طريقُه العادة. وهذا مستمرّ إلا في الموضع الذي يؤدّي إلى زوال البِنية ونقضها وبطلان[١٢٦] الحياة وعدمها، فإن عند ذلك لا يُشتهى ما هذا وصفه، ولأن الضرر الذي يتعقب قطع الأعضاء وإبانتها يُوفي على ما يجده المرء من الشهوة، فلا يختار فعل ذلك. وأما المجذوم، فلا يشتهي قطع بعض أعضائه، وإنما يعتقد انتفاعه من بعد إبانته، ويصير حاله كحال من يُحلَق شعرُه، أو يُزيل عن ظهره حملاً ثقيلاً لأنه يجد خفّةً وراحةً. وهكذا الحال في شرب الدواء الكريه، لأن النفار قائم فيه ولكن اعتقاد المنفعة من بعد يُسهِّل شربه. فعلى هذه الطريقة يُجرى القول في هذا الفصل.

فصل [في أن الشهوة والنفار مما يختصّ الله بالقدرة عليه، وكذلك الشبع والريّ]

قال رحمه الله:

اعلم أن الشهوة والنفار مما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه. وهكذا في الريّ والشبع لو ثبتا معنيَين. وقد ذهب بعض البغداديين إلى أنها[١٢٧] مقدورة لنا[١٢٨]. قالوا ذلك في شهوة القبيح لما اعتقدوا قُبحها، واعتقدوا تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح. وقد مضى الكلام عليهم في حُسن الشهوات [ص ٩٠ ب] أجمع[١٢٩].

فأما ما يدلّ على أنّا لا نقدر على الشهوة، فهو أنّا لو قدرنا عليها لوجب، إذا قصرت بالواحد منا حالُه عن تناوُل الأطعمة اللذيذة الرفيعة، أن يفعل لنفسه شهوة الشيء الذي لا قيمة له مما يجده، فكان يلتذّ بتناوُله ويقتصر عليه. وقد عرفنا تعذُّر ذلك مع قوّة الداعي. وهذا من أدلّ [م ١٣٩ أ] الأشياء على أنها مقدورة لغيرنا. وعلى قريب من هذه الطريقة[١٣٠] نقول: كان يجب، لو اشتهى صورةً مخصوصةً واشتدّ عِشقه، أن يعدل عن ذلك بأن يفعل لنفسه شهوةً متعلِّقةً بما يمكنه من جاريته[١٣١] أو بما أُبيح له من زوجه، فيقصر شهوته عليهما[١٣٢] دون ما لا يبلغ حاله إليه. بل كان يجب، إذا قدر على الشهوة، والنفار يُضادّها، أن يقدر عليه أيضاً. وكان، إذا عشق صورةً، يفعل لنفسه نفاراً عنها فيسلو، وقد عرفنا خلاف ذلك.

وبعد فقد تضعف شهوة أحدنا، فيعالجه بتناوُل الأدوية الكريهة. ولو كانت مقدورةً له، لفعلها من دون الحاجة إلى ذلك، لولا أن الله عز وجل أجرى العادة أن لا يفعلها إلا عند هذه الأمور. فإن قال: «إنما يتعذر فعلنا لها إلا عند هذه الأدوية لأن تناوُلها يصير سبباً للشهوة»، قيل له: فلو كانت متولدةً عن الأكل، لوجب عود الشهوة بتناوُل أيّ شيء كان، وقد عرفنا خلاف ذلك. فإن قال[١٣٣]: «إنما يتعذر علينا

[١٢٦] ص: ونقضها في بطلان.
[١٢٧] أي الشهوة.
[١٢٨] راجع المسائل ٣٧٠.
[١٢٩] راجع ص ٤١٩–٤٢٠.
[١٣٠] م: الطريق.
[١٣١] م: بما يملكه من جارية.
[١٣٢] ص: عليها.
[١٣٣] م: قيل.

فعلها، وإن كُنّا قادرين عليها، لأن من حقّها أن تقع منا بآلة قد فقدناها»، قيل له: إن الشهوة هي جنس الفعل، وجنس الفعل يكفي فيه كونه قادراً، وإنما يفتقر إلى الآلة[١٣٤] في إيقاع الشيء على وجه.

فقد ثبت بهذه الجملة أن القديم تعالى هو المخصوص بالقدرة على الشهوة والنفار. وكذلك يجب في الشبع والريّ لو كانا معنيَين، وإلا لزم أن نفعلهما بأنفسنا من دون تناوُل طعام وشراب. وإذا جُعِلا متولدَين عن الأكل، لزم حصولهما في أوّل لُقمة أو بكل مأكول، وذلك باطل.

وكما أن الله تعالى هو القادر على هذه الأمور، فإنما يوجدها ابتداءً من دون سبب، لأن الإشارة إلى شيء يُولّدها متعذرة.

فصل [في أن الشهوة نعمة وأنها من أصول النِعَم]

قال رحمه الله:

إن الأصل في المنافع هو[١٣٥] الشهوة، فإن الحيّ إنما ينتفع بإدراك ما يشتهيه. ولهذا، لما استحالت الشهوة على الله تعالى، استحالت عليه المنافع. فقد صارت الشهوة، والحال هذه، معدودةً في النِعَم، بل من أصول النِعَم التالية للحياة، ولا يتهيّأ الانتفاع بالحياة من دون الشهوة والتمكين من المشتهى. ومتى تعرّت الحياة عن شهوة تُضامّها، فقد دخلت في باب العبث. هذا إذا أوجد[١٣٦] الحياة في الحيّ منا ابتداءً، لا على طريق صحة المعاقبة بها.

فصار التكليف لا يتمّ إلا بالشهوة والنفار، لأنه ما لم يكن المُكلَّف مشتهياً للقبيح نافراً عن العبادات، لا يستحقّ الثواب على ترك القبيح والإقدام على الواجبات، لأنه حينئذ لا تلحقه مشقّة في واحد من الأمرَين، فلا يستحقّ الثواب الذي هو مُقابِل للمشقّة التي يتكلفها.

فحصل من ذلك أنها[١٣٧] نعمة إذا قُصِد بها وجه الانتفاع، وأنها من أصول النِعَم، وأنها من جملة الأمور التي نشترط[١٣٨] بها التكليف.

فصل [في أن الشهوة تحسن تارةً وتقبح أخرى، وكذلك النفار]

قال رحمه الله:

وللشهوة أحوال يحسن فعلها وأحوال يقبح فعلها، وكذلك النفار، وليسا من[١٣٩] الباب الذي يحسن على كل حال ويقبح على كل حال.

[١٣٤] م: إلى آلة.
[١٣٥] ص: هي.
[١٣٦] أي الله.
[١٣٧] أي الشهوة.
[١٣٨] ص: شُرِط.
[١٣٩] م: في.

أما حُسنها إذا فعلها الله في الأحياء في الدنيا، قصداً منه لانتفاعهم بها، فظاهر. وقد تحسن إذا خلقها ومنع من المشتهى، وضمّن على [م ١٣٩ ب] ذلك عِوَضاً. وتحسن عند أبي هاشم رحمه الله تقوية الشهوة، وإن علم[١٤٠] أن عندها تقع معصيةٌ لولاها لم تقع، لأن التكليف يصير، والحال هذه، أشقّ فيكون الثواب المستحَقّ به أكثر. وأبو علي رحمه الله قد منع من ذلك وحكم بقُبح الشهوة التي سبيلها ما وصفنا. وكذلك اختلفا في خلق إبليس.

وأما قُبحها، فهو أنه لو خلقها الله تعالى في العاقل الذي قد استكمل شرط التكليف ولم يُكلّفه. فإن أبا هاشم قد حكم بقُبح هذه الشهوة مرّةً، وحكم بقُبح العقل أخرى، فاختلف في قوله. والأقرب أن يُقضى بقُبح جميع مقدّمات التكليف، لأنه لا مزيّة لبعضها على بعض. إلا أنه، متى اختير أحد قولَيه، فإنما تُجعَل الشهوة خاصّةً قبيحةً لأن الاستضرار يتبعها، لأنه بفعل ما يشتهيه يستضرّ بالعقاب أو غيره. وإذا جُعِل العقل قبيحاً، فلأن[١٤١] الإغراء بالقبيح يتبع كمال العقل، فلهذا من ليس بعاقل لا يكون مُغرىً به.

وقد تقبح الشهوة لو خُلِقت فيمن لا يتمكن من نيل المشتهى أصلاً، كشهوة الأكمه للّون، أو الشهوة المخلوقة فينا للأمور التي لا نعرفها.

وقد يقبح النفار لو خُلِق في أهل الجنة، لأنه يصير من العبث الذي لا فائدة فيه.

فصل [في شهوات أهل الجنة]

قال رحمه الله:

إن التفاضُل في باب الثواب يقع بكثرة الشهوات كما يقع بكثرة الأعيان التي يُنتفع بها. فلهذا، لو تناول واحد من الأنبياء قَدْراً من الطعام، وتناولت واحدة[١٤٢] من الحور العين مثله، لكان ما يقع من التذاذ الرسول به أعظم لقوّة شهوته. وقد كان من المُجوَّز أن يجعل الله تعالى شهوات المُثابين في تعذيب أهل النار، إلا [ص ٩١ أ] أن السمع قد دلّ على أنهم يلتذّون بما يتناولونه من الأطعمة والأشربة، وبما يتعاطونه من المناكح وغيرها. وثبت[١٤٣] أيضاً بالسمع أنهم لا يشتهون كثيراً مما حطر (؟) عليهم[١٤٤] في الدنيا من اللِواط والزنى وغيره؛ وأن كثيراً مما نُهوا في الدنيا عن تعاطيه يحصل لهم في الآخرة، مثل شرب الخمر ولبس الحرير وغير ذلك. ولولا ورود السمع، لكُنّا نُجوّز في جميع ما نُهينا عنه في الدنيا أن يحصل لنا في الجنة، لأن وجه قُبحه هو ما يتعلق بالتكليف من المفسدة، فإذا زال التكليف فلا مفسدة. لكن السمع قد فصل بين بعض ذلك وبين بعض.

[١٤٠] أي الله.

[١٤١] م: فإن.

[١٤٢] ص: وتناول واحد.

[١٤٣] م: وقد ثبت.

[١٤٤] لعله: حُظِر عليهم، والصحيح: حُظِروا عليه.

فأما خزنة النار، فيجوز أن يجعل الله تعالى شهوتهم في إدراكها، فيلتذّون بذلك على حدّ ما يلتذّ به المقرور بالنار. ويجوز أن يكون القَدْر الذي يتولد عن اعتماد النار من التفريق[١٤٥] تُقارنه الشهوة فيقع به الالتذاذ، ويمنع الله تعالى اعتماد النار من النفوذ في أجسامهم كما يمنع اعتمادها من أن ينفذ في أجسام المُعاقَبين، وإنما تتناول ظواهر جلودهم. فلهذا قال تعالى ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا ﴾ [٤/ ٥٦]، أعاذنا الله برحمته من عذاب جهنم!

فصل [في الأسماء الجارية على الشهوة ووجوه استعمالها]

قال رحمه الله:

الكلام في الأسماء الجارية على الشهوة ينقسم إلى وجهَين، أحدهما أن تصح فيه التسوية بين حال العدم والوجود، [م ١٤٠ أ] والثاني أن يختصّ حال الوجود فقط. فكل ما لا يُفيد فيها الوجود في الجملة أو الوجود على وجه، لفظاً كان أو معنىً، صح أن يجري عليها وهي معدومة، مثل[١٤٦] قولنا «شهوة»، وهكذا الحال في النفار. فأما إذا قُلتَ «شهوة كذا»، فهو يقتضي الوجود، لأن تعلُّقها مترتب على الوجود. ومن ذلك قولنا «الجوع» و«العطش» و«العِشق»، فإن المرجع بكل ذلك إلى شهوات مخصوصة، ولا يُسمّى بذلك ما لم يوجد. والطريق إلى أن نعلم أن هذه الأوصاف مُفيدة للشهوة هو مثل ما نقوله في الكون والسكون والكلام والأصوات.

فأما الجوع، فهو الشهوة الشديدة للطعام المُعتاد على وجه يُستضرّ بتأخُّره مع وجود التأخُّر. فلهذا لا يوصف أهل الجنة، مع شهواتهم للأطعمة، بالجوع. والعطش هو شهوة الماء على هذا الحدّ.

والعِشق شهوة تناوُل الصُوَر التي هي من بَني آدم، إذا بلغت حدّاً في الشدّة والقوّة. وقد اعتبر أبو هاشم رحمه الله في تسمية الشهوة «عِشقاً» أن يعزم[١٤٧] على فعل ما يشتهيه، وأن يكون هناك حديث النفس، وأن يكون طامعاً غير آنيس. وكل هذا يُبطَل بمن يعشق ويعفّ، لأنه يعرى عن العزم وعن حديث النفس. وعلى هذا يصح أن يعشق الواحد من أفناء الناس إبنة مَلِك، وقد عرف بالعادة أو اعتقد تعذُّر وصوله إليها، فهذا اليأس لم يؤثّر في عِشقه.

وإذا كان المرجع بهذه الأمور إلى شهوات توجد من جهة الله تعالى فينا، فاللوم زائل عنا، وإنما توجد[١٤٨] على المرء أن يصبر، ولا يجري إلا إلى ما يرضاه الله تعالى دون ما يُسخطه.

[١٤٥] ص: من تفريق.
[١٤٦] م: هو مثل.
[١٤٧] أي المشتهي.
[١٤٨] كذا، والصحيح على الأرجح: يوجَب، أو: توجِب.

وقد تُسمّى الشهوة «رغبةً». فإن الرغبة تُستعمل في الأصل في الشهوة، فيقال «يرغب[١٤٩] فلان في هذا الطعام» و«لا يرغب»، ويُراد به أنه يشتهيه[١٥٠]. ثم استُعملت الرغبة في مسألة تتضمن دفع مضرّة واجتلاب منفعة، ولهذا لا يوصف القديم تعالى بالرغبة، وإن كان قد وصف نفسه بالسؤال[١٥١]. و«الرهبة» يُرجَع بها إلى خوف[١٥٢] من نزول ضرر أو فوت نفع. وليس لأحد أن يقول: «فإذا كانت الرغبة شهوةً فيجب، إذا كان الله تعالى قد شهّى القبيح إلينا، أن يكون قد رغّبنا فيه»، لأنه جل وعز، بما أضاف إلى الشهوة من الزجر والتخويف والوعيد والنهي والتهديد، صار في الحكم كأنه نفّرنا عن القبيح، وبما فعل من خلاف هذه الأمور في الواجبات، صار كأنه رغّبنا فيها. وفي الجملة أن في لفظ الرغبة من الإيهام ما ليس في الشهوة. وقد نمتنع من إحدى اللفظتَين للإيهام، وإن كان معناها[١٥٣] قد جوّزناه في لفظة أخرى.

فصل[١٥٤] [في هل تكون الحاجة من باب الشهوة]

إن سأل سائل فقال: «إذا كان المحتاج إلى الشيء لا بدّ من كونه مشتهياً له، فهلا جعلتم الحاجة أيضاً من باب الشهوة؟»، قيل له: لأن الحاجة قد تثبت مع الشهوة على ما ذكرتَ، ويثبت الغنى معها أيضاً. فإن المستغني بالصدق عن الكذب تثبت له الشهوة والاستغناء معاً. فلو كان المرجع بالحاجة إلى الشهوة، لم يصح فيما يستغني عنه أن يشتهيه، بل كان لا يصح وصفه بالغنى عن شيء أصلاً. وبعد فقد يشتهي أحدنا المعصية، وذلك يؤدّيه إلى مضرّة [م ١٤٠ ب] عظيمة. فلو كانت هي الحاجة، لكان محتاجاً إليها، ومعلوم أنه لا يحتاج إلى ما يضرّه. وبعد فإنه مشتهٍ بشهوة واحدة لِما لا غاية له. فكان يجب أن يحتاج إليه، ولا تزول الحاجة إلى الغنى إلا بحصول ما يحتاج إليه، وهذا يوجب أن لا يستغني أصلاً، كما قلناه أوّلاً. [ص ٩١ ب]

وقد أثبت أبو علي رحمه الله الغنى والحاجة معنيَين. إلا أنه لا طريق إلى إثباتهما، لأنه لا يجد أحدنا من نفسه حالةً ولا حكماً يصح التوصُّل بهما إلى هذَين المعنيَين. وإنما يوصف بأنه محتاج إذا صح فيه الانتفاع بأمور مخصوصة والاستضرار بغيرها. وصحة انتفاعه بها ترجع إلى الحياة والشهوة وغيرهما. فأما إثبات الحاجة معنىً زائداً على ذلك فبعيد.

---

١٤٩ ص: رغب.
١٥٠ م: لا يشتهيه.
١٥١ كما في قوله ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ [٧/٦].
١٥٢ ص: خوفه.
١٥٣ م: معناهما.
١٥٤ م: –.

القول[1] في القُدَر

فصل[2] [في أن الفاعل المُحدِث إنما يصح منه الفعل لأجل صفة له وهي كونه قادراً]

اعلم أنه إنما يصح إثبات أحدنا قادراً بعد إثباته مُحدِثاً وفاعلاً، فإنه الطريق إليه. وتعلُّق الفعل بفاعله وحاجته إليه معلوم على وجه الجملة ضرورةً، وإنما تُورَد الدلالة على التفصيل. وهو أن لحالنا فيه[3] تأثيراً، على معنى أن عند حصولها يستمرّ ويجب، وعند ارتفاعها يزول ويستحيل، ولا مؤثّر فيه سوانا. والدليل على ذلك وجوب وقوع هذا التصرُّف بحسب قصدنا وداعينا إمّا مُقدَّراً أو ثابتاً، ووجوب انتفائه بحسب كراهتنا وصارفنا إمّا مُقدَّراً أو ثابتاً مع السلامة. ونعني بالوجوب استمرار الوقوع لمكان الداعي، واستمرار الانتفاء لأجل الصارف. فيجب، إذا كان كذلك، أن يثبت لنا معه من الحكم ما ليس لنا مع فعل الغير، لأن هذه الطريقة مفقودة فيه، وليس ذلك إلا لأن لحالنا فيه تأثيراً دون ما كان من فعل الغير، حتى لو قدّرنا أن أحدنا مُحدِث لتصرُّفه، لم يكن ليزيد الحال فيه على ذلك. وإذا صح بهذه الجملة ثبوت الحاجة مُفصَّلةً، يجب أن تكون راجعةً إلى الحدوث، لأنه عند البقاء والعدم المستمرّ لا يحتاج إلينا، وإنما يحتاج إلينا عند حدوثه.

وأقوى من ذلك أن يقال: إن ما يوجب حاجته إلينا هو الذي يوجب بعينه أن الحاجة هي في الحدوث، لأنه الذي يستمرّ حصوله مُطابِقاً لأحوالنا دون غيره من الصفات، فيجب أن يحتاج إلينا في حدوثه، كما يحتاج الجسم في كونه متحركاً إلى الحركة لما وقف حصول هذه الصفة على حصول الحركة، وانتفت

[1] ص: باب القول.
[2] ص: –.
[3] أي فِعلنا.

عند انتفائها. وإذا ادُّعي ثبوت حاجته إلينا في كونه كسباً، فذلك مما لا يُعقَل. وللكلام في تقصّي هذه المسألة موضع اختصّ به[٤].

وإن شئتَ بيّنتَ وجوب وقوع هذه التصرُّفات بحسب أحوالنا، ثم استدللتَ على أنه يجب أن تكون حادثةً من جهتنا دون غيرنا بما يثبت من حُسن الأمر والنهي والذمّ والمدح على هذه الأفعال، ولو كان حدوثها لا من قِبَلنا، لم يصح رجوع هذه الأحكام إلينا. وإذا قالوا إن ذلك يثبت للكسب، فقد قلنا إنه مما لا يُعقَل إلا إذا رُجِع به إلى الفعل الذي ندفع به ضرراً[٥] أو نستجلب به نفعاً.

فإذا صح أن أحدنا تصدر من جهته هذه الأفعال وأنه المُحدِث لها، فما اقتضى أن فعله يحتاج إليه يقتضي أنه قادر، لأن الحاجة لا يصح رجوعها إلى مجرّد الذات، لأن الحاجة تزول عند الموت والعجز وإن كانت الذات بحالها في كونها ذاتاً. فلا بدّ من ثبوت صفة مؤثّرة في هذا الفعل لتصح الحاجة، وليست إلا كونه قادراً. ولأن بحسب [م ١٤١ أ] أحوال الذات يتغيّر الحال في الصحة والتعذُّر، فيجب أن يفتقر إلى أحوالنا.

ولا يمكن أن يُرجَع بهذه الصفة إلى غير كونه قادراً، لأنّا قد بيّنّا في باب الحياة أن الصفة التي تؤثّر في صحة الفعل لا يُرجَع بها إلى كونه حيّاً[٦]. وأما الصفات الأخر من نحو كونه معتقداً أو مُريداً، فلا تختصّ بفعل نفسه دون فعل غيره لأنه، كما يصح أن يعتقد فعل نفسه، يصح أن يعتقد فعل غيره، وكذلك في الإرادة[٧]. ولا شيء يختصّ به فعل نفسه دون فعل غيره إلا ما ذكرناه في[٨] كونه قادراً.

فإن قال: «هلا تثبت حاجته إلينا، ثم لا تُعلَّل بكونه على صفة مخصوصة؟»، قيل له: إن[٩] فقد التعليل إذا أخلّ بالعلم بالحكم وعاد عليه بالنقض، صار التعليل واجباً ليحصل العلم بالحكم على تمام وكمال. وهذا من ذلك الباب لأن حاجة الفعل إلينا لا تثبت إلا ولنا فيه تأثير، فيكون بالإضافة إلينا أحقّ من الإضافة إلى غيرنا. فكيف نمتنع من التعليل، والحال هذه؟ وكل ما نمتنع[١٠] من تعليله، كنحو حلول الشيء في محلّ إلى غير ذلك، فإن عدم التعليل لا يؤثّر في العلم بالحكم. فبهذه الطريقة يثبت أن أحدنا قادر.

والطريقة المعروفة في ذلك هي أن نفرق بين حال أحدنا في صحة الفعل منه وبين المريض المُدنِف الذي لا يصح منه ما يصح منا، مع ثبوت المُساواة في جميع الصفات كنحو كوننا أحياءً مُريدين معتقدين مُدرِكين مُفكِّرين، فيجب أن تقع المفارقة بصفة راجعة إلينا مفقودة عنه[١١]، وهي كوننا قادرين.

[٤] هذا الموضع غير موجود فيما يلي من الكتاب.
[٥] ص: مضرّةً.
[٦] راجع ص ٣٧٠.
[٧] انظر ص ٥٦٠.
[٨] كذا، والصحيح: من.
[٩] م: لأن.
[١٠] ص: نمنع.
[١١] أي المريض المُدنِف.

فإن قال: «إن تعذُّره على المريض المُدنِف هو لمنع، لا لفقد صفة»، قيل له: إن المنع هو ضدّ الفعل. ولو كان فيه [ص ٩٢ أ] ضدّ لهذا الفعل من جهة الله تعالى، لكان كما يتعذر عليه التحريك[١٢] يتعذر علينا تحريكه وفيه ما يُضادّ الحركة من السكون، لأن مُراده جل وعز بالوجود أولى. هذا إذا كان المنع موجوداً من جهة الله تعالى. فإن وُجد من جهة غيره، وجب أن يُحِسّ[١٣] باعتماد ذلك الفاعل عليه، لأنه لا يفعل القادر بقدرة فعلاً في غيره إلا على هذا السبيل. فإن قال: «فالممنوع من الفعل هو قادر عندكم والفعل متعذر[١٤]. فكيف تُجعَل هذه المفارقة أمارةً فاصلةً بين القادر وبين غيره، مع تساوي القادر فيه متى كان ممنوعاً ومن ليس بقادر أصلاً؟»، قيل له: إن تأثير المنع هو في وجود الفعل، لا في كونه قادراً وصحة الفعل منه، فصار الممنوع يُساوي حاله حال القادر الذي ارتفعت عنه الموانع في كونه قادراً وصحة الفعل منه لولا المنع، وإنما يفترقان من وجه آخر. وإلا فلو زال المنع لتأتّى منه كما يتأتّى من[١٥] المُخلّى. والمريض المُدنِف قد زال عنه كونه قادراً أصلاً، دون أن يكون قد[١٦] تعذّر الفعل لمنع لأنه لا شيء يزول عنه فيؤثّر في صحة الفعل. فإنما يُعرَف[١٧] في الحيّ أنه غير قادر إذا تعذّر الفعل عليه من دون منع. فبطل هذا الطعن.

فإن قال: «فعندكم أن قُدَر القلوب قُدَر على أفعال الجوارح[١٨]. فقد صار المريض المُدنِف يقدر بقُدَر قلبه على ما يقدر عليه الصحيح بقُدَر جوارحه، فإذا[١٩] استويا في كونهما قادرَين، لم تثبت التفرقة بينهما حتى تجعلوها دلالةً على أن القادر قادر»، [م ١٤١ ب] قيل له: إن الأمر وإن كان كما قلتَه، فمعلوم أن هذه الأفعال الزائدة التي تتأتّى منا لا تتأتّى من المريض المُدنِف ولا تتعلق قُدَره[٢٠] بها، بل لا بدّ فينا[٢١] من صفات زائدة في[٢٢] كوننا قادرين، وهي مفقودة في المريض. ولا فرق بين أن نُصوِّر الكلام فيمن لا يقدر أصلاً على ذلك الفعل وبين من تعذّر عليه، لكن حالنا مُخالِف لحاله[٢٣] في القُدَر[٢٤] التي يتأتّى[٢٥] منا دونه، لأن إثبات مزيّة في الحالَين صحيح، وهذا هو المطلوب.

فإذا ثبتت هذه الجملة، وصح الفرق بين هذَين الحيَّين[٢٦]، قلنا: فلو لم يكن هناك أمر، لم يكن بأن يتأتّى من أحدهما الفعل أولى من أن يتعذر عليه، على مثل ما نقوله في إثبات الأكوان. وذلك الأمر لا بدّ من رجوعه إلى الجملة، لأن الحكم عنها صدر فلا يجوز أن يقف على أمر يختصّ المحلّ من قدرة وغيرها،

[١٢] لعل الصحيح: التحرُّك.
[١٣] م: يختصّ.
[١٤] انظر ص ٥١٣.
[١٥] م: في.
[١٦] ص: – قد.
[١٧] م: يؤثّر.
[١٨] انظر ص ٤٥٦–٤٥٨.
[١٩] م: وإذا.
[٢٠] م: قدرته.
[٢١] ص: فيها.
[٢٢] كذا، ولعل الصواب: من صفة زائدة هي.
[٢٣] ص: حاله.
[٢٤] ص: القدرة.
[٢٥] الصحيح على الأرجح: بها يتأتّى.
[٢٦] م: الجنبتَين.

ولا أن يتعلق بالطبع، لأنه غير معقول إلا أن يُراد به القدرة نفسها. فإذا صح ذلك، وجب وقوع المفارقة بصفة، والعبارة فيها هي كونه قادراً.

فإن قال: «فما الذي يدلّ في الحقيقة على أنه قادر؟»، قيل له: صحة الفعل، إلا أنه لا يمكن أن تُعلَم من دون الوقوع، حتى لو عرفتَ الصحة لا تستغني بها عن العلم بالوقوع. ولهذا، لو كان صدور الفعل واجباً من جهته، لَماَ دلّ على هذه الصفة.

فإن قال: «لِماذا يجب تعليل هذا الحكم أوّلاً حتى يُعلَّل بصفة، وهلا كانت الحال في ذلك كالحال في أمور كثيرة لا تصح فيها طريقة التعليل، من وجوه المفارقات وما يجري مجراها؟»، قيل له: إن الحال في مسألتنا غير الحال[٢٧] فيما تُورِد علينا من هذا الباب، لأنّا قد بيّنّا أنّا متى لم نُعلِّل هذا الحكم، عاد بالنقض عليه[٢٨]، والحكم إذا كان لو لم يُعلَّل أوجب بطلانه، فتعليله واجب. وليس هكذا ما تسألوننا[٢٩] عنه، لأن فقد التعليل لا يقتضي ذلك. على أنه لا مانع يمنع من تعليل صحة الفعل بكونه قادراً، فيجب تعليلها، وما تسألوننا عنه فقد حصل فيه مانع. وإنما نعرف أن الحكم مُعلَّل بعرضنا إيّاه على وجوه التعليل، فإذا قُبِل بعضها واستمرّ وسلم من الطعن، عرفنا أنه مُعلَّل، وإذا لم يكن كذلك عرفنا أنه غير مُعلَّل، لا أن[٣٠] هاهنا دلالةً تقتضي كون حكم من الأحكام مُعلَّلاً سوى ما ذكرناه أوّلاً وما قلناه ثانياً أو ما يقاربهما.

فإذا سُئلنا عن ذاتَين تختصّ إحداهما[٣١] بصحة الوجود دون الأخرى، فذلك لأن القادر قادر عليه[٣٢] دون صاحبه. فلسنا نجعل عدم ما لا يوجد لمكان أنه غير قادر عليه، لأنه قد ثبت[٣٣] لوجوه تُحيل وجوده. وليس من حيث عُلِّق الحكم الثابت بأمر يجب أن يكون انتفاؤه لانتفاء[٣٤] ذلك الأمر. يُبيّن هذا أن أحدنا يُدرِك لكونه حيّاً، وكما يخرج عن كونه مُدرِكاً لزوال كونه حيّاً، فقد يخرج[٣٥] لغير ذلك. وإذا سُئلنا عن حلول أحد[٣٦] الذاتَين محلاً واستحالة حلول غيره فيه، فليس هذا بصفة ولا حكم أزيد من وجوده، فلهذا لم يجب تعليله. وأما صحة البقاء واستحالته، فقد يصح تعليله بالجنس، ولا يجب بالاشتراك فيه التماثُل لما لم يكن مُنبئاً عما عليه الشيء في ذاته.

وقد يستدلّ أحدنا على إثبات هذه الصفة له من دون اعتبار الغير[٣٧] ومُساواة حاله[٣٨] بحاله لا في هذا الوجه، بل بأن يعتبر حال [ص ٩٢ ب] الجملة بحال الأبعاض، أو بأن يعتبر [م ١٤٢ أ] حاله في وقتَين،

[٢٧] م: مُفارِقة للحال.
[٢٨] ص: علينا.
[٢٩] م: سألونا.
[٣٠] م: لأن.
[٣١] ص: أحدهما.
[٣٢] كذا!
[٣٣] أي عدمه. ولعل الصحيح: قد يثبت.
[٣٤] ص: بانتفاء.
[٣٥] لعل الصحيح: + عنه.
[٣٦] م: إحدى.
[٣٧] ص: للغير.
[٣٨] م: حالها.

تعذّر في أحدهما الفعل عليه وتأتّى في الآخر. فثبتت[٣٩] له تفرقة، ويعلم أنها يجب رجوعها إلى الصفة التي ذكرناها.

وليس لأحد أن يسألنا على[٤٠] الجملة التي تقدّمت فيقول: «هلا كانت هذه التفرقة مُنبئةً عن صفة ثابتة لمن تعذّرالفعل عليه، منفيّةٍ عمن تأتّى منه؟»، لأن التأتّي إذا كان حكماً ثابتاً حاصلاً، فبأن ترجع الصفة إليه أولى من رجوعها إلى ما هو نفي. وقد كان لا يمتنع زوال تلك الصفة عن ذوات فيتأتّى منهم ذلك الفعل بعينه، لأن النفي لا يقع فيه اختصاص. وقد ثبت فساد ذلك[٤١].

فصح لك بهذه الجملة ثبوت صفات[٤٢] القادر منا.

فصل[٤٣] [في أنه لا يجوز ثبوت صحة الفعل وكونُ القادر قادراً زائل، والعكس بالعكس]

وإذا كانت صحة الفعل حكماً لكونه قادراً، لم يجز[٤٤] ثبوت هذا الحكم وكونه قادراً زائل، ولا يصح أيضاً ثبوت كونه قادراً والفعل يستحيل على كل وجه، وإلا انتقض كونه قادرًا، فلا بدّ من صحة الفعل. فإن وُجد[٤٥] منع، امتنع وجود ما هو ممنوع منه دون غيره.

ولا يقدح في هذه الجملة كون القديم جل وعز قادراً لم يزل والفعل مستحيل وجوده، لأنّا نقول: يصح الفعل منه في مستقبل الأوقات، فما لم يزل حال للصحة، وما لا يزال حال للوقوع[٤٦]. وعلى مثل هذا يصح أن يوصف أحدنا بالقدرة على ما لا يتناهى وعلى الضدَّين، لأن الغرض به أنه لا ينتهي إلى حال إلا ويصح منه أن يفعل الإرادات[٤٧] المختلفة وغيرها مما لا تحصرها القدرة. وفي القديم جل وعز إذا وُصِف بأنه قادر على ما لا نهاية له، يُراد أنه لا قَدْر يُشار إليه إلا ويصح أن يفعل أضعافه وأضعاف أضعافه، لا أن[٤٨] الغرض قدرتُه على إيجاد ما لا يتناهى في حال واحد.

[٣٩] ص: فثبت.

[٤٠] كذا، والصواب على الأرجح: عن.

[٤١] م: + الفعل.

[٤٢] لعل الصواب: صفة.

[٤٣] م: -.

[٤٤] م: لم يجب.

[٤٥] م: حصل.

[٤٦] م: حال الوقوع.

[٤٧] ص: الإرادة.

[٤٨] م: لأن.

فصل [في أقسام الأحكام الراجعة إلى كون القادر قادراً]

والأحكام الراجعة إلى كون القادر قادراً تنقسم. فربّما كانت لمجرّد كونه قادراً فقط، وهو صحة الفعل. وربّما كانت لكونه قادراً بقدرة، وهو أن لا يصح منه الفعل إلا في محلّ القدرة أو مُعدّىً عنه بسبب مفعول فيه، وأن يكون مقدوره منحصراً في الجنس والعدد. وربّما كانت لأمر يرجع إلى كونه قادراً للنفس، مثل قدرته على ما لا حصر له من الأجناس والأعداد، إلى ما شاكل ذلك. فلا يجب أن يجري الكل مجرىً واحداً.

فصل[٤٩] [في أن صحة حدوث المقدور تابعة لكون القادر قادراً]

وليس يتبع كونُ القادر قادراً صحة حدوث المقدور، بل الأولى أن تكون صحةُ حدوثه تابعةً لكون القادر قادراً، ولهذا، لو زال كونه قادراً، لزالت صحة حدوثه. وبعد ففائدة قولنا في الشيء إنه «يصح حدوثه» راجعة إلى أن القادر قادر على إيجاده، ولا فائدة سوى ذلك. فكيف يصح أن يتبع كونه قادراً صحة حدوثه؟ فإن قال: «إذا كُنّا نعلم أنه، لو زالت صحة حدوثه، لزال كونه قادراً، فقد استوى القولان، فليس بأن يقال "يصح حدوثه لكونه قادراً" أولى من أن يقال "يكون قادراً لصحة حدوثه"»، قيل له: ولا سواء[٥٠]، لأنه لا يصح حدوثه إلا وكونه قادراً ثابت، وقد ثبت كونه قادراً ويمتنع حدوثه لمنع[٥١]. فيجب أن يكون تعليل[٥٢] صحة حدوثه بكونه قادراً أولى.

وعلى هذه الجملة يجب أن نقول إن ما عليه هذه الذوات في أنفسها بأن يتبع كون القديم قادراً أحقّ من أن يُجعَل كونه قادراً تابعاً لِما هي عليه – إن كان يصح فيه طريقة التابع والمتبوع – لأن هذه الذوات يمتنع وجودها لو لم يكن القديم جل وعز قادراً. وقد ثبت قادراً، وبعضها يتعذر وجوده لتقضّيه أو[٥٣] لغيره.

فصل [في أن المؤثّر في وقوع فعل الفاعل هو كونه قادراً فقط]

والتأثير في وقوع الفعل [م ١٤٢ ب] ليس إلا لكونه قادراً، ويصير كونه عالماً ومُريداً شرطاً، وإن كان قد يُجعَل التأثير لهما أيضاً، لكن الأولى ما قدّمناه. وذلك لأن كون الفعل مُحكَماً لا يُفيد أزيد من حدوث

[٤٩] م: –.
[٥٠] ص: سواى؛ م: سوي.
[٥١] م: لمانع.
[٥٢] ص: فيجب أن تُعلَّل؟
[٥٣] ص: و.

فعل في إثر فعل أو مع فعل، فإذا كان المرجع به إلى الحدوث، فيجب أن يكون التأثير لكونه قادراً فقط، وإن كان وقوعه على هذا الحدّ مشروطاً بكونه عالماً ومُريداً إذا كان كلاماً فيما تؤثّر الإرادة فيه من خبر وأمر وغيرهما. وقد يُفصَل بين الإرادة والعلم من حيث كان تأثير الإرادة على حدّ الإيجاب دون العلم[٥٤]، فيقال إن التأثير في كون الكلام خبراً هو للإرادة، وكونه قادراً شرطٌ.

فصل[٥٥] [في أن التأثير في الحقيقة هو للذات على جميع أوصافها]

واعلم أن في كل ما ذكرنا ضرباً من التوسُّع، وإلا ففي الحقيقة المؤثّر هو الذات على هذه الأوصاف. ألا ترى أن الذات هي الفاعلة وإليها ترجع أحكام الأفعال من ذمّ ومدح وغيرهما؟

ولا تؤثّر الدواعي في وقوع الفعل، لأن الغرض به[٥٦] [ص ٩٣ أ] اعتقادات مخصوصة، ولا تأثير لها. وبعد فالقادر قد يُحصِّل لنفسه الداعي، فكيف يقف فعله[٥٧] على الداعي، وهذا يوجب التسلسُل في الدواعي؟ وبعد فقد يتساويان[٥٨] الداعيان، فكان يجب أن لا يصح الفعل. وبعد فالداعي قد يتعلق بما يصح منا وبما يستحيل، فكيف يؤثّر في وقوع الفعل؟

فإذاً إنما تؤثّر الذات – على كونه قادراً وغيره من الصفات – في وقوع الأفعال أصلاً وفي وقوعها على وجوه مخصوصة.

فصل [في أن تأثير كونه قادراً لا يكون إلا في صفة واحدة للذات الواحدة]

وتأثير كونه قادراً لا يكون إلا في صفة واحدة للذات الواحدة، لأن الذات القادرة، من حيث حصل لأجلها الفعل، جارية مجرى العلّة المؤثّرة في ثبوت الصفة، فكما نعلم أن العلّة لا تؤثّر في الذات الواحدة إلا في صفة واحدة، فكذلك الحال في الفاعل. ولا يؤثّر[٥٩] فيما ذكرناه أن الفاعل يؤثّر في ذوات كثيرة دون العلّة، لما كانت نسبة الفاعل إلى الكل على سواء دون نسبة العلّة، فافتراقهما من هذا الوجه من وراء اجتماعهما في الوجه[٦٠] الذي قدّمناه. وكذلك فلا يصح الفرق بينهما من حيث أن القادر له بكونه قادراً على الأشياء صفاتٌ كثيرة دون العلّة، لأنه وإن كان هكذا، فالذي يؤثّر في هذا الفعل هو صفة واحدة –

[٥٤] انظر ص ٥٥١.
[٥٥] ص: –.
[٥٦] كذا.
[٥٧] أي فعله لذلك الداعي.
[٥٨] م: يتساوى.
[٥٩] أي لا يقدح.
[٦٠] ص: – الوجه.

وإلا اقتضى كون المقدور الواحد مقدوراً لأزيد من قادر واحد - فجرى تأثيرها مجرى تأثير العلّة لصفة واحدة فيما تؤثّر فيه.

فصل [في أن علمنا باستمرار كون القادر قادراً إنما هو علم ثانٍ]

وإذا كان الذي يدلّنا على كونه قادراً هو صحة الفعل، فكيفية دلالته هي بأن تدلّ على أنه كان قادراً قبل الفعل - فإنه حالُ الصحة - ولا تدلّ على أنه قادر في الحال. وإنما نعلم استمرار هذه الصفة بالقادر بدليل آخر، على ما نقوله في القديم تعالى إذا ثبت أنه قادر لنفسه، لأنّا نعلم بدليل آخر دوام هذه الصفة به في كل حال. وقد خالف أبو هاشم في ذلك فقال: «إنّا إذا عرفنا أنه جل وعز كان قادراً قبل الفعل، ثم عرفنا أن التغيُّر غير صحيح عليه، علمنا بالعلم الأوّل أنه قادر الآن»، على مثل طريقته في علم الجملة والتفصيل[٦١]. والصحيح أن لا بدّ من علم ثانٍ، على ما نُبيّنه في موضعه[٦٢].

فصل [في أن القادر منا إنما يكون كذلك لوجود معنى هو القدرة]

فإذا ثبت كونه قادراً وثبت ما يرجع إلى أحكام هذه الصفة، فالطريق إلى إثبات القدرة هو أن أحدنا قد حصل قادراً مع جواز أن لا [م ١٤٣ أ] يكون كذلك، والحال واحدة. فلا بدّ من أمر مّا، وذلك الأمر ليس إلا وجود معنى. وهذا أولى من أن يقال: «حصل قادراً مع جواز كونه عاجزاً»، لأن الطريق إلى العجز هو بالبناء على القدرة وبقائها وانتفائها بضدّ، فيجب أن يُراعى ما ذكرناه.

ولا يمكن أن تُجعَل هذه الصفة مستدامةً في أحدنا، بل لا بدّ من تجدُّدها لأن كونه حيّاً متجدد، وهذه الصفة تستند إليه. فلهذا نعلم أن الجماد - وحاله ذلك - لا يصح منه التصرُّف من دون منع، وإلا كان يصح زواله[٦٣] فيصح الفعل منه، وحاله في الجمادية ما قد عرفناه. فإذا لم يصح في القادر إلا أن يكون حيّاً، وكان كونه حيّاً متجدداً، فأولى بذلك كونه قادراً. وتجدُّد كونه حيّاً على أحدنا ظاهر، لأنه يزول بالموت ثم يعود إدراكه إذا عاد حيّاً.

[٦١] انظر ص ٦٢٤-٦٢٥.

[٦٢] ورد هذا التبيين في المجموع في المحيط ١/ ١٠٥-١٠٦، و«العلم الثاني» هو العلم بأن الله قادر لنفسه: «عرفنا كونه تعالى قادراً في حال وجود الفعل بغير ما عرفنا أنه كان قادراً <قبل وجوده>، بل بأن نعرف أنه استحقّ في الأوّل كونه قادراً على وجه لا يزول في حال من الأحوال، فإذا عرفنا ذلك عرفنا أنه الآن قادر».

[٦٣] أي المنع.

فأما جواز هذه الصفة مع تجدُّدها، فبيّن لأنه، لو قدر مع وجوب أن يقدر، لم يكن[٦٤] تعليل هذا الوجوب إلا بالذات أو بما عليه الذات، كما ذهب إليه النظّام والأسواري[٦٥]. ولو كان كذلك، للزم اشتراك سائر الأجسام في كونها قادرةً[٦٦]. ولزم أن ترجع هذه الصفة إلى الآحاد. ولزم أن لا ينفصل حال أحدنا عن حال القديم، وأن لا ينحصر مقدوره جنساً وعددًا، فيقتضي زوال التفاضُل بين القادرين. ولزم استحالة خروج أحدنا عن كونه قادراً، وأن لا يكون في حالٍ أقدر منه في أخرى. وكل هذه الوجوه لازمة إذا جُعِلت هذه الصفة مما يُستحقّ لا للذات ولا للعلّة[٦٧].

فإن قال: «هلا كان المقتضي لها كونه حيّاً، فيجري كونه قادراً مع كونه حيّاً مجرى كونه مُدرِكاً معه؟»، قيل له: لوأثّر كونه حيّاً على ما ذكرتَ، للزم مثل ما ألزمنا من قبل من فقد الانحصار في مقدوره جنساً وعدداً، فيصح[٦٨] منه ممانعة القديم. وكان يلزم صحة الفعل بكل محلّ يصح الإدراك به. وأن[٦٩] يتأتّى من المريض المُدنِف الفعل لكونه حيّاً. وأن لا يحتاج[٧٠] فيما يفعله إلى المُماسّة بين محلّ الفعل وبينه كما لا يحتاج إلى ذلك في بعض المُدرَكات. وكان يجب - وكونه حيّاً صفة واحدة في الأحياء - أن يكون، كما اقتضى صحةَ كون زيد مُدرِكاً لنفس ما أدركه عمرو، أن[٧١] يقتضي صحة أن يقدر زيد على مقدور عمرو. ونحن وإن جعلنا كونه حيّاً مُصحِّحاً، فالإيجاب مستند إلى معانٍ مختلفة، فلا[٧٢] يلزمنا ما ألزمناهم من صحة كون المقدور الواحد مقدوراً لقادِرَين. وبعد فكان لا يصح، مع اشتراكهم في كونهم [ص ٩٣ ب] أحياءً، أن يختلفوا في كونهم قادرين أصلاً، بل في كونهم قادرين على القليل دون الكثير، لأن المؤثِّر موجود في الكل. وبعد فكان لا يصح وقوع الحاجة إلى الآلات التي هي تابعة للقدرة.

فصح بهذه الجملة جواز هذه الصفة على الحيّ منا. وإذا كان كذلك، لم يكن بدّ من أمر. ثم ذلك الأمر، إذا لم يجز أن يكون راجعاً إليه[٧٣] وإلى ما يختصّ به من الأحوال، فليس إلا ما يؤثّر على أحد وجهَي التصحيح أو الإيجاب. فالأوّل هو الفاعل، والثاني هو المعنى.

وليس يجوز أن يكون قادراً بالفاعل، لأنه كان لا يصح أن يصير قادراً في حال البقاء، ولأنه كان لا ينحصر مقدوره لأن وجه الانحصار على هذه القضية مفقودة[٧٤]، ولأنه كان يلزم [م ١٤٣ ب] صحة أن يفعل بكل أبعاضه لأن الجاعل يجعل هذه الجملة قادرةً، فلماذا تختصّ صحة الفعل ببعض الأعضاء دون بعض؟

[٦٤] لعل الصواب: لم يمكن.
[٦٥] راجع مقالات ٢٢٩؛ المجموع في المحيط ٢/ ٢١.
[٦٦] م: + به.
[٦٧] م: لعلّة.
[٦٨] م: ويصح.
[٦٩] م: وكان.
[٧٠] أي الفاعل منا.
[٧١] كذا.
[٧٢] م: ولا.
[٧٣] أي الحيّ منا.
[٧٤] كذا، والصحيح: مفقود.

فأما المعنى، فلا يجوز إلا أن يكون موجوداً، لأن عدمه يقطع الاختصاص ويُزيل الانحصار، فيقتضي أن لا ينحصر مقدوره وأن لا يختصّ به. فيجب أن يكون لمعنى موجود، وهو المُعبَّر عنه بالقدرة.

وقد يصح الاستدلال على ثبوت القدرة بما قاله أبو هاشم من أن هذه الأعضاء تختلف في صحة القبض بها والبسط، فربّما تأتّى ذلك ببعضها دون بعض، كما قلنا في صحة أن يُدرِك[٧٥] ببعض الأعضاء دون غيره. فما اقتضى إثبات الحياة، للفصل بين المحلّين، يقتضي إثبات القدرة لمثل تلك الطريقة، لأن التفرقة في مثل هذا الموضع لا يصح رجوعها إلا إلى وجود معنى. وإن شئتَ، أوضحتَ ذلك باختلاف حاله في كثرة الفعل وقلّته في وقتَين، والآلة على صفة واحدة. وإن شئتَ، قلتَ: قد ثبت أن مقدورات الواحد منا منحصرة، فلا بدّ من وجه وإلا لم يكن بأن تنحصر أولى من أن لا تنحصر، ولا وجه لذلك إلا لأنه يقدر بمعنى، فبانحصاره ينحصر مقدوره. وإن شئتَ، قلتَ: إذا لم يصح في هذه الصفة[٧٦] أن يثبت لها تأثير في اختراع الأفعال منا، بل لا بدّ من استعمال المحلّ في الفعل أو في سببه، فيجب أن يكون ذلك لأنه يثبت فينا لمعنى، فيكون حكمُنا في صحة الفعل مترتباً[٧٧] على ذلك المعنى المُوجِب. ولولا أنه قادر لمعنى، لصح الاختراع كما صح مثله من القديم جل وعز.

فهذه الجملة هي الطريق إلى إثبات القدرة.

فصل [في أن هذه القدرة لا يصح رجوعها إلى آلة، ولا إلى بعض من أبعاض القادر]

اعلم أن القدرة لا يصح أن يُرجَع بها إلى آلة، لأن الآلة جسم مبنيّ بِنيةً مخصوصةً فيُوصَل بها إلى الفعل، والأجسام لا توجب الصفات. فلا بدّ من أن تكون القدرة عرضاً، ليصح أن تصدر عنها صفة.

وبمثل هذا يُبطَل قول ضِرار إذا جعل المعنى الذي لأجله يصح الفعل من القادر بعضاً للقادر[٧٨]. وبعد فالقُدَر مختلفة، والأجسام جنس واحد، فكيف يكون أحدهما هو الآخر؟ وبعد فليس لبعضه من الاختصاص بصحة الفعل ما ليس لبعض، فيلزم أن تكون الجملة علّةً في نفسها. وبعد فكان يلزم اعتبار حال القادرين بالسِمَن والهُزال في كونهم أضعف وأقدر، وكان لا يجوز - وحالُ أحدنا على وجه واحد - أن يكون مرّةً أقوى ومرّةً أضعف. وبعد فذلك البعض يجب أن يُرى قدرةً كما يُرى متحيّزاً، لأنه[٧٩] يجعل هذه الصفة من أخصّ الصفات[٨٠]. فصح بهذه الجملة أن المعنى الذي يقدر به الحيّ منا هو غير له.

٧٥ أي الحيّ منا.

٧٦ أي كون القادر منا قادراً.

٧٧ م: مُرتّباً.

٧٨ وهذا على قوله بأن الجسم متألف من أعراض مجتمعة، انظر ص ١٠.

٧٩ أي ضرار.

٨٠ والإدراك - عند المصنّف - مِن حقّه أن يتناول الشيء على أخصّ صفاته، انظر ص ١٨، ٣٨، ٥٥، ٦٣، ١٢٩، الخ.

فصل[٨١] [في أنها لا يصح رجوعها إلى الصحة ولا إلى الحركة]

وإذا ثبت كونه غيراً له، لم يصح رجوعه إلى الحياة، لِما قد[٨٢] مضى في بابها[٨٣]. ولا يصح رجوعه إلى الصحة، كما يُحكى عن بعض البغداديين[٨٤]. فإن الصحة إن أُريد بها التأليف، فهو مُخالِف للقدرة، وحكمه مقصور على المحلّ دونها، فإن القادر يحصل بها على حالة لأجلها يصح الفعل. وبعد فالتأليف لو أوجب هذه الصفة، لم يُعتبر وقوعه على وجه حتى يكون صحةً، بل كان يجب أن تصدر عنه هذه الصفة على أيّ وجه كان، حتى يوجب كلُّ تأليف ما ذكروه. وبعد فالقدرة محتاجة إلى الحياة، والحياة محتاجة إلى الصحة[٨٥]، فكيف تُجعَل القدرة نفس الصحة، وهي مترتبة على وجود الحياة المفتقرة في وجودها إلى الصحة؟ وبعد [م ١٤٤ أ] فقد تتساوى الصحة في اليدَين، ويصح بإحداهما من الفعل ما لا يصح بالأخرى. بل يتساوى القادران في الصحة ويتفاضلان في تأتّي الفعل. بل يختلف حال القادر الواحد في وقتَين فيما يرجع إلى تأتّي الفعل، والصحة في الحالَين على سواء. فهذه الوجوه تدلّ على أن التأليف لا يوجب هذه الصفة.

فإن كان المُخالِف [ص ٩٤ أ] يُثبِت ما نقوله في القدرة ويُسمّيها «صحةً»، فخلافه في عبارة[٨٦]. فإن عنى بالصحة زوال الأمراض وغيرها، فهذا نفي، والصفة التي ترجع إلى الجملة من شأنها أن تُستحقّ لأمر ثابت. وليس يجوز أن ترجع إلى الاعتدال في الأمزجة، لأن هذه الأخلاط مشتملة على معانٍ متضادّة متنافية، فكيف يصح إيجابها لصفة واحدة؟[٨٧] وبعد فأحكام هذه الأمور ترجع إلى المحالّ، وكونه قادراً يرجع إلى الجملة.

فإن قال: «فإذا لم يكن قادراً إلا وهو صحيح، فهلا كانت القدرة هي الصحة؟»، قيل له: كما لم يجب أن تكون الحياة هي الصحة وإن لم يكن حيّاً إلا وهو صحيح، فكذلك ما سألتَ عنه. وإنما وجب أن يكون صحيحاً لأنه لا يكون قادراً إلا وهو حيّ، ولا يكون حيّاً إلا وهو صحيح، لا لأن المرجع بالقدرة هو إلى الصحة.

فإن قالوا: «لو كانت القدرة غير هذه الأمور، لصح حصول هذه الأشياء ولا قدرة، فلا يقدر أحدنا على شيء أصلاً مع أن حالته ما ذكرنا»، قيل له[٨٨]: كذلك نقول، لأن القدرة يُحتاج إليها ليصح بها الفعل، لا

[٨١] م: –.
[٨٢] ص: – قد.
[٨٣] راجع ص ٣٧٧-٣٧٩.
[٨٤] راجع المسائل ٢٤١.
[٨٥] لم يرِد مثل هذه القضية في باب الحياة من حول ما تحتاج في الوجود إليه (ص ٣٨٣-٣٨٧).
[٨٦] ص: في صحة عبارة.
[٨٧] انظر ص ٣٨٠.
[٨٨] كذا.

ليكون الحيّ صحيحاً. وعلى هذا نُثبِت الصحة وكل ما قالوه في شحمة الأذن، ويتعذر الفعل بها ابتداءً لفقد القدرة[٨٩].

وأبعد من الجملة المتقدمة قول من زعم في القدرة أنها الحركة، لما رأى أن الحركات هي التي يظهر بها في الغالب كونُ أحدنا فاعلاً، وهذا لا يوجب أنها الحركة. وإنما أوجبنا أن تكون مُخالِفةً للحركة لأن الحركات تتضادّ في الأماكن، فكان يلزم في القادر، إذا انتقل في الجهات، أن يحصل على صفات متضادّة، وهذا يقتضي أن يكون موصوفاً بضدّ القدرة. وعلى أن حكم الحركة يثبت للمحلّ دون القدرة. ولأجل ما ذكرنا، صح في الجماد أن يوصف بالحركة دون القدرة، وصح أن يُثبَت الله[٩٠] تعالى قادراً وإن كان كونه متحركاً مستحيلاً. وبعد فأحدنا يوصف قادراً وهو ساكن كما يوصف كذلك وهو متحرك.

فثبت لك بهذه الجملة تفصيل المعنى الذي لأجله يصير أحدنا قادراً.

فصل [في أنها لا تُدرَك]

ليست القدرة مما يتناوله الإدراك، لأن المُدرَكات على اختلافها لا يصح أن تكون مُوجِبة صفات راجعة إلى الجُمَل، بل أحكامها مقصورة على محالّها. وبعد فكان ينبغي أن نعرفها[٩١] عند إدراك محلّها، فلا نفتقر إلى الدلالة، ونحن لا نفصل بالإدراك بين المحلّ الذي فيه قدرة وبين ما لا قدرة فيه. وبعد فكان يلزم أن نعرف اختلافها عند الإدراك، وكُنّا لا نُحوِج إلى إيراد الدلالة الدقيقة فيه.

فصل [في أن القدرة لا يصح وجودها لا في محلّ]

اعلم أن وجود القدرة يجب أن يكون في محلّ. فإنها لو وُجدت لا في محلّ، زال عنها الاختصاص فكانت قدرةً لكل من صح كونه قادراً، وهذا يقتضي جواز كون المقدور الواحد مقدوراً لأكثر من قادر واحد. ويلزم أن لا يتفاضل القادرون في كونهم بهذا الوصف.

وكان يلزم أن لا يصح العدم عليها أصلاً، لأنها تبقى، ولا ضدّ لها فكانت تزول به، وليست في محلّ فبعدمه تُعدَم، [م ١٤٤ ب] فيجب بقاؤها أبداً. ولا يمكن ارتكاب القول ببقائها أبداً، لما قد ثبت أن كل

[٨٩] راجع المسائل ٢٤٢: «يجوز ذلك [أي وجود الصحة مع عدم القدرة] لأن شحمة الأذن صحيحة سليمة عن الآفات، والفعل لا يصح بها لفقد القدرة عنها». وانظر هنا ص ٣٧٨.

[٩٠] م: القديم.

[٩١] أي القدرة.

الحوادث تنتفي وتُعدَم، ويبقى القديم تعالى وحده. وقد تُذكَر هذه الطريقة في المنع من وجود حياة لا في محلّ أيضاً، فتَدَبَّرْه.

وبعد فكان يلزم انقلاب جنسها، لأن من شأنها أن الفعل بها لا يصح إلا باستعمال[٩٢] محلّها في الفعل أو في سببه، فلو وُجدت لا في محلّ لم يصح الفعل بها البتّة، فقد انقلب جنسها. وإن صح الفعل لا على ما قلناه بل على طريق الاختراع، فقد اقتضى انقلابها. ولا يمكن أن يقال: «يوجد بها الفعل بحيث هي»، لأن مقدورات القُدَر تختصّ المحالّ.

على أنها إذا وُجدت لا في محلّ، وقد حصلت على مثل ما حصلت عليه إرادة القديم تعالى، فيجب أن يكون القديم جل وعز موصوفاً بها. فإذا قدر بها، فإمّا أن يقدر على ما يصح كونه مقدوراً له أو على ما يستحيل. فإن كان يقدر بها على ما يستحيل، تناقض. وإن قدر على ما يصح كونه مقدوراً له، فقد قدر عليه لنفسه. فإن قدر عليه مع هذا بقدرة، أدّى إلى قدرته عليه من وجهَين، وهذا يُفضي إلى صحة أن يقدر أحدنا على الشيء من وجهَين[٩٣] وبقدرتَين، ويقتضي جواز مقدور واحد لقادرَين، وذلك باطل.

ولو ثبت العجز معنىً، لكان امتناع وجوده لا في محلّ[٩٤] هو لكثير من هذه الوجوه، ولأن القدرة إذا وجب فيها أن توجد في محلّ فكذلك العجز، وإلا ارتفع بينهما التضادّ لأنه لا بدّ من أن يكون في القدرة ما يُضادّه[٩٥] في الجنس، وهذا يترتب[٩٦] على التضادّ في الحقيقة، وهذا لا يثبت إذا كان العجز لا في محلّ.

فإن قال: «فما قولكم فيها لو وُجدت لا في محلّ؟»، قيل له: لو ثبت ذلك، لوجب أن تصدر عنها صفةٌ للقادر الذي هو القديم، وإلا اقتضى قلب جنسها، ولا ينفصل حال وجودها من حال عدمها. وإنما المُشكِل أنه هل كان يصح الفعل بها أم [ص ٩٤ ب] لا؟ فإن منعنا من ذلك، أدّى إلى أن يقدر القادر على شيء يستحيل منه فعله بالوجه الذي قدر عليه. وإن أجبنا إلى ذلك، فقد أخرجناها عما يلزم لها من الحكم، وهو وجوب استعمال محلّها في الفعل أو في سببه.

وإن قال: «فهلا صح أن يُستدلّ على أن وجودها لا يصح أن يكون لا[٩٧] في محلّ بأن يقال: هذا يقتضي أن يقدر بها بعض الأعراض؟»، قيل له: إن[٩٨] العرض مُحال أن يكون قادراً أصلاً لأنه، إن قدر في حال يجب كونه قادراً فيها، فهو كذلك لذاته، فهذا يقتضي أن يماثل القديم تعالى بواسطة كونه حيّاً لذاته. وإن قدر في حال كان يجوز أن لا يقدر فيها، احتاج إلى قدرة، وتلك القدرة، إن جُعِلت[٩٩] موجودةً لا في محلّ، فليس

[٩٢] م: إلا بعد استعمال.
[٩٣] م: من جهتَين.
[٩٤] م: لا في المحلّ.
[٩٥] أي العجز.
[٩٦] م: ترتّب.
[٩٧] م: إلا.
[٩٨] م: لا لأن.
[٩٩] م: وإن حصلت.

لها من الاختصاص بالعرض إلا ما لها بالقديم، لا سيما وهي موجودة على حدّ وجود[١٠٠] إرادته. وليس يجوز أن تكون قدرةً لهما جميعاً، لأنه يقتضي صحة مقدور واحد من قادرَين، وقد عرفنا فساد ذلك.

فصل[١٠١] [في أنها إنما يصح وجودها في محلّ فيه حياة]

وإذا وجب وجودها في محلّ، وجب أن يختصّ ذلك المحلّ بالحياة فيه، لأن الجماد – وحالته ما نشاهده – يستحيل فيه أن يتصرف، ولو وُجدت القدرة فيه، لصح منه الفعل. ولسنا ندّعي الضرورة في نفي كون الجماد قادراً، لأن ثبوت هذه الصفة إذا عُرِف بدليل، فنفيُها بهذا أولى، فكيف يُعرَف انتفاؤها ضرورةً وثبوتها بدلالة؟ وبعد فلو صح وجودها في الجماد، لصح وجودها في اليد الشلّاء، [م ١٤٥ أ] بل كان وجودها فيها أحقّ. فإذا امتنع في اليد الشلّاء ذلك، فالجماد بأن يمتنع فيه وجود القدرة أولى. وبعد فإن تأليف الجماد هو كافتراقه[١٠٢]. فلو وُجدت القدرة فيه، لوجب أن يرجع حكمها إلى كل جزء منفرد، حتى يكون كل جزء قادراً، وكذلك إن وُجدت فيه الحياة. ثم يلزم تجويز أن تكون هذه الجملة أحياءً ضُمّ بعضهم إلى بعض، فلا يقع فعلها بداع واحد. فيجب أن تحتاج إلى محلّ فيه حياة، وعلى هذا لم يصح في القادر إلا أن يكون حيّاً. فكل محلٍّ فيه قدرة ففيه حياة، وكل ما فيه حياة يصح وجود القدرة فيه على بعض الوجوه.

فصل [في أنها تحتاج في وجودها إلى بِنية في محلّها زائدة على بِنية الحياة]

ثم لا يكفي أن تكون في محلّها حياة فقط، دون أن يختصّ ببِنية زائدة. ولا نعني بذلك زيادة تأليفات بين الجزئَين، لأنه[١٠٣] يُصيّرهما في الصلابة بحيث لا يصح وجود الحياة فيه، فضلاً عن القدرة. وإنما نُريد به زيادة تأليف مع زيادة الأجزاء، على وجه يثبت فيه خلل دون أن يكثر[١٠٤] الاكتناز الشديد. وإذا حصل التأليف بين الأجزاء الزائدة على ما تحتاج الحياة إليه، صح وجود القدرة في ذلك المحلّ. وهذا هو قول شيخَينا، وإن قد اختلف فيه[١٠٥] قول أبي هاشم، لكن الصحيح من قوله أن القدرة في الأصل تحتاج في وجودها إلى بِنية زائدة على بِنية الحياة.

١٠٠ ص: – وجود.

١٠١ م: –.

١٠٢ انظر ص ٣٠٣.

١٠٣ كذا، ولعل الصحيح: لأنها، أي تلك الزيادة.

١٠٤ م: يكتنز؟

١٠٥ ص: – فيه.

وقد اعتُمد في تصحيح هذا القول وجهان. أحدهما أن من المعلوم ضرورةً أن الجسم الصغير كالذرّة وما شاكلها لا يصح أن يبلغ في القوّة مبلغ الفيل، مع علمنا باختلاف القُدَر[١٠٦] وأن وجود الكثير في محلّ واحد صحيح. فلولا حاجتها في الوجود إلى بِنية زائدة على بِنية الحياة، لم يكن ليتمّ هذا العلم، ولصح من العاقل[١٠٧] تجويز بلوغ الذرّة في القوّة مبلغ الفيل. وثانيهما أن الماشي إذا تعب، تناقصت قُدَره لتخلخُل أعضائه، فيجب أن تحتاج القدرة إلى البِنية التي قد زالت فزالت بزوالها، لأنها لو كانت باقيةً، للزم صحة الفعل بها. ولا يمكن ادّعاء منع هناك، وإلا وجب امتناع وجود الحركة فيه[١٠٨] من جهة غيره لأنه[١٠٩] ضدّ، والضدّان لا يصح اجتماعهما، لا سيما إذا حصل المنع من فعل الله تعالى.

وأما الشيخ أبو عبد الله، فقد خالف في ذلك شيخَينا، وقال إن القدرة في أصل وجودها لا تفتقر إلى بِنية زائدة، وإنما تفتقر إليها عند زيادتها. ففرق بين الزيادة والمزيد عليه، فكأنه يجعل القدرة الواحدة مما يكفيها محلّ الحياة دون المزيد[١١٠] عليها. وتعلّق في ذلك بأن من حقّ الحيّ أن يصح أن يقدر، فلو احتاجت القدرة إلى بِنية زائدة على بِنية الحياة، لم يصح ثبوت هذا الحكم لهذه الصفة، فيجب إذاً صحة وجودها في الأصل في محلّ الحياة فقط.

واعلم أن المسألة فيها اشتباه على المذاهب كلها.

أما الوجه الأوّل مما نصرنا به مذهب الشيخَين، فهو أشبه وأقرب إلى الصحة. وإنما المُشكِل فيه بيان تفرقة بين تجويز ما ألزمناهم من صحة كون الذرّة بقوّة الفيل، وبين تجويز وجود ما هو بزِنة الجبل العظيم في الخردلة من الاعتماد الذي يُسمّى «ثقلاً»[١١١]. فإن أمكنت تفرقة بين الموضعَين، في امتناع أحدهما وصحة الآخر، وإلا كان لقائل أن يرتكب ما ادّعينا الضرورة في [ص ٩٥ أ] خلافه من صحة أن تصير الذرّة كالفيل في القوّة، ويقول: «ليس ذلك بأشنع مما جوّزتموه».

وأما الوجه الثاني، فضعيف لأن القطع [م ١٤٥ ب] على تناقُص القُدَر[١١٢] وزوالها عند التعب متعذر، بل من المُجوَّز بقاؤها وإن لم يتهيّأ له أن يمشي لانصباب موادّ إلى رجله، ولهذا يجد عند المشي، وحالته تلك، ثقلاً ظاهراً. ويُبيّن ذلك أنها لو تناقصت، لم يصح أن يكون للتمريخ تأثير في عودها إلى ما كانت، بل الأقرب في التمريخ أن يُعيد حال العضو إلى ما كان عليه، فيصير مُهيّأً لصحة المشي به. ولهذا تعود على طريقة واحدة، ولو كانت القُدَر[١١٣] زائلةً، لصح[١١٤] في عودها أن يكون بالعادة فتعود مرّةً ولا تعود

[١٠٦] ص: القدرة.
[١٠٧] م: العالم.
[١٠٨] أي الماشي.
[١٠٩] أي المنع.
[١١٠] ص: الزائدة.
[١١١] انظر ص ٣١٦.
[١١٢] ص: القدرة.
[١١٣] ص: القدرة.
[١١٤] م: لم يصح.

أخرى، وقد عرفنا خلافه. وبعد فالتخلخُل الحاصل في الرجل يُراد به رقّة الأجزاء[١١٥]، وهذا لا يؤثّر في زوال القُدَر، وإلا وجب في الملائكة عليهم السلام أن لا يكونوا قادرين. فهذا هو القول فيما أوردناه عن الشيخَين رحمهما الله.

والذي قاله الشيخ أبو عبد الله، فغير سديد لأنه يشرط صحة أن يقدر بوجود البِنية الزائدة كما يشرط صحة أن يعلم بوجود القلب وسلامته، ولا يقدح في أن حقيقة كونه حيّاً صحة أن يعلم[١١٦]، وكذلك الحال في صحة الإدراك وإن وقف على الحواسّ. وقد قيل: «إن هذه الطريقة توجب الخروج عما ثبت[١١٧] من أحكام الأعراض في وجودها، لأنه قد ثبت فيها أجمع أن ما يقتضي صحة وجود بعضها هو الذي يُصحِّح وجود ما زاد عليه، فيستوي القليل والكثير في ذلك. فكيف يقول بأن القدرة الواحدة لا تفتقر إلى بنية زائدة، ثم إذا زيدت عليها أخرى تفتقر إليها؟ وهلا جاز وجود الكثير منها في محلّ الحياة من دون زيادة بِنية، إن صح وجودها في الأصل كذلك؟». إلا أن له أن يقلب ذلك علينا[١١٨] فيقول: «فأنتم قد أثبتّم لها حكماً مُخالِفاً لحكم سائر الأعراض، لأنّا نعلم أن المعنى إذا افتقر في وجوده إلى شيء، فزيادته لا تحتاج إلا إلى ما احتاج الأوّل إليه. وقد قلتم إن القدرة الأولى تفتقر إلى بِنية زائدة على بِنية الحياة، ثم الثانية تفتقر إلى بنية أخرى، ثم كذلك في كل حال!».

وقد استوى القولان، فالطريق الذي يجري الكلام عليه في المذهبَين جميعاً هو ما أشرتُ إليه.

فصل[١١٩] [في أن كل قدرة تحتاج إلى بِنية مخصوصة]

وإذا ثبتت[١٢٠] حاجتها إلى بِنية زائدة، فسبيل كل قدرة أن تحتاج إلى بِنية مخصوصة، فلا يصح وجود قدرة أخرى معها. وإلا فلو صح وجود هاتَين القدرتَين على البدل، جاز وجودهما على الجمع والبِنيةُ واحدة، وهذا يعود بالنقض على حاجتها إلى بِنية زائدة.

[١١٥] انظر ص ٣٨٥.
[١١٦] انظر ص ٣٦٩-٣٧٠.
[١١٧] ص: يثبت.
[١١٨] ص: عليه.
[١١٩] م: -.
[١٢٠] ص: ثبت.

فصل [في أن أكثر ما يحتمله الجزء الواحد من القُدَر خمسة أجزاء، وأن كل قدرة لا يصح وجودها إلا في محلّ واحد]

وأكثر ما يحتمله الجزء الواحد من القُدَر[١٢١] خمسة أجزاء، لأنه قد صح في الجزء أن لا يلقى أكثر[١٢٢] من ستّة أمثاله[١٢٣]. فإذا تألّف الجزء إلى غيره من الأجزاء التي بُنِيت بنية الحيّ، صح وجود الحياة فيه، وصارت إحدى جهاته مشغولةً، وتبقى له خمس جهات. فبتأليفه[١٢٤] إلى جزء ثانٍ، يصح وجود القدرة فيه، ثم كل ما تألّف[١٢٥] إلى جزء صح وجود قدرة، إلى أن توجد الأجزاء الخمسة منها.

ثم وجودها يكون في محلّ واحد، وإلا صارت كالتأليف إن اقتصر بها على محلَّين؛ وإن تعدّتهما، وجب كونها مثلاً للتأليف من وجه ومُخالِفاً له من وجه آخر. وكان يلزم، لو وُجدت في سائر الأجزاء وهي واحدة، أن تتناقص بل تبطل ببطلان بعض الأجزاء، وقد عرفنا فساده.

فصل [في أن القدرة لا تحتاج في وجودها إلى أكثر مما تقدّم ذكره]

اعلم أنه لا يصح إثبات حاجة القدرة في وجودها إلى أكثر[١٢٦] [م ١٤٦ أ] مما ذكرناه. فأما حاجتها إلى الحرارة، أو إلى أن يكون محلّها بصفة العصب، أو إلى أن تكون الأجزاء التي توجد فيها كثيفةً، أو إلى العلم على ما تقوله المُجبِرة[١٢٧]، فكله باطل.

أما إثبات حاجتها إلى أن تكون في محلّها حرارة، فبعيد لأن في ذلك إثبات حكم ما دلّت عليه دلالةٌ، إذ[١٢٨] لم يثبت أنها متى زالت القدرة أو زالت الحياة. كيف وفي الحيوانات ما يتولد في الثلج، وقد نمسّ كثيراً من الحيوانات ولا نجد له[١٢٩] حرارةً[١٣٠]؟ وغير ممتنع أن تثبت في الدم حرارة، ولحاجتنا إليه ثبتت فينا الحرارة لا محالة ما دامت الحياة باقيةً.

وأما وجوب حاجتها إلى العصب، فغير مستقيم لأنه من الجائز أن يكون العصب كالعظم في أن لا تحلّه الحياة. ويلزم على هذا أن يجد أحدنا ثقل نفسه في حملها، فإن الذي فيه من اللحم أزيد من العصب.

[١٢١] م: القدرة.
[١٢٢] م: أزيد.
[١٢٣] انظر ص ٨١-٨٢.
[١٢٤] كذا، ولعل الصواب: فبتألُّفه.
[١٢٥] م: يأتلف.
[١٢٦] م: أزيد.
[١٢٧] لا أدري من هو المُشار إليه.
[١٢٨] م: إذا.
[١٢٩] كذا.
[١٣٠] انظر ص ٣٨٨.

وبعد فلو كان العصب محلّ القدرة[131]، لكانت الحركة منه تنشأ ثم يتحرك اللحم على سبيل التبع، ومعلوم أن اللحم هو الذي يتحرك أوّلاً ثم يتحرك غيره تبعاً له.

وأما اعتبار كثافة الأجزاء، فبعيد لأن الرقيق من الأجسام قد صح وجود القدرة فيه متى اختصّ بالصلابة، على ما نعلمه من أحوال الملائكة عليهم السلام[132] وإن زادت قُواهم على ما نختصّ به. ولا يصح المنع من كون أجسامهم رقيقةً، لأن السمع قد ورد بأنهم يحفظوننا ويصحبوننا ونحن لا نراهم. [ص ٩٥ ب] ولا يجوز أن يقال إن الرقّة تمنع من وجود الصلابة، لأن الريح مع رقّتها قد تبلغ في الصلابة إلى حدّ تقلع الصخور والأشجار العظام. فصح وجود القدرة في الرقيق من الأجسام[133].

فأما حاجتها إلى العلم إذا كانت قدرة الكتابة، فلا يصح لأن القدرة توجد في اليد والعلم يحلّ القلب، فكيف تحتاج إلى ما لا يحلّ في محلّها؟ وتُفارِق ذلك حاجةُ حياة اليد إلى حياة القلب، وإن لم تكن في محلّها، لأنّا نقول: لا بدّ من قَدْر من أجزاء الحياة تصير أصلاً لِما زاد عليه، وتكون حياة اليد وغيرها فرعاً على ذلك. وهذا لا يمكن ذكره في القدرة وحاجتها إلى العلم. وبعد فلو احتاجت إلى العلم، لاحتاج كونه قادراً إلى كونه عالماً، ولو كان كذلك لاحتيج إلى العلم في قليل الأفعال وكثيرها على سواء، وقد ثبت تأتّي يسير الكتابة من دون علم. وبعد فالمحتذي على الكتابة قد وُجدت فيه قدرتها ولا علم له، ولو كان كما قالوه لَماَ صح ذلك، كما لا يصح وجودها إلا مع الحياة. وإذا قيل بوجوب حاجة القدرة، أيّة قدرة كانت، إلى علم، لم يصح لأن الساهي والنائم والمغميّ عليه تبيّنت[134] قُدَرُهم والعلم زائل عنهم.

فقد بطل جميع هذه المذاهب، وصح ما تحتاج القدرة في وجودها إليه.

فصل [في أن القدرة من المعاني المتعلّقة]

والقدرة متعلّقة بمقدورها عند وجودها. ومعنى التعلُّق فيها أن لها مع هذا المقدور حكماً، وهو صحة إيجاده بها عند استعمال محلّها فيه أو في سببه[135]. وإذا جعلنا لمحلّ القدرة تأثيراً في الفعل، فالغرض وجوب استعمالها[136] على ما ذكرنا. ولهذا لا يصح منا أن نُحرِّك الجسم بيسارنا بالقدرة التي في يميننا، ما لم نستغن باليمين ولم تُعمِل هذا المحلّ في الفعل، فقد صار له هذا التأثير.

[131] م: محلاًّ للقدرة.
[132] انظر ص ٢٨٥.
[133] م: الأجزاء.
[134] م: ثبتت.
[135] انظر ص ٤٤٢، ٤٤٥.
[136] الصحيح على الأرجح: استعماله، أي المحلّ.

وفارقت القدرة العلم والإرادة وغيرهما، [م ١٤٦ ب] لأنه صح أن نُوقِع الفعل مُحكَماً وإن لم نستعمل محلّ العلم في الفعل ولا في سببه، وكذلك القول في الإرادة. ولم تكن مفارقة القدرة في ذلك للعلم والإرادة لبقائها، لأنهما لو بقيا[١٣٧] لَماَ وجب ذلك، ولو لم تبق القدرة للزم فيها ذلك. وكانت هذه القضية واجبةً فيها لأمر يرجع إلى أنها قدرة، دون أن يقال: «إنما وجبت لكون القادر بها جسماً»، لأن الجسمية ثابتة مع العلم والإرادة على واحد، وعلى[١٣٨] هذا لم يُعتبر فيهما ما اعتُبر في القدرة.

وليس لأحد أن يقول: «فالتأثير في وقوع الفعل عندكم هو في الحقيقة لكون القادر قادراً دون القدرة[١٣٩]»، لأنه وإن كان كذلك، فللقدرة الحظّ الذي ذكرناه لأنه، لو لم يكن أحدنا قادراً بقدرة، لم يكن ليلزم أن لا يصح[١٤٠] وقوع الفعل منه إلا بعد استعمال المحلّ في الفعل أو في سببه. فقد ثبت للقدرة أيضاً حظّ، وهو الذي يُراد بتعلُّقها وتأثيرها.

فإن قيل: «فهذا يوجب عليكم في الحياة أن تجعلوها متعلِّقةً، لأنه لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلّها فيه، ولم تقولوا إنها متعلِّقة»، قيل له: ليس يمكن الإشارة إلى أمر يُجعَل متعلَّق الحياة، فإن الإدراك ليس بمعنى، فيجب أن تؤثِّر في صفة الحيّ[١٤١] فقط. وليس كذلك القدرة، لأن لها مقدوراً يصلح أن تُجعَل متعلِّقةً به. وليس - من حيث لم يصح من أحدنا أن يُدرِك بمحلّ حياته إلا بعد استعماله في الإدراك - يجب أن تكون متعلِّقةً، ما لم يثبت هناك أمر يكون متعلَّقها.

ولا يمكن أن يقال: «فهلا كانت الآلة لها تأثير؟»، لأنه، إن عُني بذلك أنها وُصلة إلى الفعل، فهو صحيح، إلا أن هذه اللفظة لا يصح إطلاقها. وكذلك الحال في الأسباب، وتأثيرها يتبع تأثير القدرة على ما تقدّم.

وربّما يُستدلّ على وجوب تعلُّق القدرة بتعلُّق الصفة الصادرة عنها وبترتُّب[١٤٢] تعلُّق الصفة على تعلُّق المعنى المُوجِب لها. ولأجل هذا، لما لم تكن الحياة متعلِّقةً، لم يكن كونه حيّاً متعلِّقاً. وإذا قيّدتَ الكلام بالمعنى المُوجِب للصفة، ولم تقُل إن كل ما يؤثّر من الصفات - وهو مستند إلى غيره - وقف تأثيره على تأثير ما أوجبه، لم ينتقض بما عليه القديم تعالى من الصفة التي هي غير متعلِّقة وتقتضي ما يتعلق. وكذلك في كونه حيّاً واقتضائه كونه مُدرِكاً، لأنّا إنما نوجب ذلك في المعاني والعِلَل دون غيرها. إلا أنه يجب أن يُنظَر. فإن كانت هاهنا فائدةٌ أزيد من أن لا يقع في الكلام انتقاض، فهو صحيح، وإلا فهو احتراز بعبارة.

وقد يُستدلّ على تعلُّق القدرة بأن أحدنا لا يقدر - والوقت والمحلّ والجنس واحد - على أزيد من جزء واحد[١٤٣]، ولم يكن كذلك[١٤٤] إلا لأنه قادر بقدرة، وكانت القدرة من حقّها أن لا تتعلق إلا على هذا الحدّ.

[١٣٧] ومذهب المصنّف أن الإرادة لا تبقي (ص ٥٤١-٥٤٢) وكذلك العلوم (ص ٦٤٠-٦٤١).

[١٣٨] م: ومع.

[١٣٩] انظر ص ٤٥٤.

[١٤٠] ص: - أن لا يصح.

[١٤١] ص: للحيّ.

[١٤٢] ص: وبترتيب.

[١٤٣] انظر ص ٤٦٢.

[١٤٤] م: ولم يكن ذلك.

[ص ٩٦ أ] ولا يمكن أن يقال: «بل العلّة كون المعنى المُوجِب واحداً»، لأنه قد يكون واحداً ويتعلق بما لا يتناهى على الصفة التي ذكرنا، كالشهوة. ولا يمكن أن يقال: «إنما وجب أن ينحصر ما يقدر عليه لأن الصفة التي يختصّ بها أحدنا صفة واحدة»، لأن القديم له بكونه قادراً صفة واحدة، ومع هذا يقدر على ما لا يتناهى. فليس إلا أن العلّة ما قلناه.

فصل [في أنها تستحقّ هذا الحكم لا لذاتها ولا لمعنى بل للصفة المقتضاة عن صفة ذاتها]

فأما تعلُّق القدرة، فلا يكون لذاتها وإلا لزم ثبوته وإن عُدِمت. وعلى أن ذلك هو حكمٌ، فكيف يرجع إلى الذات؟ بل يجب استناده إلى الصفة المقتضاة عن صفة الذات، فإن الأحكام من حقّها أن تكون مستندةً إلى صفة الذات أو المقتضى عنها، فأما استحقاقها لمجرّد [م ١٤٧ أ] الذات فغير صحيح.

فكما لم يكن تعلُّقها لمجرّد الذات، فلا يصح أن يقف على معنى، وإلا صح خروجها عن التعلّق مع الوجود لزوال ذلك المعنى، فكان لا ينفصل حال وجودها من حال عدمها. ولأنها تتعلق بما لا يتناهى، على ما نُبيّنه[١٤٥]، فكان يلزم حاجتها إلى معانٍ غير متناهية. وبعد فكيف يختصّ ذلك المعنى بالقدرة؟ لأن حلوله فيها مُحال، وحلوله في محلّها يقتضي عدم اختصاصه بتعلُّق القدرة دون المعاني الموجودة في المحلّ. فيجب أن يكون استحقاقها هذا الحكم للوجه الذي ذكرنا.

وكما أن تعلُّقها يثبت لهذا الوجه، فإيجاد الفعل بها لا يرجع إلى الذات ولا إلى صفة من صفات ذاتها[١٤٦]، وإلا لم يصح وجودها مع حصول المنع من[١٤٧] الفعل بها. فيجب أن يرجع تأثيرها في إيجاد الفعل إلى القادر بها.

فصل[١٤٨] [في أن وجودها ولا متعلَّق لها لا يصح]

وإثبات القدرة ولا متعلَّق لها لا يصح. فتُفارِق المعاني التي قد توجد مرّةً متعلِّقةً وأخرى[١٤٩] غير متعلِّقة، كالإرادة والعلم وغيرهما، وتُشابِه الشهوة من حيث لا بدّ أن تكون متعلِّقةً أبداً[١٥٠]. وإنما كان كذلك لأنها توجب كون القادر قادراً، ولا بدّ فيمن يقدر على الشيء أن يصح منه إيجاده على بعض الوجوه، وإلا انتقض كونه قادراً. وبهذا تُفارِق العلم لأن هذه القضية غير واجبة فيه، فلا يؤدّي فقدُ معلومه إلى قلب ذاته.

[١٤٥] راجع ص ٤٦٢.
[١٤٦] م: الذات.
[١٤٧] م: في.
[١٤٨] م: -.
[١٤٩] م: ومرّةً.
[١٥٠] انظر ص ٤١٨.

فصل [في أنها لا تتعدّى فيما تتعلق به طريقة الإحداث]

وأما كيفية تعلُّقها بما تتعلق به، فهي[١٥١] أن تتعلق على وجه التفصيل بذلك المقدور على أن يصح إحداثه بها[١٥٢]، إذ ليس يُعقَل في تعلُّقها طريقة الجملة كما لا يُعقَل ذلك في الشهوة، لمثل ما قدّمنا أنه لا شيء يقدر القادر عليه إلا ويصح منه إحداثه إيّاه على وجه مّا، كما لا شيء يشتهيه إلا ويصح أن يلتذّ به إذا أدركه[١٥٣].

وإنما قلنا إنها لا تتعدّى فيما تتعلق به طريقة الإحداث لأن أحدنا لا يقدر إلا على إحداث الأفعال، فيجب مثله في القدرة. وإنما أوجبنا هذا الحكم في كوننا قادرين لأنه قد ثبت أن كون القديم جل وعز قادراً لا يؤثّر إلا في الإحداث، فكذلك يجب في كوننا قادرين لأن الصفة لا يختلف حكمها لاختلاف[١٥٤] ما يؤثّر فيها، كما ثبت[١٥٥] مثله في كونه عالماً وكوننا عالمين.

وبعد فتأثير كون أحدنا قادراً يجب أن يكون في أمر متجدد، ولا شيء إلا الحدوث، لأن الكسب الذي تدّعيه المُجبِرة غير معقول، وما عدا الحدوث من صفات هذا الفعل فهو، وإن كان متجدداً[١٥٦]، فحصوله هو على وجه لا يجوز تعلُّقه بالفاعل بل يستند إلى الذات وما عليه في ذاته.

وبعد فلو تعدّت القدرة في تعلُّقها طريقة الإحداث، لوجب تعلُّقها بسائر وجوه الفعل لأنه لا حاصر، ولحلّت محلّ العلم والاعتقاد وغيرهما.

وبعد فإذا كُنّا نعلم أن ما يصح[١٥٧] حدوثه هو الذي يجوز تعلُّق القدرة به، وما يستحيل حدوثه يستحيل تعلُّق القدرة به، فيجب أن يتعلق كونه قادراً بإحداث الأفعال فقط، وأن يصير ذلك كالحقيقة التي بها ينكشف كونه قادراً. ويوضح هذا أنّا إذا كُنّا إنما نعلم كونه قادراً بإحداث الفعل، فيجب أن لا تؤثّر هذه الصفة إلا في هذا الحكم، لأن الصفة إذا كانت لا تُعلَم إلا بحكم مخصوص، وجب في تأثيرها أن لا يتعدّاه، ككون الجوهر جوهراً وتحيُّزه. وبهذا تُفارِق[١٥٨] كون الحيّ حيّاً، أو تحيُّز الجوهر وما نعلم به هذه الصفة[١٥٩] من الأحكام المختلفة[١٦٠]، لأنه لما لم يكن طريق العلم به مقصوراً [م ١٤٧ ب] على شيء واحد، لم يجب فيما يؤثّر فيه أن يكون مقصوراً على وجه واحد، بل يصح[١٦١] تأثيرها[١٦٢] في أحكام كثيرة.

[١٥١] ص: فهو.
[١٥٢] ص: لها.
[١٥٣] انظر ص ٤١٨.
[١٥٤] م: لأجل اختلاف.
[١٥٥] م: يثبت.
[١٥٦] ص: يتجدد.
[١٥٧] ص: صح.
[١٥٨] أي هذه الصفة، وهي كون القادر قادراً.
[١٥٩] أي التحيُّز.
[١٦٠] وهي أحكام الجوهر، كاحتماله للأعراض، ومنعه غيرَه من أن يكون بحيث هو، وصحة إدراكه لمساً ورؤيةً، انظر ص ٥٥.
[١٦١] م: صح.
[١٦٢] كذا، والصحيح: تأثيره.

فصل [في أن المؤثّر في إحداث الفعل هو القادر]

واعلم أن التأثير في إحداث الأفعال هو للقادر، ولأجل هذا ترجع أحكامها إليه. ولكن يحتاج إلى القدرة لتوجب هذه الصفة المخصوصة، فصار لا بدّ منها كما لا بدّ من الآلة. ولأجل ما ذكرناه، صح أن يوجِد الله تعالى الأفعال لكونه قادراً فقط، وكذلك يجب في أحدنا، وإنما يقع الفرق من جهة أخرى.

فصل[١٦٣] [في أن القدرة لا يصح تعلُّقها بأن لا يفعل]

ولا يصح تعلُّق القدرة بأن لا يفعل، وإن كان لا يوصف بذلك إلا القادر، لكن لا تأثير لكونه قادراً [ص ٩٦ ب] في ذلك. وحُكي عن أبي الهذيل وبعض البغداديين خلاف ما قلنا[١٦٤]، كما حُكي عن أبي الحسين الخيّاط أن لها تعلُّقاً بالإعدام. وهذا قد بيّنّا فساده في باب الجواهر عند القول في فنائها[١٦٥].

فأما الذي حكيناه عن أبي الهذيل، فغير مستقيم لأن تأثير القدرة والقادر هو في إحداث الأفعال، لا في أن لا يفعل، لأن أن لا يفعل يثبت فيمن ليس بقادر كثباته في القادر فليس يجب، إذا كان حصول الفعل لكونه قادراً، أن يكون فقدُ حصوله لكونه قادراً أيضاً، حتى يُدّعى نقض الأصول في خلافه. لأن إحكام الفعل هو للعلم، ووقوعه مُشوَّشاً لا يحتاج إلى ذلك. واحتمال العرض[١٦٦] هو لتحيُّزه، وأن لا يحلّه لا يفتقر إلى التحيُّز. فهكذا[١٦٧] الحال في القدرة. فإذا[١٦٨] كان الغرض بهذا الكلام أن من حقّ القادر صحة أن يفعل وأن لا يفعل، فذلك صحيح وإن وقع[١٦٩] الخلاف في عبارة[١٧٠].

فصل [في أن جميع ما تتعلق به القدرة عشرة أنواع]

اعلم أن جميع ما تتعلق به القدرة من الأفعال عشرة أنواع، خمسة من أفعال القلوب وخمسة من أفعال الجوارح. فأفعال الجوارح هي الأكوان والتأليف والاعتماد والصوت والألم، وأفعال القلوب هي الإرادات والكراهات والأفكار والاعتقادات والظنون.

[١٦٣] م: -.
[١٦٤] راجع المسائل ٢٨٤.
[١٦٥] راجع ص ١٠٣-١٠٤.
[١٦٦] يعني احتمال الجوهر للعرض.
[١٦٧] م: وهكذا.
[١٦٨] م: فإن.
[١٦٩] م: حصل.
[١٧٠] م: عبارته.

فصل [في أن مقدور القدرة متجانس]

اعلم أن مقدور القدرة متجانس، ومعنى هذا أنه لا قدرة إلا ويصح أن يفعل[١٧١] بها من الأجناس مثل ما صح بغيرها. وهذا بيّن لأنه يستحيل في قادر من القادرين أن يتأتّى منه فعل الكون دون الاعتماد، أو يتأتّى منه فعل الكون يمنةً دون الكون يسرةً وفي سائر الجهات. وهكذا في الإرادة والاعتقاد وغيرهما. وعلى مثل هذا لم يصح في القادر على حمل جبل عظيم أن لا يقدر على حمل خردلة. فقد صح أنه لا قدرة إلا ويصح أن يفعل بها مثل ما يفعله بسائر القُدَر، وهو معنى تجانُس مقدورها.

وليس يقدح فيما قلناه أن يقال: «يصح أن يُريد إحداث الله تعالى زيداً في هذا الوقت، فإذا أحدثه جل وعز استحال منه أن يُريد إحداث نفسه. فقد صح أن يفعل بقدرة ما لا يصح أن يفعل بقدرة أخرى فعل مثلها[١٧٢] أصلاً»، وذلك لأنه يصح ما سألوا عنه على بعض الوجوه، وهو بأن يتقدم خلقُه فيُريد من الله تعالى إحداثه له في هذا الوقت على سبيل الإعادة، وهي الإيجاد المخصوص، فقد سلم ما قلناه. وليس يفارق الإعادةُ ابتداء الحدوث إلا أن أحدهما قد تقدّمه وجودٌ، وذلك متقضٍّ لا تتعلق الإرادة به.

ولا يمكن أن يقال: «فأيّ تأثير للقدرة، والفعل يصح من القادر؟ فكأنكم أوجبتم، إذا صح من زيد فعل، أن يصح من عمرو مثله»، وذلك أن صحة الفعل وإن كانت راجعةً[١٧٣] إلى كونه قادراً، فهذا الحكم الذي أوردنا[١٧٤] - من وجوب قدرة كل واحد منهما على مثل ما فعله صاحبه - هو لكونهما قادرَين بقدرة، وأن متعلَّقاتها متجانسة.

فصل[١٧٥] [فيما لأجله تجانست مقدورات القُدَر]

وقد وجبت هذه القضية[١٧٦] فيها لأمر يرجع إلى نوعها، لأن الوجود والحدوث[١٧٧] والحلول والتعلُّق وغير ذلك مما قد وقعت الشركة فيها أجمع[١٧٨]، ولم يثبت تجانُس المتعلَّقات [م ١٤٨ أ] إلا فيها[١٧٩] دون غيرها. ولهذا تجب هذه القضية وهي باقية كوجوبها وهي حادثة، ولو كانت لأجل الحدوث، لم تستو حالتا[١٨٠] الحدوث والبقاء. فإن قال: «هلا كان هذا الحكم مُعلَّلاً بما يجب في كل واحدة من القُدَر مما يرجع إلى

[١٧١] أي القادر منا.
[١٧٢] كذا، ولعل الصواب: مثله.
[١٧٣] م: وإن كان راجعاً.
[١٧٤] الصحيح: أوردناه. م: أردناه.
[١٧٥] م: -.
[١٧٦] أي تجانُس المقدورات.
[١٧٧] ص: - والحدوث.
[١٧٨] المقصود هاهنا على الأرجح: جميع المعاني المتعلّقة.
[١٧٩] أي القدرة.
[١٨٠] ص: حالة.

صفة[١٨١] ذاتها، لأن لأجلها يصح الفعل، كما أن لأجل كونها من هذا القبيل صح بها الفعل؟»، قيل له: لو علّلنا بالأمرَين جميعاً لم يضرّ، لأن حال ذلك مُفارِقةٌ لحال العِلَل المُوجِبة التي لا يصح في الحكم الواحد تعليله بهما، من حيث كان هذا الطريق[١٨٢] الكشف والدلالة، فجاز تعليله بالوجهَين[١٨٣].

فإن قال: «فلو صح ذلك، لصح أن تكون العلّة في صحة رؤيتنا للسواد كونه من هذا النوع ولِما[١٨٤] هو عليه في ذاته»، قيل له: إن الإدراك متعلّق بالشيء على أخصّ أوصافه فقط، ولا نعلم بالإدراك أنه من هذا القبيل، فلا يصح هذا التعليل. وليس كذلك القدرة لأنها وإن كان إنما يصح بها الفعل لصفة هي عليها، فصحة الفعل بها هي الطريق لنا في العلم بأنها من هذا القبيل المخصوص.

فإن قال: «فليس هذا التعليل بأولى من أن يقال "إنما كانت قدرةً[١٨٥] لأن مقدوراتها متجانسة" بدلاً من قولكم "إنما تجانس مقدوراتها لكونها قُدَرا"»، قيل له: تعليلنا أولى لأن صحة إيجاد هذه الأجناس بها تتبع ما هي عليه، فكان بأن يُعلَّل ذلك بكونها[١٨٦] قُدَراً أولى من تعليل كونها قُدَراً [ص ٩٧ أ] بتجانُس مقدوراتها.

وليس يعترض هذه الجملة ما نقوله في الإرادة ووجودها لا في محلّ وإن استحال ذلك في إرادتنا، لأن هذا[١٨٧] ليس بافتراق في حكم راجع إلى ذواتها. فإنما نشرط في إرادتنا الحلول فينا لوجوب الاختصاص، لأن أحدنا لا يقدر أن يفعلها إلا كذلك، فكيف يكون[١٨٨] لِما يرجع إلى ذواتها وهو كيفية في الوجود؟ فصح الافتراق في ذلك. وتعلُّق القدرة بما تتعلق به أمر راجع إليها، فأمكن أن تُجعَل أحكام القُدَر كلها على سواء، وإن كانت مختلفةً.

فصل [في أن قُدَر القلوب قُدَر على أفعال الجوارح، والعكس بالعكس]

اعلم أن الجملة التي تقدّمت اقتضت أن نحكم بأن قُدَر القلوب قُدَرٌ على أفعال الجوارح، وقُدَر الجوارح قُدَرٌ على أفعال القلوب، فتكون القدرة قدرةً على ما لا يصح حلوله في محلّها إلا على بعض الوجوه[١٨٩].

وقد خالف الشيخ أبو علي في ذلك، فقال[١٩٠] إن القدرة إنما تكون قدرةً على ما يصح وجوده في محلّها من مقدورات القُدَر، وإذا لم يكن العلم يصح وجوده في اليد، فالقدرة التي فيها ليست قدرةً عليه[١٩١]. وهذا

[١٨١] م: صفات.
[١٨٢] م: هذه الطريقة.
[١٨٣] م: بوجهَين.
[١٨٤] كذا، ولعل الصحيح: وما.
[١٨٥] م: وإنما القدرة قدر (؟). ولعل الصحيح: إنما كانت قُدَراً.
[١٨٦] م: بأنها.
[١٨٧] م: هنا.
[١٨٨] أي حلول الإرادة فينا.
[١٨٩] كذا، ولعل الصحيح: - إلا.
[١٩٠] م: بأن قال.
[١٩١] راجع المجموع في المحيط ٢/١٠٣.

يقتضي أن قُدَر القلب قُدَرٌ على الحركة، لصحة وجودها فيه، وإذا كان كذلك، بطل قوله إن قُدَر القلوب لا تكون قُدَراً على أفعال الجوارح. ويُبطله أيضاً أن اليد لو بناها الله عز وجل بِنية القلب، لصح بما[١٩٢] فيها من القُدَر فعل العلم لا محالة. ومتى نازع في ذلك، فقد أبطل قوله إنها قدرة على ما يصح وجوده في محلّها من مقدورات القُدَر. وبعد فإن محلّ قُدَر الجوارح لو نُقِل على التدريج إلى خلال أجزاء القلب، وتلك القدرة بحالها فيه أو قد زالت ثم أُعيدت من بعد، لكان لا بدّ من أن يقال بصحة إيجاد العلم وغيره بها، وإلا أدّى إلى جواز أن يصح العلم ببعض القُدَر التي في القلب دون بعض، وذلك لا يجوز. فيجب من هذه الجملة أن نحكم بأن قُدَر الجارحة قُدَرٌ على فعل القلوب، لأن باختلاف البِنى والمحالّ لا يتغيّر تعلُّق القدرة بما تتعلق به.

فأما قول أبي علي إنها لو كانت قدرةً على العلم لصح فعله بها، فذلك لا يمنع من كونها قدرةً عليه وتعلُّقها به، لأن امتناع فعل الشيء بالقدرة لا يُنبِئ عن فقد تعلُّق القدرة به، لأن الممنوع لا يتأتّى [م ١٤٨ ب] منه الفعل وهو قادر[١٩٣]، ومَن قدر على الضدَّين ففعلُه لأحدهما دون الآخر لا يمنع من قدرته عليهما، وإن امتنع وجودهما. وإن كان هاهنا منعٌ وهو فقد البِنية التي يفتقر العلم في وجوده إليها، حلّ محلّ سائر الموانع وعلى هذا جوّزنا زوالَ هذا المانع بانتقال أجزاء اليد إلى خلال أجزاء القلب، وصحةَ فعل العلم بما فيها من القُدَر. ومتى امتنع تحريك القلب ابتداءً من دون تحريك ما حوله، فهو لفقد المَفصِل، فيصير كامتناع تحريك الإصبع من دون الساعد.

وأما أبو هاشم، فقد قال بأن قُدَر الجوارح متعلِّقة بأفعال القلوب، وكذلك قُدَر القلوب متعلِّقة بأفعال الجوارح. لكنه منع من إجراء الوصف عليها فقال: «لا نُطلِق قولنا إنها[١٩٤] قدرة عليه[١٩٥] مع فقد التعلُّق»، وأجراها مجرى القدرة المعدومة. وباقي مشايخنا على خلاف ذلك، وقالوا بأنها بأن تُشبَّه بقدرة الممنوع أولى، لأن امتناع الفعل هو لعارِض قد بيّنّاه، وأما المعدوم من القدرة[١٩٦] فغير حاصل على الصفة التي معها تتعلق. وقولنا في القدرة إنها «قدرة على كذا» ليس يقتضي صحة إيجاده بها على كل حال، فلا وجه للمنع من هذا الوصف. وبعد فإذا لم يحصل في هذه القدرة أمرٌ يُحيل تعلُّقها، فكيف يجوز هذا الامتناع؟ لأنها موجودة ومقدورها لم يوجد ولا وُجد سببه، ولا تقضّى وقتُه ولا وقتُ سببه، ولا حُصِر وقته ولا وقت سببه، فيجب، كما كانت متعلِّقةً، أن توصف بأنها قدرة على ذلك الفعل.

[١٩٢] ص: لما.
[١٩٣] انظر ص ٥١٣.
[١٩٤] ص: إنه.
[١٩٥] كذا.
[١٩٦] م: القُدَر.

وأبعد من هذا الخلاف خلاف أبي الحسين الخيّاط وغيره من البغداديين، لأنهم قالوا في قُدَر اليد إنها ليست قُدَراً على الكلام[197]، مع علمنا بأن الكلام هو أصوات مخصوصة، ونحن نقدر على فعل الصوت باليد عند التصفيق وما شاكله.

وبما تقدّم من الجملة يبطل قول من قال من المُجبِرة إن في القدرة صغيرةً وفيها كبيرةً، فما يُحمَل به الخفيف صغيرة، وما يُحمَل به الثقيل كبيرة[198]. ولعلهم بنوا ذلك على القول بأنها مُوجِبة، وذلك مما قد بطل عندنا[199]، وإن كان الصغير والكبير لا يُستعملان إلا في الأجسام دون الأعراض. وبعد فلو وجب، لتفاوُت حال متعلَّق الشيء، أن يُسمّى كبيراً مرّةً وصغيراً أخرى، لوجب مثله في الإرادة إذا تعلّقت بجملة أشياء، [ص ٩٧ ب] وفي العلم إذا تعلّق على وجه الجملة بأشياء، أن يكونا كبيرَين، فيفارق حالُهما حال العلم المتعلِّق بمتعلَّق واحد، والإرادة التي هذه سبيلها، وقد عرفنا فساد ذلك. وهذا القول - أعني صغير القدرة وكبيرها - قد يُحكى عن بعض البغداديين أيضاً.

فصل[200] [في أن القدرة لا يصح بها الفعل إلا مُباشِراً أو متولداً]

اعلم أن القدرة لا يصح بها الفعل إلا على أحد وجهَين: إمّا مُباشِراً، وهو أن يُبتدأ به في محلّها، وإمّا متولداً، وهو أن يقع بحسب فعل آخر تقف كثرته عليه. وذلك مختلف، فربّما وُجد في محلّ القدرة، وربّما تعدّاه[201].

فأما الاختراع، فهو من باب المستحيل أن يتأتّى بالقدرة، بل القديم جل وعز هو المخصوص به لكونه قادراً لنفسه، ولأجل هذا يصح منه فعل الأجسام وغيرها مما لا يقع إلا مختَرَعاً. وإنما منعنا من تعلُّقها بالاختراع لأنه لو صح ذلك، لأمكننا أن نخترع الفعل في يسارنا بقُدَر يميننا من دون استعمالها في ذلك الفعل بل بأن نخترعه فيها، وقد عرفنا خلافه[202]. ولأنه كان يصح منا أن نمنع الضعيف من التصرُّف في السوق بأن نخترع فيه من السكون [م ١٤٩ أ] أزيد مما يقدر عليه من الحركة. وبعد فكان يلزم في العليل المُدنِف أن يتأتّى منه بقُدَر قلبه التصرُّف، بأن يخترع المشي في رجليه فيمشي على ما هو به، لا سيما وقد بيّنّا أن قُدَر القلوب متعلِّقة بأفعال الجوارح. فقد صح إذاً استحالة الاختراع بالقدرة.

[197] راجع المجموع في المحيط ٢/ ٣٠١. أما أبو رشيد فعزا هذا المذهب إلى أبي القاسم (المسائل ٢٤٥).
[198] هنا أيضاً لم أتمكن من تعيين هولاء المُجبِرة.
[199] انظر ص ٤٧٠-٤٧٦.
[200] ص: -.
[201] ص: يتعدّاه.
[202] م: بطلانه.

وهذه الطُرُق التي ذكرناها أسلم من أن يقال: «كان يجوز في تصرُّفاتنا أن تحصل فينا من فعل بعض القادرين بقُدَر، لأنه لم تثبت حكمةٌ من هذه مُبسِلةٌ[٢٠٣]، وإنما نمنع من حصولها فينا من جهة الله عز وجل[٢٠٤] لهذه العلّة»، وذلك لأن[٢٠٥] لقائل أن يعترض هذا الكلام فيقول: «لو حصلت هذه التصرُّفات فينا من قِبَل الغير، لكان يقع لنا الفرق بينها وبين ما نفعله باختيارنا، لأنه كان لا ينتفي بصارفنا[٢٠٦] ولا يستمرّ وقوعه بداعينا. فإذا عرفنا هذه الطريقة في تصرُّفاتنا، دلّ على أنها ليست موجودةً فينا من جهة الغير أصلاً».

فصل[٢٠٧] [في أن القدرة يصح وجودها وهي منفردة، لكن الفعل بها – والحال هذه – لا يصح]

اعلم أن القدرة الواحدة يصح وجودها، خلافاً لِما قلنا في الحياة إن وجود الجزء الواحد منها لا يصح[٢٠٨]، فإن ما أحال ذلك في الحياة غير حاصل في القدرة. لكنها إذا وُجدت وهي منفردة، تبعد صحة الفعل بها لفقد المَفصِل لأنه، إذا استُعمل محلّها في الفعل ولا مَفصِل هناك، أدّى إلى مباينته عن الحيّ وخروجه عن كونه بعضاً له، فيصير كأنه يفعل بقُدَره في غيره. ويصير هذا وجهاً في امتناع الفعل بقدرة واحدة، وأن لا بدّ من وجود أجزاء من القُدَر.

وهذا أولى في التعليل مما قاله أبو هاشم إنه «إذا بان المحلّ، بطلت القدرة»، لأن أكثر ما في بطلانها في[٢٠٩] أن تفنى في حال وجود الفعل، وهذا جائز[٢١٠] والذي لا بدّ منه هو استعمال المحلّ على ما ذكرنا.

فإن قدّرنا صحة الفعل بها وهي واحدة[٢١١]، فقد قال أبو هاشم إنه لا يصح أن تُحرِّك بها إلا خمسة أجزاء إذا لم يكن بينها[٢١٢] اتّصال، على قوله أوّلاً إن المانع من تحريك الثقيل هو الاتّصال[٢١٣]. والواجب أن يُعتبر زوال الثقل عنها، لا الاتّصال.

وإنما قلنا[٢١٤] إنه[٢١٥] مقصور على هذا القَدْر لأن الذي يبقى فارغاً من جهات الجزء هو خمسة أجزاء، على ما مضى[٢١٦]، فتصح مُلاقاتها لمحلّ القدرة، ويقع التحريك بها بما فيه من الاعتماد. وكيفية توليد

[٢٠٣] القراءة من المشكوك فيه.
[٢٠٤] م: تعالى.
[٢٠٥] م: أن.
[٢٠٦] ص: لصارفنا.
[٢٠٧] ص: –.
[٢٠٨] انظر ص ٣٩٢.
[٢٠٩] م: – في.
[٢١٠] انظر ص ٤٨١–٤٨٢.
[٢١١] م: + فقط.
[٢١٢] م: بها.
[٢١٣] انظر ص ٣٤٨.
[٢١٤] م: قدّرنا.
[٢١٥] أي الفعل إن قُدِّرت صحته بقدرة واحدة.
[٢١٦] راجع ص ٤٤٩.

الاعتماد للحركات، على ما صوّرنا، هي[٢١٧] بأن يُولِّد الدفعَ فيما هو في جهته، ويُولِّد على سبيل الجذب في الأجزاء الأخر التي ليست على سمت[٢١٨] الاعتماد[٢١٩].

وقد يجوز أن نفصل[٢٢٠] بين قُدَر[٢٢١] القلوب وبين قُدَر الجوارح في هذا الحكم، فنُجوِّز صحة الفعل بالقدرة الواحدة من قُدَر القلب دون قُدَرالجوارح، لأنه لا يُحتاج من إعمال المحلّ في قُدَر القلب[٢٢٢] إلى ما يُحتاج إليه من[٢٢٣] قُدَر الجارحة. وفيه نظر، والله أعلم.

فصل[٢٢٤] [في أنه إذا حلّت قدرتان محلّاً واحداً لا يصح الفعل بإحداهما دون الأخرى]

إذا حلّت قدرتان أو أكثر منهما محلّاً واحداً، لم يصح عند شيخَينا الفعل بإحداهما دون الأخرى، وإن اختلفا في العلّة. وقد خالفهما الشيخ أبو عبد الله فجوّز وقوع الفعل بإحداهما دون صاحبها.

فأما علّة أبي علي، فمبنيّة على مذهبه في امتناع خلوّ القدرة[٢٢٥] من الأخذ بها أو الترك[٢٢٦]. فلو فعل[٢٢٧] بإحدى القدرتَين دون الأخرى، لكانت الثانية قد خلت من هذا الحكم وذلك لا يصح، فيجب أن يفعل بها مثلَ ما فعل بالأخرى، أو مُخالِفَه، أو ضدَّه. ولو كان الامتناع هو لأجل هذه العلّة، لوجب أن يكون المذهب ما قاله الشيخ أبو عبد الله، لأن المذهب الذي بُنِي[٢٢٨] عليه غير مستقيم عندنا.

فأما أبو هاشم، فقد قال إن الذي لأجله يفعل بإحداهما قائمٌ في الأخرى، فلا يجوز أن ينفرد الفعل بإحداهما دون الأخرى. وبعد فإن [م ١٤٩ ب] قدرة الساعد لا يصح [ص ٩٨ أ] أن يقع الفعل ببعضها دون بعض، لأنه قد فقد فيه المَفصِل، فنزلت[٢٢٩] منزلة القدرة الموجودة في محلّ واحد، وحلّت أجزاءُ الساعد محلّ الجزء الواحد لفقد المَفصِل. فإذا كان عند تقدير هذا المعنى لا يصح الفعل ببعض تلك القُدَر دون بعض، فعند تحقيقه أولى وأحرى، فإن في الجزء الواحد لا مَفصِل أصلاً. وبعد فلو كان ذلك ممكناً، لكان لنا إلى العلم به طريق، فكُنّا نفصل بين أن نفعل بقدرة أو بغيرها، وعند تعذُّر الفصل عرفنا أنه غير ممكن. فهو كما نقوله في فقد قدرتنا على الحياة إنها لو ثبتت، لكان لنا إلى العلم بذلك سبيل[٢٣٠].

[٢١٧] م: هو.
[٢١٨] م: سبيل.
[٢١٩] انظر ص ٣٣٥.
[٢٢٠] م: نفرق.
[٢٢١] ص: أجزاء.
[٢٢٢] كذا، والصحيح على الأرجح: في إعمال المحلّ من قُدَر القلب.
[٢٢٣] م: في.
[٢٢٤] ص: -.
[٢٢٥] ص: القُدَر.
[٢٢٦] انظر ص ٤٨٤.
[٢٢٧] أي القادر بهاتَين القدرتَين.
[٢٢٨] أي قول أبي علي.
[٢٢٩] أي قدرة الساعد.
[٢٣٠] لم يرد هذا الاستدلال في الفصل المُشار إليَه.

وليس قولنا «إنه قد استفرغ قُدَره وبذل مجهوده» من هذا الباب بسبيل، وإنما يُراد به أن ينتهي إلى حدّ في حمل الشيء أو تحريكه لا يمكنه الزيادة عليه، لأنه[٢٣١] لو فعل بقُدَره كلها في ريشة أو ما شاكلها، لكان يقال «قد استفرغ قُدَره» على ما ظنّه بعضهم.

وأما[٢٣٢] الشيخ أبو عبد الله، فقد قال: «إن الفعل يصح من القادر لكونه قادراً، فكيف يمتنع صدور[٢٣٣] الفعل عنه لإحدى صفتَيه دون الأخرى؟». وهذا باطل بقُدَر الساعد، وقد وافق في امتناع الفعل ببعض ما فيها[٢٣٤] دون البعض. وعلى أن ما ذكرناه من فقد المَفصِل مانع له من ذلك، وإنما يصح الفعل من القادر ما دامت الموانع مرتفعةً. ويُبيّن ما تقدّم أنه لا بدّ من إعمال المحلّ في الحركات وغيرها، ويُرجَع بهذا الإعمال إلى التغيُّر المعروف الحاصل عند التحريك، ولا يتمّ هذا إلا بمجموع القُدَر[٢٣٥].

فإن قال قائل: «هل تفرقون بين أفعال الجوارح وأفعال القلوب في هذا الحكم، أو تُسوّون بينهما؟»، قيل له: يختلف فيه كلام مشايخنا. فربّما يُفرَق ويقال إن ذلك إنما يمتنع في أفعال الجوارح لأن من شرطها إعمال محلّ القدرة، وهذا مما لا يُحتاج إليه في أفعال القلوب. ويُرجَع بذلك إلى ما نجده من التفرقة بين فعل الإرادة في قلبنا وبين فعل الحركة في يدنا. وربّما يُسوّى بين الكل. فأما مجموع قُدَر القلب، فلا يجري مجرى قُدَر الساعد، لأن الذي يُعتبر[٢٣٦] من المَفصِل غير مُراعى في القلب، بل يُبتدأ بأفعال القلوب، فلهذا يصح أن يفعل[٢٣٧] الإرادة بالقدرة في جزء من قلبه دون القدرة التي في الجزء الآخر. ولا يصح مثله في حركة العضو الواحد لأن تحريك بعضه لا يمكن إلا بتحريك سائره للاتّصال الحاصل، وإلا أدّى إلى المزايلة. وليس سبيل أفعال القلوب هذا السبيل.

ويقرب أن يكون السكون لاحقاً بأفعال القلوب، فيصح إذا كان العضو ساكناً أن يفعل سكوناً زائداً في بعضه دون بعض، وإن كان في الوجه الذي قدّمناه – من كون المحلّ واحداً وفيه قُدَرٌ – لا يختلف الحال فيه.

[فصل في أن القدرة على السبب قدرة على المسبب]

والقدرة على السبب قدرة على المسبب، وإلا فإن احتيج في المسبب إلى قدرة أخرى، خرج عن أن يكون مسبباً وحصل واقعاً ابتداءً. ولأنه كان لا وجه يقتضي وجود هاتَين القدرتَين لا محالة، فإذا انفصلت إحداهما [م ١٥٠ أ] عن الأخرى في الوجود، جاز وجود السبب – والمحلّ محتمل ولا منع – ولا يوجد المسبب لفقد القدرة عليه.

[٢٣١] م: لا أنه.
[٢٣٢] م: فأما.
[٢٣٣] م: صرفنا.
[٢٣٤] لعل الصواب: فيه، أي الساعد.
[٢٣٥] م: القدرة.
[٢٣٦] م: نعتبره.
[٢٣٧] أي القادر منا.

فأما أن القادر على السبب يكون قادراً على مسببه فأوضح، وإلا لزم أن يقدر على التقطيع دون الألم. وعلى هذا، لما لم نقدر على فعل الغير، لم نقدر على مسببه[٢٣٨]، فيجب فيما قدرنا عليه أن نقدر على مسببه، وفي ذلك ما نقوله.

فصل[٢٣٩] [في أن القدرة الواحدة لا يصح تعلُّقها - والجنس والمحلّ والوقت واحد - إلا بالجزء الواحد]

اعلم أن القدرة الواحدة تتعلق بما لا يتناهى[٢٤٠] من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحالّ، لأنه لا جسم يُشار إليه إلا ويصح منه[٢٤١] أن يُحرّكه ويتصرف فيه. وإذا كان بعيداً عنه، فإنما يتعذر لفقد المُماسّة التي هي شرط في صحة الفعل، لا في التعلُّق، فإذا حصلت[٢٤٢] صح منه الفعل. وربّما حصلت المُماسّة ولكن الثقل يمنع من الفعل والتحريك.

وكذلك تتعلق من الجنس الواحد في المحلّ الواحد في الأوقات بما لا يتناهى، لأنه لا ينتهي القادر بها إلى حالة إلا ويصح منه مع السلامة مثل ما صح في الأوّل. وإنما يخرج عن ذلك شيء واحد، وهو أن يُريد أحدنا إحداث شيء غداً، فيقدر على أمثال هذه الإرادة ما لم يحدث ذلك المُراد، فإذا حدث أو تقضّى خرج عن صحة أن يُريد إحداثه، وذلك لأنه لا مثل لهذه الإرادة. فإن كل ما يفعله مُخالِف، من حيث يكون إرادةً لا مُراد لها، فيخالف في الجنس ما له مُراد. ونحو ذلك القولُ في الكراهة.

فأما إذا كان الجنس والوقت والمحلّ واحداً، فغير جائز أن تتعلق بأكثر من الجزء الواحد، لأنها لو تعدّت عنه إلى ما فوقه ولا حاصر، لتعلّقت بما لا يتناهى. ولا يمكن أن يقال: «فهذا الجزء هو داخل فيما لا يتناهى، فقد صارت العلّة داخلةً [ص ٩٨ ب] في الحكم»، لأنه ليس من ضرورة ما لا يتناهى دخول هذا الجزء الواحد فيه، بل قد يثبت من دونه. ولو تعلّقت - والحال هذه - بما لا يتناهى، للزم زوال التفاضُل بين القادرَين وكان يتأتّى من الضعيف رفع الجبال كما يتأتّى من القوي الشديد القوّة، لأنهما على هذا الموضوع قد قدرا على ما لا يتناهى على الشرائط التي ذكرناها. وللزم صحة ممانعة أحدنا للقادر لنفسه، لأن ما لا يتناهى لا يكون أزيد مما لا يتناهى، فلا يكون مُراده جل وعز بالوجود أحقّ. وهذا الوجه يتأتّى في أفعال الجوارح وأفعال القلوب، والأوّلان[٢٤٣] إنما يصحان في أفعال الجوارح خاصّةً.

---

[٢٣٨] ص: على سببه.

[٢٣٩] ص: -.

[٢٤٠] راجع في هذه القضية المسائل ٢٨٢، غير أن عنوان الفصل هناك لا بدّ من تصحيحه كما يلي: «مسألة في أن القدرة تتعلق بما لا يتناهى من الأجناس في وقت واحد، ومن الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحالّ، ومن الجنس الواحد في المحلّ الواحد في الأوقات».

[٢٤١] أي القادر منا.

[٢٤٢] أي المُماسّة.

[٢٤٣] كذا، ولعل هنا جملة سقطت.

ولا يمكن أن يقال: «هلا جاز تعدّيها الشيء الواحد ثم لا يتعدّى إلى ما لا نهاية له، ويصير كالإدراك في تعدّيه عن الجوهر إلى اللون، ولم يجب تعدّيه إلى غيرهما؟»، لأن غير الجوهر واللون لا يصح كونه مرئيّاً أصلاً، وإنما ألزمناهم أن تتعدّى إلى ما يصح أو قد صح كونه مقدوراً، فعروضه أن لو صح في غير هذَين النوعَين أن يكون مرئيّاً ولا يتعلق به الإدراك مع التعدّي، وذلك باطل. وكذلك الجواب إذا سألونا عن تعدّي القدرة جنساً إلى ما زاد عليه، ولم يجب لزوم تعلُّقها بما لا يتناهى، لأن ما عدا الأجناس التي تقدّم وصفها يستحيل [م ١٥٠ ب] تعلُّق القدرة به، فلا يلزم على كلامنا. فأما الإرادة فغير متعدّية طريقة الحدوث، ووجهُ الحدوث كالتابع له ومما لا ينفصل عنه، فهو كطريقة[٢٤٤] في الحدوث، فلا يلزم على ما قدّمنا.

فصل [فيما يشذّ عن الأصل الذي تقدّم ذكره وهو أن ما يتعدّى الواحد لم ينحصر]

اعلم أن الذي يشذّ عن الجملة التي ذكرناها - من أن ما يتعدّى الواحد لم ينحصر - هي أمور ثلاثة قد ثبت[٢٤٥] فيها خواصّ.

أحدها التأليف، وذلك على وجهَين. أحدهما أن يقال: قد تعدّى المحلّ الواحد إلى محلَّين، ولم يلزم تعدّيه إلى ما لا نهاية له. والثاني أنّا إذا فعلنا كوناً في الجزء الواحد، حصل بينه وبين الأجزاء الستّة[٢٤٦] التي يصح أن يلقاها التأليفُ، فيتعدّى التأليفُ الحاصل عن هذا الكون عن جزئَين إلى ما زاد عليهما، ولم يلزم فقد الحصر.

فأما الوجه الأوّل، ففيه طريقان. أحدهما أن المحلَّين للتأليف كالمحلّ الواحد للسواد، لأنه موجود فيهما لا على وجه التنصيف، فلا نقول بتعدّيه من واحد[٢٤٧] إلى ثانٍ حتى يلزم ما قدّره السائل. والثاني أن هاهنا مانعاً من حلول التأليف في أزيد من محلَّين، وهو ما تقدّم في بابه[٢٤٨]. ولكن لمعترض أن يقول: «فكذلك هاهنا مانع من تعدّيها إلى ما لا نهاية له، وهو ما ذكرتم»، فالطريق الأوّل أسلم.

وثانيها[٢٤٩] يُجاب عنه بأن الجوهر في نفسه لا يصح أن يلقى أزيد من ستّة أمثاله، حتى لو كان على ما تقوله الفلاسفة[٢٥٠]، للزم مثل ما ألزمنا في هذه المسألة. وبعد فهذه الأجزاء من التأليف تحصل في محالّ كثيرة، وكلامنا هو إذا كان المحلّ واحداً فالقدرة لا تتعدّى الجزء الواحد على الشرط الذي ذكرناه، فافترقا.

[٢٤٤] م: كطريقته. ولعل الصواب: كالطريقة، راجع المسائل ٧٤٢.

[٢٤٥] م: فقد ثبتت.

[٢٤٦] ص: الشبه.

[٢٤٧] م: عن الآخر.

[٢٤٨] راجع ص ٢٩٧-٢٩٨.

[٢٤٩] الصحيح: وثانيهما، أي الوجه الثاني لسؤال السائل.

[٢٥٠] انظر ص ٨٢.

وثانيها[٢٥١] أن أحدنا يصح أن يفعل في يده اعتماداً يصح أن[٢٥٢] يُولِّد الحركة في الثاني، وفي الوقت الثاني يصح أن يفعل حركةً مبتدأةً مثلها في محلّها. فيصير - والوقت والجنس والمحلّ واحد - فاعلاً لأكثر من جزء واحد. إلا أن في ذلك وجهان[٢٥٣] من الحصر، وهو أن القادر بقدرة لا يصح أن يفعل إلا على أحد هذَين الوجهَين[٢٥٤] دون الاختراع[٢٥٥]. وفيما ألزمناهم، لا يمكن بيان وجه الحصر لأنه ليس بعض هذه المقدورات بهذا الحكم أولى من بعض، فيلزم تعلُّقها بما لا يتناهى، كما نقوله لو انجزم شرط من هذه الشروط واحد، لأنه يلزم التعلُّق بما لا يتناهى، لما تعدّت ولا حاصر.

وثالثها هو على مذهب أبي هاشم، حيث قال بأن الاعتماد يشارك المجاورة في توليد التأليف[٢٥٦]. فإذا فعل في الأوّل الاعتماد، وهو في الوقت الثاني يُولِّد تأليفاً، وفي هذا الوقت فعل مجاورةً، فهي تُولّده أيضاً، فقد صارت[٢٥٧] متعدّيةً عن الجزء الواحد من الجنس الواحد إذا كان الوقت والمحلّ واحداً. ولأبي هاشم أن يجعل وجه الحصر أنه لا سبب للتأليف غير هذَين، فإن أحدنا لا يصح أن يفعل التأليف إلا متولداً. وله أن يقول إن اختلاف السبب يُسوِّغ هذا، فإذا كان[٢٥٨] سببان، فهو كأن يكون هناك قدرتان. وفي شيء مما ألزمناهم لا يمكن بيان وجه من وجوه الحصر، فيلزم مثل ما ألزمناهم.

وقد يشذّ عن ذلك على قول أبي علي إذا جعل المُولِّد [م ١٥١ أ] في الغير الحركة[٢٥٩]، فإذا فعل اعتماداً وحركةً، تتولد عنهما حركتان[٢٦٠] من جنس واحد. ولكن هذا الأصل عندنا باطل.

فصل[٢٦١] [في أن القضية المذكورة من قبل - أن القدرة الواحدة إنما تتعلق بجزء واحد إذا كان الجنس والمحلّ والوقت واحداً - واجبة أيضاً في الأفعال المتولدة]

ولا فصل في القضية التي ذكرنا بين المتولد والمبتدأ. فقد وافق أبو القاسم في المبتدأ، وجوّز في المتولد أن تتعدّى القدرة الحدّ الذي حصرنا عليه[٢٦٢]. والطريقة التي تقدّم ذكرها ثابتة في السبب، لأنّا إن صوّرنا الكلام في السبب نفسه، صح أن نقول: «لو تعدّى السبب في توليده على[٢٦٣] الأوصاف التي ذكرناها، للزم أن

[٢٥١] أي الثاني من الأمور الثلاثة.
[٢٥٢] م: - يصح أن.
[٢٥٣] كذا.
[٢٥٤] م: على أحد وجهَين.
[٢٥٥] انظر ص ٤٥٨.
[٢٥٦] انظر ص ٣٣٥.
[٢٥٧] أي القدرة.
[٢٥٨] م: + هناك.
[٢٥٩] انظر ص ٢٧١.
[٢٦٠] ص: حركات.
[٢٦١] م: -.
[٢٦٢] راجع المسائل ٢٤٦.
[٢٦٣] م: - على.

يُولِّد[٢٦٤] ما لا يتناهى». وإن قلنا: «لو تعدّت القدرة في تعلُّقها بأزيد من جزء واحد، على الشرائط المتقدمة، على جهة واحدة من التوليد والابتداء، للزم كل ما ألزمنا فيما قبل»، فهذا[٢٦٥] أيضاً صحيح.

إلا أنه قد يقع من الشُّبهة في هذا [ص ٩٩ أ] الباب ما لا يكاد يقع في الأوّل. وقد قال أبو القاسم: «إن أحدنا يقدر على رفع السارية العظيمة أو تقويم الحائط المائل بعَتَلة أو غيرها. ومعلوم أن ما يفعله من الأسباب لا يقابل ما في هذه الأجسام من الثقل، فيجب أن يتعدّى توليد السبب عما تقولونه. وكذلك فإنه تحدث عند لسع العقرب آلام عظيمة مع قلّة الأسباب[٢٦٦]. وكذلك رمّانة القَرَسطون تُعادِل الحمل الثقيل، وإن نقصت عنه في الثقل. وليست العلّة إلا ما ذكرنا من تعدّي السبب في التوليد».

والأصل في كل ذلك أنه اعتراض بوجود محتمَل على دليل يبعد عن الاحتمال. فإن عرفنا الوجه فيه فذاك، وإلا لم يضرّنا فيما أوردناه. وغير ممتنع أن يكون ما قاله في السارية يُعِين[٢٦٧] ما[٢٦٨] فيها من الثقل عند الضغط الشديد على التوليد في خلاف جهته[٢٦٩]. يُبيّن ذلك أنه، لو كانت هاهنا قطعة حديد في مثل ثقل السارية، أو عِدْل مطروح على الأرض، لتعذّر عليه رفعه بالعَتَلة. ولو كان لأجل ما قاله، لم يفترق الحال بين الجدار المائل وبين غيره. وأما لسعة الزنبور، فلا يمتنع أن يكون الزائد على ما يتولد عن التفريق يفعله الله عز وجل[٢٧٠] بالعادة. والحال في رمّانة القَرَسطون قد تقدّم ذكرها في باب الاعتماد[٢٧١].

ومما يُورَد من الشُّبهة في ذلك أن «الحجر المرميّ من شاهق يكون تأثيره فيما يُلاقيه أعظم من تأثيره إذا رُمي من موضع قريب[٢٧٢]، وليس ذلك إلا من حيث أنه قد ينتهي السبب إلى أن يُولِّد أزيد من مسبب واحد». وهذا بعيد، فإنه يمكن أن تُجعَل قوّة التأثير لكثرة الأسباب التي هي الاعتمادات، فلزيادتها تتزايد الحركات ويقوى الاصطكاك. ألا ترى أنه، إذا كان في الحجر مائة جزء لازم وفُعِل فيه مائة جزء مجتلَب، تولّد في الثاني منها[٢٧٣] مائتا جزء، فإذا انتفت المائة الأولى بقي فيه ثلاثمائة جزء، ثم كذلك؟ فلا وجه لارتكاب ما قالوه.

ولا يصح أن تُجعَل الشُّبهة فيما منعنا منه أن يقال: «إذا كان في كل جزء من الثقيل بعدد ما في جميع يد أحدنا من القدرة، تعذّر عليه حمل الثقيل وتحريكه لا لشيء سوى أن الاعتماد يُولِّد في كل حال[٢٧٤]

[٢٦٤] ص: يتولد؟
[٢٦٥] م: فهو.
[٢٦٦] انظر ص ١٣٤.
[٢٦٧] القراءة من المشكوك فيه.
[٢٦٨] م: بما.
[٢٦٩] قال أبو رشيد في المسائل ٢٤٨: «لا يمتنع أن يقال إن ما في الثقيل من الثقل يُولِّد في غير جهته عند استعمال هذه الآلات».
[٢٧٠] م: جل وعز.
[٢٧١] راجع ص ٣٥٧.
[٢٧٢] انظر ص ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٥٥.
[٢٧٣] أي الاعتمادات. وهنا م: فيها.
[٢٧٤] م: حالة.

أزيد من جزء واحد». وليس الأمر كذلك، فإن أحدنا يحتاج أن[٢٧٥] يفعل في كل جزء من الثقيل بعدد ما في جميعه و جزءاً زائداً[٢٧٦]، فهذا هو وجه التعذُّر.

ومما يمكن التعلُّق به أن «السهم إذا نُفِذ عن القوس، لا يكون نفوذه في الأوّل في السرعة على حدّ ما يكون في الثاني، بل يكون فيما بعد أسرع نفوذاً، وإنما يكون كذلك [م ١٥١ ب] لأنه يُولِّد في بعض الحالات ما فعله الرامي من السبب أزيد مما كان يُولّده من قبل». والجواب أن الحال في تعليل ما سأل السائل عنه لو ثبت مشتبه[٢٧٧]. ولكنه ممكن[٢٧٨] أن يقال إنه في حال الرمي يدفع الهواء فيقتضي سكون بعضه، من حيث يضعف عن دفع جميعه وسكونه كله. ومتى حصل في بعض السهم السكونُ وفي بعض الحركةُ، حصل تجاذُب، ولا يجب فيه من السرعة ما يجب فيه وقد زال سكونه وارتفع عنه التجاذُب، بل يكون في الثاني أسرع. فهو نظير أن يُريد أحدنا الطفر من جانب النهر[٢٧٩] إلى الآخر، فإنه يعدو قبل ذلك لما كانت فيه أجزاء ساكنة، وبالعدو تتحرك تلك الأجزاء وتحصل فيها اعتمادات[٢٨٠]، فيتمكن من الوثب.

فصل[٢٨١] [في أن القدرة الواحدة متعلِّقة بالضدَّين]

فأما كيفية تعلُّق القدرة بالمختلف من الأفعال، فهي أن تتعلق - والوقت والمحلّ واحد - بما لا نهاية له. يُبيّن هذا أنه لا شيء إلا ويصح منا أن نفعل له إرادةً، ولولا تعلُّق قدرتنا بجميع هذه الإرادات المختلفة، لَمَا صح ذلك. ومتى امتنع على القادر الجمع بين أفعال مختلفة، فذلك لمانع يرجع إليها لا إلى تعلُّق القدرة، فيصير كتعلُّقها بالضدَّين وإن امتنع الجمع بينهما لمانع هو التضادّ.

والقدرة عندنا متعلِّقة بالضدَّين، والبدل يدخل في الوقوع دون التعلُّق. ولسنا نوجب في ذلك إلا تعلُّقها بالشيء وبجنس ضدّه دون العين، فإنه قد يكون مقدوراً لقادر آخر وبقدرة أخرى. وهذه القضية تجب في الشيء الذي له ضدّ، فأما ما لا ضدّ له فكيف يجوز أن يقال في القادر عليه إنه يجب قدرته على ضدّه؟ وليس يشذّ عن هذه الطريقة شيء إلا ما قاله الشيوخ أبو علي وأبو هاشم وأبو عبد الله رحمهم الله من ثبوت السهو[٢٨٢] معنىً مُضاداً للعلم[٢٨٣]، ثم قالوا إن أحدنا يقدر على العلم ولا يقدر على السهو[٢٨٤].

والخلاف في الأصل هو مع الجَبرية. ودليلنا عليهم هو أن ما دلّ على أن أحدنا قادر يدلّ على أنه قادر على الضدَّين، لأنّا نستدلّ بوقوع تصرُّفه بحسب دواعيه وانتفائه بحسب صوارفه على أنه يجب اختصاصه

[٢٧٥] كذا.
[٢٧٦] انظر ص ٢٧٩-٢٨٠.
[٢٧٧] انظر ص ٣٥٥.
[٢٧٨] م: يمكن.
[٢٧٩] ص: الهواء.
[٢٨٠] م: الاعتمادات.
[٢٨١] ص: -.
[٢٨٢] م: الشهوة.
[٢٨٣] انظر ص ٦٣٦.
[٢٨٤] م: الشهوة.

بصفة القادرين، ومعلوم أن هذا لا يتمّ إلا بصحة تحرُّكه[٢٨٥] يمنةً ويسرةً وفي سائر الجهات، حتى لو كان الواقع منه فعلاً واحداً لم [ص ٩٩ ب] يدلّ على أنه مُحدِث لذلك التصرُّف ولا أنه[٢٨٦] قادر عليه.

ويدلّ على ذلك أن القدرة لو تعلّقت بأحد الضدَّين، لجوّزنا أن يقدر أحدنا على التحريك يمنةً ولا يقدر على التحريك يسرةً، لأن هاتَين الحركتَين تتضادّان. بل كان يلزم تجويز أن يقدر على حمل جبل ولا يقدر على حمل ريشة، لتضادّ هاتَين الحركتَين، وقد عرفنا ضرورةً خلافه. وإنما لزم هذا الكلام لأنهما[٢٨٧] إذا كانا[٢٨٨] غير ضدَّين، صح انفصال إحداهما عن الأخرى، إذ ليس بينهما تعلُّق يُحيل هذا الانفصال، فتحلّ القدرتان – والحال هذه – محلّ العلمَين لأنهما إذا لم تكن بينهما طريقة الفرع والأصل، يصح وجود أحدهما من دون[٢٨٩] صاحبه. فكذلك يجب في هاتَين القدرتَين[٢٩٠]، ثم يلزم ما تقدّم ذكره. ولا يمكن أن يقال: «إن العادة قد جرت بأن يجمع الله عز وجل بين هاتَين القدرتَين في القادر»، لأنه كان يصح خلافه، ومعلوم أن في الزمان الذي يصح[٢٩١] انتقاض العادة يستحيل ما قلنا، لأنه لا يجوز أن يقدر القادر على حمل جبل [م ١٥٢ أ] ولا يقدر على حمل خردلة، ولا أن يقدر على تحرُّكه يمنةً دون يسرة، فصار هذا من الأمور المستحيلة التي لا مدخل للعادة فيها.

وأحد ما يُستدلّ به أن هذا القول[٢٩٢] يقتضي مُساواة حال القادر المُخلّى لحال الممنوع المُضطَرّ من حيث لا يقدر إلا على شيء واحد، كما أن المحبوس في تنّور من حديد لا يقدر إلا على تسكين نفسه. وإذا لم يكن بدّ من تفرقة بين المُخلّى وبين من وصفنا حاله، فليس إلا ما نقوله. لكن هذا الوجه مما يمكن أن يقال فيه: «إن التمييز[٢٩٣] بين القادر والمُضطَرّ يقع بأمر آخر، وهو صحة أن يفعل القادر المُخلّى الشيء وأن لا يفعله، والمُضطَرّ لا يتأتّى منه الانفكاك، فيفترقان من هذه الجهة وإن لم يقدر القادر على الضدَّين. فيلزمكم على هذا أن تُثبتوا لكل مقدور ضدّاً، وإلا فإذا جاز أن يقال فيما لا ضدّ له إن حال القادر يتميّز فيه من حال المُضطَرّ بصحة أن يفعل وأن لا يفعل، جاز أن يقال مثله فيما له ضدّ». ويمكن إيراده[٢٩٤] على وجه مستقيم، إذا دللنا به على أن القدرة يجب تقدُّمها فنقول: لو كانت مع الفعل، لكان القادر بها في أنه يجب أن يفعل ما يقدر عليه ولا ينفكّ منه كالمُضطَرّ الذي لا ينفكّ مما اضطُرّ إليه.

ويدلّ على وجوب تعلُّقها بالضدَّين أن تعلُّقها بأحدهما يقود إلى القول بتكليف العبد ما لا يُطيقه، إمّا فعلاً أو تركاً، لأن الكافر مأمور بالإيمان وهو غير قادر عليه، وقد ثبت قُبح تكليف ما لا يُطاق، فيجب تعلُّق

[٢٨٥] م: تحريكه.
[٢٨٦] ص: – ولا أنه.
[٢٨٧] أي هاتَين القدرتَين.
[٢٨٨] كذا.
[٢٨٩] ص: – من.
[٢٩٠] ص: – القدرتَين.
[٢٩١] كذا، ولعل الصواب: + فيه.
[٢٩٢] أي القول بأن القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدَّين.
[٢٩٣] م: + فيه.
[٢٩٤] أي الدليل السابق ذكره.

القدرة بالضدّين. ولا يمكن أن يقال: «إن القدرة يحتاج[٢٩٥] إليها حالَ الفعل لا من قبل، وفي تلك الحال توجد فيه القدرة»، لأنه إذا عُلِم من حال الكافر أنه لا يؤمن أبداً، فلا وقت توجد فيه القدرة مع استمرار التكليف به[٢٩٦]. وبعد فيلزم على هذه المقالة أن يقال: لو قدر إبليس على الخير لفَعله، ولكان أفضل من الملائكة، ولو قدرت الملائكة والأنبياء عليهم السلام على الشرّ والكفر[٢٩٧]، لكانوا أسوأ حالاً من إبليس. وفي هذا ذمُّ الصالحين والمؤمنين ومدحُ الفراعنة والأبالسة، لأنّا إنما نذمّ المرء في الشاهد إذا وصفناه بأنه ليس يقدر على الظلم ولو قدر لكان أظلم الخلق؛ وإذا وصفناه بأنه ليس يقدر على الإحسان إلى الناس وإلا بلغ فيه الغاية، فقد مدحناه. وقد اقتضى مذهبهم في إبليس هذه الطريقة من المدح وفي الأنبياء هذه الطريقة من الذمّ.

وقد استدلّ أبو هاشم في **البغداديات** على ذلك بأن قال: القدرة التي توجد في أحدنا وهو ببغداد يصح وجودها فيه لو كان بالبصرة. وإذا وُجدت فيه وهو بالبصرة، فلا بدّ من تعلُّقها لأن في خروجها عن التعلّق قلباً لجنسها. وإذا تعلّقت، فإمّا أن تتعلق بالكون في هذَين المكانَين، فهو الذي نقوله من تعلُّقها بالضدّين. وإمّا أن تتعلق بالكون بالبصرة دون الكون ببغداد، أو بالكون ببغداد دون الكون بالبصرة. فإذا بطل كل ذلك، لم يصح إلا أن يجب تعلُّقها بالكونَين[٢٩٨] في هذَين المكانَين.

وإن شئتَ، مثّلتَ الدلالة بأن أحدنا إذا كان في زاوية من البيت، يصح أن توجد فيه القدرة التي لو كان في زاوية أخرى لصح وجودها فيه. فيكون الكلام أقرب مأخذاً.

والذي نحتاج إلى أن نتكلم فيه صحةُ وجود هذه القدرة في أحدنا، [م ١٥٢ ب] سواءً كان في هذا المكان أو في غيره، ثم نُبيّن وجوب تعلُّقها بهذَين الكونَين المتضادَّين.

أما الأصل الأوّل، فدليله أنه لا شيء يُحيل ذلك. فإن القدرة [ص ١٠٠ أ] مما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه[٢٩٩]، ولا يلحقه في صفة ذاته تغيُّر. وليس في القدرة نفسها مُحيل ومانع، لأنه لا ضدّ لها فيقال «يمتنع وجودها لوجوده» – وإن كان لو ثبت لها ضدّ، لم يكن من الواجب أن لا يخلو الحيّ من واحد منهما. وكذلك القول فيما يجري مجرى الضدّ، لأنه ليس من ضرورته أن يوجد لا محالة. وبهذا يبطل أن يقال إن وجودها مع الأكوان التي تختصّ أحد المكانَين يستحيل، إذ لا مُضادّة ولا ما يجري مجراها.

ولا يمكن أن يقال: «إن مُوجَبها[٣٠٠] يستحيل عليه إلا في هذا المكان»، لأن هذه الصفة تصح عليه لكونه حيّاً، وهذا ثابت في المكانَين جميعاً، وكما لم يجز أن يقال ذلك في كونه عالماً، فكذلك في كونه قادراً.

[٢٩٥] أي القادر بها.
[٢٩٦] م: له.
[٢٩٧] م: الكفر والشرّ.
[٢٩٨] ص: بالكون.
[٢٩٩] انظر ص ٥٠٧.
[٣٠٠] أي مُوجَب القدرة، وهو كون القادر بها قادراً.

وعلى أن المعنى لا يستحيل وجوده لاستحالة الصفة الصادرة عنه، بل الصفة تستحيل لاستحالة مُوجِبها[٣٠١]، لأنها تترتب[٣٠٢] على العلّة، لا أن العلّة تترتب عليها، فذلك عكس الواجب.

ولا يمكن أن يقال: «إن القدرة تفتقر إلى بِنية زائدة»، لأن صحة حصول البِنية في المكانَين على سواء. ولا يجوز أن يقال: «إن القدرة تفتقر إلى الكون في هذا المكان»، لأن الكون بأن يحتاج إلى القدرة أحقّ من حاجتها إليه، ثم تلزم صحة وجود الكون ولا قدرة.

وليس لهم أن يقولوا: «إن القدرة مُوجِبة للكون في ذلك المكان»، لأن الاعتراض بنفس المذهب على دليل قد نُصِب لإفساده لا يصح، وهذه الدلالة قد منعت من كونها مُوجِبةً لمقدورها، فكيف يُعترض بذلك عليها؟

وليس حال القدرتَين كحال كونَي الجوهر فيقال: «كما لا يصح في هذا الجوهر أن يكون في هذا المكان ويوجد فيه كونٌ يختصّ مكاناً آخر، فكذلك القدرتان»، لأن وجود الكون الذي يختصّ مكاناً آخر فيه[٣٠٣] وهو في هذا المكان يقتضي انتقاله إليه، فإن بهذا الحكم يتميّز ذلك الكون عن غيره، ووجود الجوهر في جهتَين مُحال. والقدرة لا تقتضي أن ينتقل بها محلُّها من مكان إلى مكان آخر، فلم تُشبِه[٣٠٤] ما ألزمناهم. وبعد فالكونان في جهتَين يتضادّان، فلو وُجدا فيه وهو في جهة واحدة، لاقتضى اجتماع الضدَّين. وليس تتضادّ القُدَر، ولا تحتاج في وجودها إلى ما يتضادّ.

فإذا صح وجود القدرة على الحدّ الذي ذكرنا، فالذي يُبيّن وجوب تعلُّقها بهذَين الكونَين أنها لو تعلّقت بالكون الذي يختصّ المكان الذي وُجد فيه القادر بها دون الكون في المكان الثاني، لكان قد اختلف حالها لأجل انتقال محلّها. فإنها لو وُجدت في المكان الثاني، لكانت قدرةً على الكون فيه، وهذا يقدح في أن تعلُّقها لأمر يرجع إلى ذاتها. ويُبيّن ذلك أن الكون في المكان الآخر لم يحصل فيه ما يُخرجه عن كونه مقدوراً، من وجوده[٣٠٥] أو ما شاكله. فيجب أن تتعلق القدرة بهما جميعاً مع تضادّهما.

وأحد ما يدلّ على ذلك ما قد ثبت من كون أحدنا قادراً على الضدَّين. لأنه، لو امتنع هذا الوصف، لم يكن إلا لتضادّ القدرتَين اللتَين توجبان كونه قادراً عليهما، لأنهما لو كانتا مختلفتَين، لصح اجتماعهما في الوجود. ولا يصح[٣٠٦] أن تتضادّ القدرتان، لِما نُبيّنه من بعد[٣٠٧]. فليس إلا أن أحدنا قادر على الضدَّين، وفي ذلك وجوب تعلُّق القدرة بالضدَّين.

[٣٠١] م: لاستحالته من جهتها.
[٣٠٢] م: قد تترتب.
[٣٠٣] ص: يوجد فيه.
[٣٠٤] م: يشتبه.
[٣٠٥] م: من وجود.
[٣٠٦] م: يجوز.
[٣٠٧] راجع ص ٥٠٠-٥٠٢.

إن قال قائل: «لو تعلّقت بالضدَّين، لم يكن أحدهما بالوقوع [م ١٥٣ أ] أحقّ وأولى من الآخر لولا أمرٌ من الأمور، على ما تقولونه[٣٠٨] في إثبات الأكوان. ولا يمكنكم أن تخصّوا أحدهما بالوجود لأجل الداعي، لأن هذا لا يتأتّى ذكره في الساهي والنائم»، قيل له: إنّا قد بيّنّا في باب إثبات الأكوان الفصل بين الموضعَين[٣٠٩]. وعلى أن هذا يبطل عليهم بما نعرفه من حال القديم جل وعز، لأنه يقدر على الضدَّين ولم يحتج في وقوع أحدهما إلى أمر زائد على كونه قادراً يوجب وجوده. فكذلك الحال في أحدنا. فإن قال: «إنّي أُثبِت أمراً مُوجِباً، وهو كونه مُريداً»، قيل له: فهذا حاصل عندك[٣١٠] فيما لم يزل، فيجب وجوده أبداً[٣١١] لحصول ما يوجبه. وبعد فطريق الاستدلال بالأدلّة لا يختلف. فإن كان المؤثّر في وجود ما يوجد أمراً مُوجِباً يتجدد، فهلا وجب مثله في الغائب؟

فإن قال: «إذا كانت المعاني المتعلِّقة بأغيارها مع[٣١٢] اختلافها لا تتعلق بالضدَّين، فكيف القدرة؟»، قيل له: من حقّ كل واحد منها أن يثبت بدليله، فإن تعلُّقها يختلف. ثم يبطل عليهم بالعجز، لتعلُّقه عندهم بالضدَّين[٣١٣]. ويبطل على الكُلّابية بالقدرة القديمة التي أثبتوها متعلِّقةً بالأضداد.

فإن قال: «إن العون على الشيء هو القدرة عليه، ولا يتعلق بالضدَّين، فكذلك القدرة»، قيل له: إن العون ليس هو القدرة فقط، وإلا لزم أن يكون الله عز وجل[٣١٤] قد أعان الكافر على كفره! فلا بدّ من اقتران الإرادة بالقدرة، فلهذا كان العون على الشيء مخصوصاً به دون ما يُضادّه.

فصل [في إبطال قول المُجبِرة بأن القدرة – أو الاستطاعة على قولهم – مُقارِنة للفعل مُوجِبة له]

اعلم أنه، إذا صح لنا وجوب تعلُّق القدرة بالضدَّين، بطل به قول الجَبرية بوجوب مقارنة الاستطاعة للفعل، وقولهم إنها مُوجِبة له، لأن معنى هذا عند التحقيق يرجع إلى وجوب أن يقترن بها الفعل. وإنما قلنا هذا لأن مقدورها لو قارنها، أو[٣١٥] لو أوجبته، وقد ثبت تعلُّقها بالضدَّين، لوجب وجودهما، فإن وُجِد أحدهما، فقد تقدّمت أحد مقدورَيها. وكذلك فإذا صح لنا بما تقدّم وجوب تعلُّقها بما لا غاية[٣١٦]

[٣٠٨] م: تقوله.
[٣٠٩] راجع ص ٢٣٩.
[٣١٠] ص: عندكم.
[٣١١] م: ابتداءً.
[٣١٢] م: على.
[٣١٣] هكذا كان مذهب النجّار، وقال به الأشعري أوّلاً، خاصّةً في كتاب اللُّمَع ٥٩-٦٠. إلا أنه ترك هذا القول من بعد في كتاب خصّصه لمسألة العجز، راجع مجرّد ١١٨-١١٩.
[٣١٤] م: جل وعز.
[٣١٥] م: و.
[٣١٦] م: نهاية.

[ص ١٠٠ ب] له على بعض الوجوه[٣١٧]، فلو أوجبت[٣١٨] مقدورها أو قارنها، لوجب وجود ما لا غاية له. فبطل قولهم على كل حال.

هذا ومتى ثبت أنها تتعلق بالإحداث، وكان الكسب الذي قالوه لا يُعقَل، فلا شُبهة في وجوب تقدُّمها. والقوم يعترفون بذلك، وهذا غرضنا إذا تكلّمنا في تقدُّمها[٣١٩] – وإن كُنّا قد نخصّ المنع من كونها مع الفعل بوجوه كثيرة.

فمن جملتها أنه لا بدّ من أن يثبت هاهنا حال حاجةٍ إلى القدرة وحال غنىً عنها. وحالة[٣٢٠] الغنى ليست إلا حالة الوجود، لأنه قد ثبت أن هذا الفعل، إذا بقي، استغنى عن القدرة، أو لو قُدِّر بقاؤه، لكان الحال هكذا. ولم تكن العلّة في استحالة تعلُّق القدرة به وهو باقٍ إلا الوجود، لأنه لا صفة له زائدة عليه، فيجب في كل موجود أن يستغني عن القدرة. وإذا صح هذا، وجب أن يكون حال الحاجة حال العدم، فيُخرِج القادرُ بقدرته الفعل من العدم إلى الوجود، وهذا يقتضي تقدُّمها لا محالة. وصارت القدرة، لما كان تأثيرها في إحداث الأفعال، تُفارِق الإرادة والعلم وغيرهما، لأن تأثيرها هو في وقوع الفعل على وجه دون نفس الإحداث، فوجبت مقارنتها [م ١٥٣ ب] دون القدرة. ولا يقدح في ذلك وجوب مقارنة بعض الأسباب لمسببه، لأن السبب لا يؤثّر في الإحداث، وإنما التأثير في ذلك هو للقدرة.

فإن قالوا: «إذا صح لكم أن تفصلوا بين الحادث والباقي في مواضع كثيرة، فهلا صح لنا الفصل بين الحادث والباقي، حتى تتعلق القدرة بأحدهما دون الآخر؟ لأنكم تقولون إن المنع يتبع الحادث دون الباقي، ووجوه الحُسن والقُبح[٣٢١] تتبع الحادث دون الباقي، والاعتماد في بقائه يحتاج[٣٢٢] إلى ما يحتاج إليه في حال الحدوث[٣٢٣]، والسبب يُولِّد في حال الحدوث دون حال البقاء، والفعل يتعلق بالقادر في حال الحدوث دون البقاء. فما المانع من مثله فيما نُجوّزه؟»، قيل له[٣٢٤]: إنّا[٣٢٥] لم نُحِل في الباقي المنع لأجل بقائه بل لأن[٣٢٦] من حقّ المنع أن يتبع القادر، وهو[٣٢٧] إذا بقي فقد خرج عن تعلُّقه بالقادر فلم يصح أن يمنع، لأن الحكم في هذه الصفة يختلف مرّةً بالبقاء وأخرى بالحدوث. وكذلك فلم يمتنع أن يصير الشيء حسناً أو قبيحاً في حال البقاء، لا[٣٢٨] لشيء يرجع إلى البقاء بل لأن وجوه الأفعال تتبع حدوثها. وأما الاعتماد، فعندنا أن الذي حكوه غير صحيح، بل الاعتماد من حقّه أن لا يبقى لكن لأن[٣٢٩] الرطوبة تمنع من عدمه

[٣١٧] انظر ص ٤٦٢ و ٤٦٦.
[٣١٨] م: فلو أوجب أحد.
[٣١٩] م: بتقدُّمها.
[٣٢٠] م: وحال.
[٣٢١] م: ووجه القُبح والحُسن.
[٣٢٢] الصحيح على الأرجح: لا يحتاج.
[٣٢٣] م: في حال حدوثه.
[٣٢٤] كذا.
[٣٢٥] م: إنما.
[٣٢٦] م: لأجل أن.
[٣٢٧] أي الباقي.
[٣٢٨] ص: – لا.
[٣٢٩] كذا، ولعل الصواب: – لأن.

في بعض الحالات[٣٣٠]، فلسنا نقول باختلاف الحكم بين الحدوث والبقاء. وأما السبب، فقد يُولِّد في حال البقاء أيضاً، كما نقوله في الثقل؛ وأما في[٣٣١] الكون فقد مضى[٣٣٢] اختلاف قول شيوخنا[٣٣٣]. فأما الفعل، فعندنا لا يتعلق بالفاعل في حال الحدوث - ولعلهم بنوا ذلك على طريقتهم - وإنما يتعلق في الحال التي هو فيها مقدور، وهي حالة العدم. فبطلت هذه الأسئلة.

وإذا كان ذلك حكماً للقدرة، لم يلزم أن لا يكون الله تعالى قادراً على مقدوره الموجود إذا صحت إعادته، لأنه ليس بقادر بقدرة.

فإن قال[٣٣٤]: «كيف تُسوّون بين الحادث والباقي، والباقي قد استمرّ وجوده[٣٣٥] دون ما ليس بباقٍ؟»، قيل له: هذا الاستمرار لا تأثير له، لأن كل ما أحال غيره أو اقتضاه أو صحّحه، فالدوام والتجدُّد[٣٣٦] فيه بمنزلة واحدة. يُبيّن ذلك أن كون القادر قادراً، لما صحّح الفعل، كان المتجدد فيه كالمستمرّ. وكونه حيّاً، لما صحّح هذه الصفة[٣٣٧]، لم يفترق الحال بين دوامها وتجدُّدها[٣٣٨]. وكونه عالماً، إذا أحال كونه جاهلاً، فلا فرق بين ما يستمرّ أو لا يستمرّ. وتحيُّز الجواهر، إذا أحال كون غيرها بحيث هي[٣٣٩]، فسواءً كان متجدداً أو مستمرّاً. فبطل هذا الفرق الذي أوردوه[٣٤٠].

وإنما لم يصح في الباقي أن يُراد وصح في الحادث، لا لاستمرار الوجود به حتى يفارق حالُ الحدوث حال الاستمرار، بل لأن كونه مُريداً يقف على اعتقاده لصحة حدوث ما أراده، بدلالة أنه لو لم يعتقد ذلك في الحادث، لم تصح إرادته له، ولو اعتقد في الباقي صحة حدوثه حالاً بعد حال، لصحت إرادته.

فإن قال: «هلا كانت الحال في القدرة وحاجة الفعل إليها كالحال في الحركة والحاجة إليها، أو كحال حاجة العرض إلى محلّه؟ فإذا وجب في ذلك المقارنة، فكذلك في القدرة»، قيل له: إن حاجة المتحرك إلى الحركة هي حاجة الشيء إلى غيره في الحصول، فإنما تستمرّ هذه [م ١٥٤ أ] الصفة ما استمرّت العلّة. وكذلك فحاجة العرض إلى محلّه حاجة الشيء إلى غيره في الوجود. وحاجة الفعل إلى القدرة هي حاجته[٣٤١] إليها ليوجد بها، فإذا وُجد فقد استغنى عنها. فافترقا.

وأحد ما يدلّ على المسألة أن القول بوجوب مقارنتها للفعل يقدح في طريق إثباتها أصلاً، وليس يجوز أن يقال بحكم من الأحكام لذات من الذوات يعود القول به على إثباتها بالنقض. بيان ذلك أن القدرة إنما

[٣٣٠] انظر ص ١٠٥، ١٥٢، ٣٢٣.
[٣٣١] م: - في.
[٣٣٢] راجع ص ٢٦٩-٢٧٠.
[٣٣٣] م: + فيه.
[٣٣٤] م: قيل.
[٣٣٥] م: به الوجود.
[٣٣٦] م: فالتجدُّد والدوام.
[٣٣٧] أي كون القادر قادراً.
[٣٣٨] كذا، والصحيح على الأرجح: دوامه وتجدُّده، أي كونه حيّاً.
[٣٣٩] م: وتحيُّز الجوهر، إذا أحال كون غيره بحيث هو.
[٣٤٠] م: أورده.
[٣٤١] م: هي حاجة.

يُعلَم ثبوتها بعد العلم بكون أحدنا قادراً، وإنما يُعرَف كون أحدنا[٣٤٢] قادراً بوقوع تصرُّفه بحسب دواعيه ومقاصده، لأنه ما لم يُعرَف مُحدِثاً لتصرُّفه لا يُعرَف أنه قادر. وهذا طريق إثباته كذلك. فإذا صحت هذه الجملة، قلنا: لو كانت القدرة متى وُجدت، [ص ١٠١ أ] وجب وقوع الفعل معها، لبطل اعتبار الدواعي والإرادة ولم يكن لها تأثير، وإذا لم يكن بذلك معتبَر فلا طريق إلى أن أحدنا فاعل. وفساد هذا[٣٤٣] الطريق يقود إلى الجهل بكونه قادراً، وإذاً لم تُعرَف القدرة. فصح ما قلناه من قدحه في إثبات القدرة، وذلك ظاهر الفساد.

ويدلّ على ذلك أن قُدَرنا لو وجب فيها أن تُصاحِب المقدور، حتى تتعلق بالموجود دون المعدوم، لوجب مثله في قدرة البارئ لأن القُدَر، على اختلافها، لا يتغيّر حكمها شاهداً وغائباً فيما يلزم من حقائقها. وهذا يُلزِم قِدَم العالَم إن كانت قدرته قديمةً، أو يقتضي أنه يحصل قادراً بقدرة مُحدَثة.

هذا إذا كان الذي يخالفنا يقول بإثبات قدرة لله[٣٤٤] عز وجل. فإن كان الذي يخالف في هذه المسألة يذهب إلى أنه تعالى قادر لنفسه، فطريق[٣٤٥] إلزامه هذا الكلام هو أن قدرتنا لو تعلّقت بالموجود، للزم في كوننا قادرين تعلُّقه بالموجود، لأن الصفة في تعلُّقها بما تتعلق به تترتب على تعلُّق المعنى الذي أوجبها، كما يُعلَم في سائر الصفات من نحو كونه عالماً أو مُريداً وغيرهما. ولو كان تعلُّق كوننا قادرين على هذا الحدّ، للزم في كون القديم قادراً أن لا يتعلق إلا بالموجود، وإن كان قد استحقّ هذه الصفة لنفسه، لأن الصفة في كيفية تعلُّقها لا تختلف بالوجه الذي له استُحقّت – وإن وقعت التفرقة من غير هذه الجهة إذا كانت الصفة مستحَقّةً في موضع للنفس، لأن كونه تعالى قادراً لنفسه يتعلق بالأعيان الكثيرة والأجناس الكثيرة، وإنما أوجبنا أن لا يفترقا في كيفية التعلُّق. فلهذا، لما كان كونه تعالى عالماً يتعلق بالشيء على ما هو به، لزم مثله في كوننا عالمين، وكذلك الحال في تأثير هذه الصفة في إحكام الفعل وترتيبه.

وإذا صحت هذه الجملة، لزم أحد أمرَين: إمّا أن يكون العالَم قديماً إن كان قادراً لنفسه؛ وإن كان العالَم مُحدَثاً، أن يقدر بقدرة مُحدَثة. وكلا الأمرَين باطل. ولصحة هذا الوجه يلزمهم أن يكون الله تعالى قادراً على جهة الكسب، إن كان معقولاً، كما أن أحدنا قادر عليه. ولا يمكنهم أن يقولوا إنه «إذا خالف حالُنا حال القديم في القدرة على غير ما نقدر عليه، فكذلك في الوجه الذي يقدر عليه»، [م ١٥٤ ب] لأن القادرين منا تتغاير مقدوراتهم، والقضية التي ذكرناها لا تختلف فيهم على كل مذهب.

وأحد ما استُدلّ به[٣٤٦] أن كون القديم تعالى قادراً إذا ثبت فيه وجوب تقدُّمه على وجود مقدوراته من الأجسام وغيرها، وكان وجوب ذلك لأمر[٣٤٧] يرجع إلى هذه الصفة، فيجب مثله في كل موصوف، على

[٣٤٢] م: إنما يُعرَف الواحد منا.
[٣٤٣] ص: هذه.
[٣٤٤] م: الله.
[٣٤٥] ص: وطريق.
[٣٤٦] يعني ما استُدلّ به على تقدُّم القدرة على مقدورها.
[٣٤٧] م: الأمر.

مثل ما نقوله من الأحكام الثابتة لبعض الصفات إنه[٣٤٨] لا يختلف شاهداً وغائباً. وإذا صح هذا، وجب أن يتقدم كوننا قادرين على مقدوراتنا، ولا يتمّ ذلك إلا بتقدُّم القدرة المُوجِبة لهذه الصفة. والأقرب في هذا الوجه أنه إلزام. فأما أن يُبتدأ بالاستدلال به، ففيه بُعد مع أن من حقّ الغائب أن يصح العلم به بناءً على ما ثبت في الشاهد. لكنه إذا أمكن أن يُعرَف أحدنا قادراً ويُعرَف بذلك كونه تعالى قادراً، ثم يسبق العلم بوجوب تقدُّم كونه تعالى قادراً لكونه فاعلاً، صح من بعد أن يُعرَف حكم الشاهد بذلك.

فأما الافتراق في وجوب تقدُّمه تعالى على الفعل بما لو قُدِّر أوقاتاً لغاب الحصر، فذلك لكونه قديماً لا غير، فلا يؤثّر في الوجه الذي[٣٤٩] جمعنا بينهما[٣٥٠]. وإذا تأمّلتَ الوجه المتقدم[٣٥١]، فهو مُخالِف للثاني[٣٥٢] لأنّا قلنا هناك: «لو وجب في الشاهد، لوجب مثله في الغائب»، ثم كان ذلك يؤدّي إلى الفساد الذي قدّمناه.

وأحد ما يدلّ عليه أنه قد ثبت في المتولد أنه من فعلنا، وفيه ما يتراخى ويتأخر عن وجود القدرة، فلا بدّ من تقدُّمها لمقدورها. فإذا صح في المتولد، فتجب صحته في المبتدأ أيضاً لأنه لا فرق بينهما.

وبعد فقد صح بقاء القدرة، وصح أيضاً أنه لا بدّ من أن يكون لها في كل حال مقدورٌ غير ما كان من قبل[٣٥٣]، لأن ثبوت القدرة والفعل بها مستحيل لا يصح. وإذا صح ذلك، فقد تقدّم وجودها وجود بعض مقدوراتها، فكذلك في جميعها. وإذا صح بقاؤها، فهذه الدلالة قوية.

وأحد ما نقوله أنها لو[٣٥٤] كانت مُوجِبةً للفعل، وهي من جهة الله تعالى، فيجب في مقدورها أن يكون من جهته عز وجل[٣٥٥] منفرداً به، لأن حالها على هذا آكد من حال الأسباب، وكما لو فعل السبب الذي يوجد عنه الفعل لكان هو المنفرد بفعلهما، فكذلك يجب في القدرة ومقدورها. وإذا كان هذا الفعل من جهة الله تعالى، بطل الطريق الذي به نُثبِت القدرة.

ويدلّ عليه أن القول بإيجابها للفعل يقتضي الغنى عن العلم في إيقاع الفعل مُحكَماً، وعن الآلة في الأفعال، وعن الجناح في الطيران، إلى ما شاكل ذلك، لأنها إذا كانت مُوجِبةً للفعل، صح من الله تعالى إيجادها فيمن ليس بذي علم فتتأتّى منه الكتابة البديعة، ويُبطَل علينا الطريق الذي به نعرف أن أحدنا عالم. وهذا يسدّ السبيل إلى العلم بأن القديم تعالى عالم، لأنه يُبتنى على ثبوته في الشاهد. وقد أبطلنا فيما تقدّم حاجة القدرة في وجودها إلى العلم[٣٥٦].

[٣٤٨] لعل الصواب: إنها، أي الأحكام.

[٣٤٩] كذا، ولعل الصواب : + عليه.

[٣٥٠] أي الشاهد والغائب.

[٣٥١] يُشير هاهنا المصنّف إلى قوله: «ويدلّ على ذلك أن قُدَرنا لو وجب فيها أن تُصاحِب المقدور» الخ.

[٣٥٢] وهو المقطع الذي مستهلّه: «وأحد ما استُدلّ به أن كون القديم تعالى قادراً إذا ثبت فيه وجوب تقدُّمه على وجود مقدوراته» الخ.

[٣٥٣] انظر ص ١١٩.

[٣٥٤] م: إن.

[٣٥٥] م: جل وعز.

[٣٥٦] راجع ص ٤٥٠.

ولا يمكن المنع من صحة وجود قدرة الطيران فيمن لا جناح [ص ١٠١ ب] له، لأن الجناح ليس بمحلّ للقدرة. ويلزمهم على مثل هذه الطريقة صحة وجود قدرة المشي في الزَمِن، والقدرة على العدو في المُقيّد، وقدرة نقط المصاحف[٣٥٧] في الضرير، إلى ما شاكل ذلك من وجوه الإلزامات، وكل هذا واضح.

ويدلّ على ذلك أنه، إذا كان لا يتأتّى انفكاك الفعل عن القدرة ولا القدرة عن الفعل، فليس أحدهما بأن يؤثّر في الآخر أولى من الآخر أن يؤثّر[٣٥٨] فيه، وإنما صح أن يُعلَم أن أحدهما مؤثِّر والآخر [م ١٥٥ أ] مؤثَّر فيه بصحة طريق[٣٥٩] الانفصال على بعض الوجوه. ولا ينقلب ذلك علينا في السبب والمسبب، لأنّا نُجيز صحة وجود السبب ويمنع من وجود مسببه مانعٌ. ولا يفسد ما ألزمناهم بما عليه القديم جل وعز في ذاته وما يحصل مقتضىً عنه، فيقال: «فالانفكاك متعذر، ومع هذا لا يلزم أن لا يكون أحد الأمرَين بالتأثير أولى من الآخر»، لأنّا إنما نعلم أن هذه الصفات[٣٦٠] ليست مقتضيةً لتلك الصفة[٣٦١] بصحة حصولها لغيره ولا تلك الصفة. ولو اقتضتها، لَماَ صح وجود المقتضي ولا مقتضى، فعرفنا أن ما عليه في ذاته هو المقتضي لهذه الصفات.

فإن قال: «فالحركة ليست بأن تؤثّر في كون الجوهر متحركاً أولى من تأثير كونه متحركاً في صفة الحركة، لفقد انفصال أحدهما عن الآخر»، قيل له: كون الجوهر متحركاً ليس مما إذا صح وجب، فاحتاج إلى معنى. وصفة الحركة متى صحت وجبت، فلم تحتج إلى مؤثّر وعلّة، دون كونه متحركاً فإنه احتاج في ثبوته إلى الحركة. فافترقت الحال فيهما.

فأما استحالة وجود الكون ولا محلّ[٣٦٢] واستحالة وجود المحلّ ولا كون، فغير قادح فيما ألزمناهم لأنه يصح وجود المحلّ خالياً من أيّ كون يُشار إليه إلى غيره من الأكوان.

ومتى جوّزوا وجود مثل المقدور ولا قدرة، فذلك غير مؤثّر في الإلزام لأن كلامنا هو في وجود القدرة المُعيَّنة ومقدورها المُعيَّن، لا في وجود مثل مقدورها من دونها.

فإن قال: «القدرة يرجع حكمها إلى الجملة دون هذا الفعل، فكانت بالتأثير أولى منه، مع أن الحركة حكمها راجع إلى محلّها، وليس كذلك القدرة»، قيل له: إن لم يثبت أن القدرة متقدمة للفعل، لم يمكن إثباتها، فضلاً عن إيجابها لجملة الحيّ.

فهذه غاية ما نذكره في هذه الدلالة. وفي آخر كلامنا رجرع إلى بعض ما قد جعلناه دليلاً في المسألة. وإنما يصلح إيراد ذلك على من لا يُجيز وجود هذه الحركة من دون القدرة. وأما من أجاز وجودها[٣٦٣] ولا قدرة، ففيه نظر.

[٣٥٧] ص: المصحف.
[٣٥٨] م: أولى من تأثير الآخر.
[٣٥٩] م: طريقة.
[٣٦٠] أي كونه حيّاً قادراً عالماً الخ.
[٣٦١] أي صفة ذاته.
[٣٦٢] ص: لا في محلّ.
[٣٦٣] م: وقوعها.

وأحد ما استُدلّ به أنه إذا لم يصح انفصال أحد الأمرَين[٣٦٤] من الآخر، فلا بدّ من وجهٍ من وجوه التعلُّق. ومعلوم أنه إن احتاج أحدهما إلى الآخر، لزم صحة وجود كل واحد من الأمرَين من دون الآخر. ولزم أن لا يصح إيجاد الله عز وجل مثل هذه الحركة إلا مع هذه القدرة، لأن ما يفتقر في وجوده إلى غيره رجعت الحاجة إلى النوع. وبعد فإذا قيل بحاجة كل واحد منهما إلى صاحبه، لزم أن يحتاج الشيء إلى نفسه. وعلى قريب من هذه الطريقة يبطل التضمين في وجه الحاجة، وإن كان يلزم صحة وجود ضدّ هذا الفعل مقامَه وصحة وجود ضدّ هذه القدرة مقامَها. وأما إيجاب العلّة للمعلول، فبعيد لأن العِلَل لا تؤثّر في وجود الذوات، وإنما تقتضي الأحكام والأحوال لها. وأما إيجاب السبب للمسبب، فيقتضي صحة وجود ما هو سبب من دون مسببه، فيؤدّي إلى صحة وجود القدرة ولا مقدور، وهذا ينقض مذهبهم. ويلزم أن يكون هذا الفعل مما قد تفرّد القديم جل وعز به، لأن الفاعل للسبب والمسبب واحد. وإذا صح بهذه الجملة زوال وجوه التعلُّق، لزم صحة انفصال أحدهما عن الآخر.

وقد جرى في كلام متقدمي شيوخنا، كأبي الهذيل وجعفر بن حرب وغيرهما، إلزام المُجبِرة ومسألتهم[٣٦٥]: متى يقدر أحدنا على قتل نفسه، أو على الانتقال من الظلّ إلى الشمس، [م ١٥٥ ب] أو على تطليق زوجه، أو على إلقاء العصا عن يده؟ فإن كان قادراً على هذه الأمور قبل حدوثها، فهو الذي نقوله. وإن كان عند حصولها، فهذه حالة قد استُغني فيها عن القدرة وعن القادر[٣٦٦]. بل في القتل يخرج في حال وجوده من كونه حيّاً، فكيف يثبت قادراً مع أن كونه قادراً لا يتمّ ما لم يكن حيّاً؟ وليس حال ما ألزمناهم كحال تسميته بهذه الأسامي، لأنها تابعة لحدوث الفعل، فإنما يُسمّى قاتلاً عند وجود القتل، وليس يُفيد كونُه قاتلاً أكثر من وجود القتل من جهته. فإذا قالوا: «متى يُسمّى قاتلاً، أعند وجود القتل أو قبله؟»، فكأنهم قد كرّروا كلامهم وعلّقوا الشيء بنفسه وجعلوه غايةً له. وليس كذلك ما ألزمناهم، لأن كونه قادراً غير كونه فاعلاً، فصح تعليق أحد الأمرَين بصاحبه، وأن نقول: «متى يقدر على قتل نفسه؟».

هذا والكلام في الأسماء والألفاظ مما لا متعلَّق به ولا قدح فيه. فإن سألونا عن المعنى فقالوا: «متى يكون قاتلاً؟»، فعندنا أنه فاعل لقتل نفسه وإن لم يكن حيّاً. وهذا هو الذي يقتضيه مذهبنا في التوليد[٣٦٧]، فلا يجب التشنيع علينا به. ولا يمكنهم [ص ١٠٢ أ] أن يقولوا: «في حال ما هو فاعل للقتل عندكم، هو قادر عندي على القتل»، لأن هذه الحال قد جوّزنا فيه أن يكون خارجاً عن كونه حيّاً. ولا يمكنهم تجويز إثباته قادراً في حال قد زال فيه كونه حيّاً، لأن تجويز ثبوت القادر غير حيّ يقدح في طريق العلم بأن القديم تعالى يجب كونه حيّاً إذا كان قادراً.

فهذه جملة ما نستدلّ به عليهم في الاستطاعة.

[٣٦٤] أي القدرة والفعل (أو الحركة).

[٣٦٥] راجع المجموع في المحيط ٢/ ١١٢-١١٣؛ شرح الأصول ٤١٤-٤١٥.

[٣٦٦] م: وكون القادر قادراً.

[٣٦٧] م: التولُّد.

فصل في شُبَههم في وجوب المقارنة[٣٦٨]

أما شُبَههم في وجوب مقارنة الفعل للقدرة فكثيرة.

قالوا: «لو جاز تقدُّمها وقتاً واحداً ولا فعل، جاز تقدُّمها أوقاتاً كثيرةً فيخلو أحدنا من الأخذ والترك». وهذا مما نُجوّزه على بعض الوجوه، وسيجيء القول فيه[٣٦٩].

وربّما قالوا: «إذا كان عدم القدرة يُحيل الفعل، فوجودها يجب أن يوجبه». وهذا جمع بين أمرَين من غير علّة ناظمة. وبعد فهو باطل بما نعلم من حال القديم تعالى، لأنّا لو قدّرنا زوال كونه قادراً، لاستحال الفعل منه، وعند حصول هذه الصفة لا يجب وجود الفعل. وكذلك الحال في القدرة القديمة التي يُثبتها بعض من خالفنا في ذلك[٣٧٠]. ويبطل أيضاً بأن عند عدم الحياة يستحيل وجود القدرة، وعند وجودها لا يجب وجود القدرة ولا غيرها مما يحتاج إلى الحياة في الوجود. وكذلك فعند عدم العلم يستحيل الفعل المُحكَم، ولا يجب عند وجوده حصوله[٣٧١]. وكذلك فعند عدم المحلّ يستحيل وجود العرض، وعند وجوده لا يجب وجود كل الأعراض ولا وجود كثير منها.

وربّما قالوا: «لو استحال الفعل بها في الحال، لكان المُحيل لا يخلو، إمّا أن يرجع إليها أو إلى المقدور، وفي[٣٧٢] كلا الوجهَين يلزم أن يستحيل الفعل بها في الثاني. ولا يمكنكم إثبات أمر ثالث يُحيله لأنه غير معقول». وهذه الشُّبهة مسروقة من ابن[٣٧٣] الروندي، حيث أورد مثل هذا في أن العالَم قديم، فقال: «لا يخلو المُحيل لوجوده أبداً من أمرَين، إمّا أن يرجع إلى نفسه فيلزم امتناع وجوده من بعد، وكذلك إن رجع إلى القادر عليه». وعندنا أن الفعل يمتنع بالقدرة في حال وجودها، ولا نُعلِّل هذه الاستحالة بشيء أصلاً حتى يلزم ما قالوه. وبعد فهو باطل بكون القديم قادراً لم يزل، لأن الفعل يستحيل والقسمة فيما يُحيله ممكنة على مثل ما أوردوه[٣٧٤]، ثم لم يلزم امتناع وجود العالَم من بعد. وليس يجب، إذا استحال في الأوّل، أن يستحيل في الثاني، لأن وجود العلم مع النظر يمتنع أوّلاً [م ١٥٦ أ] ويصح من بعد. وكون الجسم متحركاً في أوّل حال[٣٧٥] الحدوث يمتنع، ويصح في الثاني.

وربّما قالوا: «القادر إمّا أن يكون ممنوعاً أو ممتنعاً أو فاعلاً. والامتناع فعل، والمنع عجز، فكيف يصح خروج القادر عن الفعل بقدرته؟». وهذه شُبهة ركيكة، لأن المنع ليس بعجز أصلاً[٣٧٦]. ثم إذا كان عجزاً، فتقسيم الشيء على ما يُضادّه لا يصح، فكأنهم قالوا: «القادر إمّا أن يكون فاعلاً أو عاجزاً». وفيه أيضاً

[٣٦٨] ص: – في شُبَههم... المقارنة.
[٣٦٩] راجع ص ٤٨٤-٤٩٢.
[٣٧٠] وهم الكُلّابية، انظر ص ٤٧٠.
[٣٧١] م: ولا يجب وجوده عند حصوله.
[٣٧٢] م: – في.
[٣٧٣] م: – ابن.
[٣٧٤] ص: أورده.
[٣٧٥] ص: أحوال.
[٣٧٦] انظر ص ٥١٣.

تقسيم الشيء على نفسه لأنه، إذا كان الامتناع فعلاً، فكأنهم قالوا: «القادر إمّا أن يكون فاعلاً أو عاجزاً أو فاعلاً». وبعد فعندنا أن القادر يصح أن يسلم كونه قادراً ويعرى عن جميع ما عدّوه من الأوصاف، كما أن القديم تعالى نُثبته قادراً من دونها. ونقلب هذا الإلزام عليهم فنقول: «فيجب أن يكون الله تعالى فاعلاً لم يزل إذا كان قادراً لنفسه، لأن القادر لا يخلو من هذه الأحوال التي ذكرتم».

وربّما قالوا: «إنه إذا كان، عندما يصح الفعل من القادر، يحتاج إلى أمر، فعند وجوده تجب الحاجة إلى أمر سواه». قلنا لهم: إن الذي يحتاج إليه عند الصحة هو القدرة نفسها لا غير، وقد اتّفقنا على أنه لا يحتاج إلى قدرة ثانية. فإن زعمتم أن الذي يحتاج إليه عند الصحة هو غير القدرة، فذلك غير مُسلَّم لأن من دونها لا يوصف الحيّ بصحة الفعل منه. هذا والصحة على مذاهبهم لا تثبت، لأن عندهم يتردد حال الحيّ بين وجوب الفعل، وهو عند وجود القدرة، وبين امتناعه واستحالته، وهو عند عدمها. فأما أن تثبت في الحقيقة صحة الفعل على طرائقهم، فلا. وبعد فلا حال للفاعل بكونه فاعلاً حتى يُعلَّل بغيره من علّة أو ما شاكلها، وإنما الغرض وجود ما كان قادراً عليه من جهته[٣٧٧]، فلا[٣٧٨] يجب إذا حصل الفعل موجوداً منه أن يحتاج إلى معنى. وليس كذلك كونه قادراً، لأنه يُنبئ عن صفة، فيجب تعليلها بأمر من الأمور. وبعد فالذي قالوه يبطل بما نعرفه من حال القديم لأنه يصح منه الفعل قبل أن يوجده، وعند الوجود لا يحتاج إلى أمر زائد. فهلا كان كون أحدنا قادراً مثله؟ وإذا أثبتوا أمراً مُوجِباً وهو كونه مُريداً[٣٧٩]، فذلك هو مستدام مستمرّ غير متجدد، وتلزم صحة[٣٨٠] وجود العالَم أبداً لثبوت ما يوجب وجوده.

قالوا: «لو صح ذلك، لصح وجود المقدور عند فناء القدرة والقادر وعجزه أو موته». قيل لهم: هذا مما نُجوّزه، وهو القول بجواز فناء القدرة في حال وجود الفعل[٣٨١]. والقول بالتوليد يوجبه.

قالوا: «إذا وجب في الآلة أن تُقارِن [ص ١٠٢ ب] الفعل، فكذلك القدرة». قيل لهم: الآلات مختلفة عندنا، ففيها ما يجب تقدُّمه كالقدرة، وفيها ما لا يجب ذلك فيه. وسيجيء ذكره من بعد[٣٨٢].

قالوا: «القدرة يُوصَل بها إلى الفعل، فصارت كالحاسّة التي يُوصَل بها إلى المُدرَك. فإذا كانت الحاسّة يصح الإدراك بها أوّل[٣٨٣] حال وجودها، فكذلك القدرة». قيل لهم: قد جمعتم بينهما من دون علّة صحيحة، لأنه إنما استوت الأحوال في الحاسّة لأنه يُدرِك بها المُدرِك لكونها على صفةٍ حالُ حدوثها وحالُ بقائها فيها[٣٨٤] سواء. والقدرة يحتاج إليها لإيجاد الفعل بها، فلم يكن بدّ من تقدُّمها. فإن قالوا: «فإذا وجبت مقارنة الحاسّة للإدراك، فكذلك القدرة»، قيل لهم: أما على مذهب من يُثبِت الإدراك معنىً، فإنه يجعل الحاسّة

[٣٧٧] انظر ص ٣٩ و ٢٣٩.
[٣٧٨] م: فلم.
[٣٧٩] انظر ص ٤٧٠.
[٣٨٠] م: - صحة، ولعله الصواب.
[٣٨١] انظر ص ٤٨١-٤٨٢.
[٣٨٢] راجع ص ٤٨٢-٤٨٣.
[٣٨٣] ص: - أوّل.
[٣٨٤] م: فيه.

محلاً له. وأما من ينفي كونه معنىً، فيجعل الفصل بينهما ما ذكرنا من أن الحاجة إلى القدرة هي[٣٨٥] لوجه لا بدّ معه من تقدُّمها، وهذا غير موجود في الحاسّة. وبعد فإذا صح في الحاسّة أن تُدرَك بها الأضداد، فكيف يقيسون عليها القدرة، وهي لا تصلح عندهم للأضداد؟ فإذا جاز افتراقهما في هذه الصفة، فهلا افترقا في غيرها أيضاً؟

قالوا: «المنع منع عن الفعل في الحال، [م ١٥٦ ب] فكذلك يجب في القدرة». قيل لهم: أما أبو علي فإنه سوّى بين القدرة والمنع في وجوب التقدُّم. وأما غيره إذا أوجب المقارنة، فلأنه[٣٨٦] ضدّ الفعل، ولا يقع بين الشيء وبين غيره تضادّ إلا في حال الوجود.

قالوا: «لو لم تكن مع الفعل ولم توجبه، لصح وجود العجز معها كما يصح وجوده مع الآلات». قيل لهم: إن أردتم بذلك أن يعجز عن غير ما هو قادر عليه، فصحيح. وإن كان الغرض أن يعجز عن عين ما قدر عليه، فالمانع هو التضادّ. ولا يجب، إذا صحت مُضامّة العجز للآلة، أن يصح مثله في القدرة، لأن التضادّ جائز بينه وبين القدرة دون الآلة.

قالوا: «إذا صح أن في حال الفعل لا يصح أن يعجز[٣٨٧] عنه، وجبت قدرته عليه». قيل لهم: نحن نُجوِّز خلوّه في تلك الحال عن[٣٨٨] القدرة والعجز معاً، فكيف يلزم ما قلتم؟. هذا وإثبات العجز لا يستقيم إلا على مذهب من يرى بقاء القدرة، والقوم لا يقولون به!

قالوا: «العجز عجز عما لم يفعله، فالقدرة يجب أن تكون قدرةً على ما يفعله». قيل لهم: ما الذي أوجب ما قلتم، ولِماذا يجب الجمع بين الأمرَين على ما صوّرتم؟ وعلى أن العجز لا يجوز أن يكون عجزاً عما لم يفعله، لأن من جملة ما لم يفعله ما لا يصح أن يعجز عنه، كمقدور الغير. وعلى أنّا لو قلنا إن القدرة قدرة على ما يفعله، لكان يقتضي أنها قدرة على ما يفعل بها في الثاني، لأن ذلك هو حقيقة.

قالوا: «لو تقدّمت ولم يُحتج إليها حالَ الفعل، لأوجب الغنى عن الله عز وجل في كل وقت، خاصّةً إذا قلتم ببقائها». قيل لهم: لو كان هذا المعنى قادحاً في وجوب تقدُّمها، لقدح في وجوب تقدُّم الآلة وبقائها، فإذا كان هذا لا يوجب الغنى عن الله تعالى في الآلة، فكذلك[٣٨٩] في القدرة. وكان الأصل في الكل أنه لا بدّ من أمور مع وجودها تبقى القدرة، وهي من جهة الله عز وجل[٣٩٠]، فصار كما يقال[٣٩١] في فزعنا إلى الله تعالى في تبقية الأجسام[٣٩٢]. وبعد فقولهم يقتضي قطع الرغبة عن الله تعالى، لأن مع وجود القدرة يجب

[٣٨٥] م: هو.
[٣٨٦] أي المنع.
[٣٨٧] أي الفاعل.
[٣٨٨] م: من.
[٣٨٩] ص: - فـ.
[٣٩٠] م: جل وعز.
[٣٩١] ص: قال.
[٣٩٢] انظر ص ٦٨.

الفعل ومع عدمها يستحيل، ومُحال أن يرغب[٣٩٣] إلى الله تعالى في الموجود؛ وإن كان فيما لم يوجد، فمُحال وجوده مع عدم القدرة، فصار هذا الكلام لهم ألزم.

قالوا: «إذا وجب في الدليل والمدلول أن يحصلا معاً، وكونه فاعلاً دليل لكونه قادراً، فيجب أن يدلّ على قدرته في الحال». قيل لهم: لسنا نُسلِّم لهم وجوب الاقتران بين الدليل والمدلول على كل وجه، فلهذا يدلّ المُعجز على صدق من ادّعى النبوّة ويتأخر المُعجِز عن صدقه[٣٩٤]. فكذلك الفعل في كونه قادراً يتراخى عنه، وإن دلّ عليه. وعلى أن دلالة الفعل عندنا هي على أن الفاعل كان قادراً، وذلك ثابت في الحالَين. ويفارق ذلك العلّة والمعلول، لأن هناك ضرباً من الإيجاب، وليس هكذا الحال في القادر وصدور الفعل من جهته.

قالوا: «لا بدّ من تفرقة بين الحركة الضرورية والاختيارية، والفرق بينهما يجب أن يكون بأمر حاصل في الحال، وهو وجوب مقارنة القدرة لإحداهما دون الأخرى». قيل لهم: لسنا نُسلِّم وجوب حصول مفارقة بأمر موجود في الحال، بل يصح بأمر متقدم، فالتفرقة بينهما عندنا هي أن إحداهما وقعت وقد كُنّا قادرين عليها دون الأخرى. فهو كمن يستحقّ الذمّ لأنه فعل قبيحاً، فيفارق من لا يستحقّه، فلا تكون هذه المفارقة لأمر موجود في الحال. فهلا صح مثله في القدرة؟

فبطلت شُبَههم في هذه المسألة، وصح وجوب تقدُّم الاستطاعة.

فصل[٣٩٥] [في أن حال الأفعال مختلفة في كيفية تقدُّم القدرة عليها]

اعلم أنه، إذا صح وجوب تقدُّم القدرة للفعل، فحال الأفعال مختلفة في كيفية تقدُّم القدرة لها.

فالمبتدأ من الأفعال والمسبب الذي لا يتراخى عن سببه لا يجوز تقدُّم القدرة عليه بأزيد من وقت واحد. وإنما نعني بهذا أن تقدُّمها على وجود [م ١٥٧ أ] هذا الفعل لا يصح إلا بهذا القَدْر، وإلا فوجودها أوقاتاً كثيرةً ولا فعل صحيحٌ. [ص ١٠٣ أ] وإنما قلنا ذلك لأنها لو تقدّمت الفعل الذي وصفناه بأزيد من وقت واحد، لجاز تقدُّمها عليه بأوقات كثيرة، فكان يصح من المريض أن يفعل الأفعال بقدرة[٣٩٦] كانت موجودةً فيه منذ زمان طويل، وقد عرفنا تعذُّر ذلك. وبعد فإن اعتبار القدرة بكل ما يؤثّر في الأفعال يقتضي المعنى الذي ذكرناه في المنع من تقدُّمها بأزيد مما قلنا. وبعد فلو تقدّمت حال الفعل بوقتَين، لجاز تقدير وجود ضدّ في الوقت الثاني من هذَين الوقتَين، فيكون قد صح الفعل بلا قدرة بل بالعجز، فإن تلك الحال هي حال صحة الفعل بها في الثاني، وقد عرفنا بطلانه. فيجب أن يكون تقدُّمها بالوقت الواحد.

[٣٩٣] أي القادر منا.
[٣٩٤] انظر ص ٦٩٤.
[٣٩٥] ص: –.
[٣٩٦] م: بقُدَر.

فأما المسبب الذي يتراخى وجوده إلى الثاني من وقت سببه، كالعلم الواقع عن النظر وكمُوجَب الاعتماد، فتقدُّم القدرة عليه بوقتَين جائز. وإذا كان السبب يُولِّد بعضُه بعضاً، جائز تقدُّم القدرة عليه بأوقات كثيرة، كما يقال في الرمي وغيره، لأن القدرة احتيج إليها لإيجاد ذلك السبب، ثم المسبب يقع عند زوال العوارض لمكان وجود ما هو سبب له، وإن فقدت القدرة.

فصل[٣٩٧] [في أن القدرة إنما يصح الفعل بها في الثاني من وجودها]

ومن المُحال صحة وجود الفعل بالقدرة حالَ حدوثها، وإنما يصح أن يُفعَل بها في الثاني من وجودها، لأنه لو جامعها في حال حدوثها، لخرجت القدرة عن أن يُحتاج إليها في إيجاد الأفعال ونقلها من العدم إلى الوجود، وهذا يقدح في وجوب تقدُّمها. فيجب أن يكون حال حدوث القدرة حالاً لصحة إيجاد الفعل بها في الوقت الثاني، لا في حالها.

فأما تعليل هذا الحكم فيها بشيء، فمتعذر لأنه، إن جُعِل للذات، لزم امتناع الفعل بها أبداً، وأن لا[٣٩٨] تجوز مُضامّة هذا المقدور[٣٩٩] لها أصلاً، ولا مُضامّة ما هو من جنسه. وإن جُعِل ذلك لعلّة، لزم صحة زوالها، فيصح الفعل بها في حالها. ولا تأثير للفاعل في مثل هذه الأحكام[٤٠٠]. فأما الوجود والحدوث، فالأمر ظاهر في أن التعليل بهما لا يصح. فصار تعليله متعذراً، كتعذُّر تعليل الحلول، وكاستحالة تعليل كون الحادث باقياً، واستحالة تعليل ما لا يبقى لِماذا لا يبقى.

فصل [في جواز فناء القدرة في حال وجود الفعل]

وكما نوجب تقدُّم القدرة، لا نوجب مقارنتها للفعل، لأنه لا وجه يقتضيه. ألا ترى أن القدرة يحتاج[٤٠١] إليها لإيجاد الفعل، فإذا وُجد استغنى عنها؟ وليست حاجته إليها حاجةً في الوجود حتى يلزم الاستمرار، فيجب، كما تصح فيها المقارنة، أن يصح فيها العدم.

وهذا هو الذي يقوله شيوخنا في جواز فناء القدرة حالَ وجود الفعل. وسوّوا في ذلك بين سائر الأفعال، خلافاً لأبي الهذيل. فإنه – على ما يُحكى عنه – يفصل بين أفعال الجوارح وأفعال القلوب، فلا يُجوِّز فناءها في حال وجود أفعال القلوب، ويُجوِّز ذلك في أفعال الجوارح. وما قدّمناه يُبطِل هذا الفصل ويشمل

[٣٩٧] م: –.
[٣٩٨] ص: – أن.
[٣٩٩] م: القدر.
[٤٠٠] ص: الأفعال.
[٤٠١] أي القادر بها.

الموضعَين على سواء. ويُبيّن صحته أيضاً أن ما هو مقدور بالقدرة يصح كونه متولداً متراخياً، فكيف تجب مقارنة القدرة له، ومن حقّه جواز وجوده عند موت وعجز؟ ورأى أبو الهذيل أن أفعال القلوب تحتاج إلى الحياة، فأجرى القدرة مجراها. ولكن وجه الحاجة إلى الأمرَين مختلف، فلا تصح التوفقة[٤٠٢] بينهما.

فأما البغداديون، فقد أوجبوا مقارنة القدرة للفعل، مع أنهم قائلون بتقدُّمها وقائلون باستحالة البقاء عليها. ونتيجة هذا المذهب أن يقولوا بأن بعضها يخلف بعضاً. فأما أن يوجبوا مقارنة القدرة التي كانت متقدمةً، فمُحال مع ذلك الاعتقاد. [م ١٥٧ ب] وقد جعلوا العلّة فيما قالوه أن «يرى الله الفعل في جارحة صحيحة»[٤٠٣]. ويجب أن ننظر فيما قالوه. فإن كانوا يعنون بالصحة القدرة، فقد بيّنّا اختلافهما. ولو كان المُراد بها القدرة، لم يكن هاهنا دلالة تقتضي وجوب أن تكون في المحلّ قدرةٌ عند وجود الفعل. ولِماذا يجب أن لا يرى الله الفعل إلا في جارحة فيها قدرة؟ وإن كان الغرض بالصحة ما نذهب إليه، فالذي قالوه لا يقتضي وجود القدرة في حال الفعل، لأن عدمها لا يُخِلّ بصحة الجارحة. فإن قالوا: «قد عرفنا أن المشي بالرجل والبطش باليد والكلام باللسان لا تتأتّى إلا وهناك قدرة مُقارِنة»، قيل لهم: المشي ليس هو أقلّ قليل الأفعال، بل لا بدّ من أكوان كثيرة تُسمّى «مشياً»، ويحتاج الفاعل له وللبطش والكلام، حتى يدخل في حدّ الإفادة، إلى تجديد أسباب لها، فلهذا لا تصح في حال الزمانة والعجز والخرس هذه الأفعال. وكلامنا هو في أقلّ قليل الأفعال، فمن أين أن القدرة يجب اقترانها به؟

فصل [في حكم الآلات فيما يرجع إلي تقدُّمها للفعل ومقارنتها له]

وليس حال الآلة في جواز الغُنية عنها عند وجود الفعل كحال القدرة، إلا إذا كانت الآلة جاريةً مجرى القدرة كالقوس وغيرها، فحينئذ لا تجب المقارنة ويكفي التقدُّم. فأما إذا كانت محلاًّ للفعل أو تجري[٤٠٤] هذا المجرى، مثل الدرج في الصعود والسكّين في القطع واللسان في الكلام، فلا بدّ من المقارنة. ثم يختلف وجوب تقدُّمها: فإذا حصلت محلاًّ للفعل، فلا يجب تقدُّمها. وإذا حصل كونها مُوصِلةً إلى الفعل، وجب تقدُّمها كالقوس. وإذا أخذت شبهاً من [ص ١٠٣ ب] الأمرَين، وجب وجودها في الحالَين كالسكّين واللسان، لأن القطع في[٤٠٥] حكم الحالّ في السكّين لوجوب مداخلته لأجزاء المقطوع؛ وأما

[٤٠٢] أي التوفيق، وهو مصدر غير مستعمل.

[٤٠٣] راجع المجموع في المحيط ٢/ ١٤٧: «والذي عند مشايخنا أنه يصح فناء القدرة في حال وجود الفعل. وعن بعض البغداديين المنع من ذلك فأحالوا أن يوجد هذا الفعل في الجارحة ولا قدرة فيها (...). وقالوا: لا يصح أن يرى الله الفعل بلا قدرة أو بقدرة قد عُدِمت في حال الفعل. وربّما عبّروا عن ذلك فقالوا: ليرى الله الفعل في جارحة صحيحة».

[٤٠٤] م: أو ما يجري.

[٤٠٥] م: هو في.

اللسان فهو محلّ للكلام، فيجب فيه وفيما قدّمنا ذكره التقدُّم والمقارنة[٤٠٦]. ووجوب التقدُّم هو لأنّا إنما نوجِد الكلام بأن نفعل في اللسان اعتماداً يُولِّد في ثانيه الصوت والكلام. ووجوب الاقتران هو للحلول على ما وصفناه.

فصل [في أن القدرة لا يجوز تعلُّقها بالفعل في حال وجوده]

ولا يجوز تعلُّقها بالشيء في حال وجوده، وإلا لزم تعلُّقها بالباقي وبالقديم لأنه ليس لهما إلا صفة الوجود. ولا يمكن ارتكاب تعلُّقها بالباقي، وإلا لزم أن يصح من الله عز وجل[٤٠٧] في الجسم، إذا كان في الوقت الأوّل بالصين، أن يُحدثه في الثاني بالبصرة، كما صح منه في ابتداء حال الحدوث أن يوجده في أحد المكانَين بدلاً من الآخر، وعلى هذا المذهب يتنزل حالُ البقاء هذه المنزلة. وقد صح في القدرة أن تعلُّقها هو بإيجاد الشيء وإحداثه، فيلزم ما قدّمنا ذكره، وفساده معلوم.

وبعد فما يصح أن يبقى لا يخرج عن هذه الصفة بخروج القادر عن[٤٠٨] كونه قادراً. ولو كان له تأثير في ذلك، لوجب ما قلناه لأنه لا فائدة لقدرته عليه إلا ذلك. ولا تأثير لاستمرار الصفة فيقال: «هلا افترقت الحال بين الحادث والباقي؟»، لأنّا قد بيّنّا من قبل أن ما أحال شيئاً فابتداؤه كاستمراره، فبطلت هذه التفرقة. وليس يقف تعلُّق القدرة على ما يُراد فيقال: «قد خرج الباقي عن هذا الحكم»، لأنه قد تتعلق قدرة الساهي بالفعل ويستحيل أن يُريده.

فصل [في إبطال القول بأن القدرة مع الفعل وهي صالحة للضدَّين]

وليس يصح أن يقال [م ١٥٨ أ] بأن القدرة مع الفعل وهي صالحة للضدَّين، لأن القول بأنها مع الفعل يقتضي وجود هذَين الضدَّين. فإن جُعِل أحدهما هو الواقع، فقد بطل وجوب مقارنتها لمقدورها، فإن كلا الأمرَين مقدور بها. ثم ليس أحدهما بالوقوع أحقّ من الآخر، وحالهما سواء.

فإن قالوا: «يقترن بأحدهما الاختيار، فيقع دون صاحبه»، قيل لهم: هذا يوجب أن تخلو قدرة الساهي عن الفعل لزوال هذا المُخصِّص. وبعد فهذا يوجب في كل ما يقع[٤٠٩] من أحدنا أن يُريده، وقد توجد الإرادة وهي فِعله وإن كان لا يُريدها[٤١٠]. وبعد فإذا وقع عند الاختيار ولولاه كان لا يقع، فقد صار التأثير له دون

[٤٠٦] م: المقارنة والتقدُّم.
[٤٠٧] م: جل وعز.
[٤٠٨] م: من.
[٤٠٩] م: وقع.
[٤١٠] انظر ص ٥٣٠.

نفس القدرة. وبعد فالاختيار مفتقر إلى قدرة، وهي أيضاً متعلِّقة باختيارَين ضدَّين، وليس أحدهما بالوقوع أولى من الآخر إلا عند اختيار آخر، ثم كذلك أبداً، وهذا يقتضي التسلسُل بما لا حصر له من الاختيارات. أو[٤١١] يُدفَع القوم إلى اختيار ضروري من قِبَل الله تعالى تستند هذه الاختيارات إليه، وذلك معلوم فساده. وبعد فقدرة الاختيار غير قدرة المختار، وإذا كان[٤١٢] كذلك، صح انفصال إحداهما عن الأخرى. فلو لم تُخلَق له قدرة الاختيار وكانت له قدرة الحركة، لوجب على هذا القول أن تخلو هذه القدرة المخلوقة عن فعل، وهذا ينقض مُضامّتها له. وكذلك فقد يصح أن يمنع الله تعالى من الإرادة بالكراهة، فيلزم ما قلناه.

وهذه المقالة قد ذهب إليها ابن الروندي والورّاق[٤١٣] وبعض المُجبِرة آخراً. وحُكي أيضاً عن أبي حنيفة، على بُعد ذلك؛ ولا يمتنع أن يكون قوله إنها تتقدم بالقَدْر الذي لا يتميّز ولا يُضبَط، فيُخبَر عنه بأنها مع الفعل. وإنما أدّي إلى ارتكاب هذا المذهب بعضُ المُجبِرة وتركِهم طريقة متقدميهم حيث توجّه عليه[٤١٤] القول بتكليف ما لا يُطاق ولزوم القول بالبدل، فظنّوا أن ذلك يُنجيهم من هذا الإلزام. وليس الأمر كما قدّروا. فإن عند الاختيار لا يصح أن يقع بالقدرة غير ما تناوله الاختيار، كما[٤١٥] لا يصح عند الأوّلين[٤١٦] ولا اختيار أن يقع غيره، فقد صار[٤١٧] مُكلَّفاً بما لا يُطاق فعلاً أو تركاً. فعند هذا، لا بدّ أن يلتجئوا إلى القول بالبدل، فيقولوا: «كان يصح وجود اختيار الفعل الآخر بدلاً من اختيار هذا الفعل»، فقد خلصوا قائلين بالبدل في الاختيارَين بعد أن أثبتوه في القدرتَين!

فصل[٤١٨] [في أن القدرة يجوز خلوّها من الأخذ والترك]

اعلم أن القدرة عندنا يجوز خلوّها من الأخذ والترك مع سلامة الأحوال، إلا أن يكون هناك داعٍ يدعو إلى ذلك، فعنده لا بدّ من كونه فاعلاً. وقد خالف أبو علي فيه فقال: «لا يجوز خلوّ القادر بقدرة من أخذ وترك في المُباشِر من الأفعال، إلا عند منع». وبهذا ينفصل حاله عن[٤١٩] حال الجَبرية، فإنهم أوجبوا وجود الفعل معها على كل وجه، وأبو علي رحمه الله يشرطه بزوال المنع. ولم يقل هذا القول في المتولد من فعلنا، وإنما قاله في المُباشِر، فجوّز خلوّ القدرة من المتولدات من أفعالنا. ولما كان هذا عنده من أحكام القدرة[٤٢٠]، فرق بين الشاهد والغائب فجوّز أن يخلو القديم تعالى من الأفعال لأنه قادر لنفسه. ومذهبه

[٤١١] م: و.
[٤١٢] م: فإذا كانا.
[٤١٣] أي أبو عيسى.
[٤١٤] كذا، والصحيح على الأرجح: عليهم.
[٤١٥] ص: وكما.
[٤١٦] أي متقدمي المُجبِرة.
[٤١٧] أي القادر منا.
[٤١٨] ص: –.
[٤١٩] م: من.
[٤٢٠] م: من أفعال القُدَر.

ومذهب أبي القاسم في ذلك سواء[٤٢١]. وحُكي عن الجاحظ [م ١٥٨ ب] جواز خلوّ القادر بقدرة من الفعل إذا كان ساهياً، ومنع منه في العالم.

[الكلام في حقيقة الترك وشروطه]

وأما الترك والمتروك، فإنهما يدخلان عندنا في ضدَّين[٤٢٢] يصح من القادر عليهما أن يفعل أحدهما بدلاً من الآخر بالقدرة في محلّها ابتداءً. ثم لا فرق بين أن تكون [ص ١٠٤ أ] القدرة واحدةً أو متغايرةً، أو كان المحلّ واحداً أو متغايراً. ولهذا يقع الترك في الإرادة والكراهة وإن كان محلّ إحداهما غير محلّ الأخرى، كما يقع لو كان محلّهما واحداً وقدرة الإرادة غير قدرة الكراهة. وإنما[٤٢٣] اشترط ذلك أبو هاشم في بعض كلامه – أعني كون القدرة واحدةً – والصحيح ما قلناه.

وإنما اعتبرنا التضادّ لامتناع اجتماع الترك والمتروك، فلولا تضادّهما لصح اجتماعهما. وقلنا إنه يجب أن يكون القادر واحداً لأن زيداً لا يصح أن يترك فعل عمرو. وقلنا لا بدّ من صحة فعل كل واحد منهما بدلاً من الآخر لأنه، متى لم يكن كذلك وتغاير الوقت[٤٢٤]، لم يثبت فيه الترك، فلهذا لا يجوز أن نترك اليوم فِعلنا بالأمس أو فِعلنا غداً. ولا بدّ من وقوعه بالقدرة – فلا يُستعمل في الله تعالى – ومن وقوعه ابتداءً – فلا تدخل في المتولدات التروكُ. وإنما قلنا إنه لا يقع فيها[٤٢٥] ترك لأن من حقّ الترك والمتروك أن يتضادّا، والمتولدات من الألم والتأليف والاعتماد والصوت لا يقع فيها تضادّ.

إلا الأكوان، فإنه يدخلها التضادّ، والتروك[٤٢٦] في المتولد منها لا تصح لأنه، إن قيل: «يُترَك كون متولد بكون مبتدأ مُضادّ له»، لم[٤٢٧] يصح لأن ما يتولد من الأكوان فحصوله هو عن سبب يُولّده في الثاني، وهو الاعتماد؛ والكون المبتدأ يكون حالُ وجوده حال وجود الاعتماد، فلا يحصل ما شرطنا من كون الوقت واحداً.

فإن قال: «هلا جاز أن نفعل كوناً مبتدأً في الحالة التي[٤٢٨] يتولد عن الاعتماد كونٌ يُضادّه، فيحصل وقت الوجود واحداً؟»، قيل له: قد صح أنه لا يجوز أن نفعل مبتدأً أزيد[٤٢٩] مما نفعله متولداً، فإذا تساويا في هذا الوجه وأحدهما قد وُجد سببه الذي يوجبه، فهو بالوجود أحقّ مما نبتدئه. فهذه القسمة باطلة.

[٤٢١] راجع المسائل ٢٦٦.
[٤٢٢] ص: الضدَّين.
[٤٢٣] م: وإن.
[٤٢٤] م: الموقت.
[٤٢٥] أي المتولدات.
[٤٢٦] م: والترك.
[٤٢٧] م: لا.
[٤٢٨] كذا، ولعل الصواب: + فيها.
[٤٢٩] م: بأزيد.

فإن[٤٣٠] قيل: «نترك كوناً متولداً بكون آخر متولد يُضادّه»، لم يصح أيضاً لأنهما إنما يتولدان عن الاعتمادَين، فحالهما[٤٣١] لا يخلو من أمرَين، إمّا أن يتساويا فلا يكون أحدهما بالإيجاب أولى من صاحبه، وإمّا أن يزيد أحدهما على الآخر، فمُوجَب الزائد بالوجود أحقّ.

فإن قال: «يقع الترك فيهما بترك سببهما»، قيل له: سببهما هو الاعتماد، ولا تضادّ فيه[٤٣٢].

فإن قال: «يقع الترك في مسبب الكون بأن يُتَرَك أحد الكونَين الضدَّين بالآخر، فيكون قد وقع في المتولد تروك»، قيل له: الذي يُولّده الكون هو التأليف والألم، ولا تضادّ فيهما. ثم يلزم أن يصير الشيء الواحد تركاً لأمرَين مختلفَين، لأن هذا التأليف قد حصل تركاً لتأليف آخر، والألم حصل تركاً لألم آخر وتركاً للكون أيضاً، ولا يصح في الشيء الواحد أن يكون تركاً لأمرَين مختلفَين كما لا يصح كونه ضدّاً لهما.

فأما النظر، فلا يصح وقوع الترك فيه ولا في مسببه، لأن مسببه ليس إلا العلوم ولا يقع فيها تضادّ[٤٣٣]، والأنظار غير متضادّة ولا تضادّ فيها أصلاً[٤٣٤]. فإن قال: «هلا جاز أن نترك العلم الحاصل عن نظر بجهل نفعله؟»، قيل له: إن هذا الجهل صادر عن شُبهة وهي داعية إليه، والنظر مُوجِب، ومُوجَب السبب [م ١٥٩ أ] أولى بالوجود[٤٣٥] من مُوجَب الداعي. فإن كان الجهل حاصلاً مبتدأً، فلا حكم له فيقال إنه ترك للعلم.

فصح بهذه الجملة أن الترك في المتولدات لا يصح.

وأما أفعال الله تعالى، فلا يُستعمل فيها الترك إلا على طريقة اللغة، فأما على ما اصطلح عليه أهل الكلام فلا يجري عليه. وقد ورد في الكتاب وصفه بذلك في قوله تعالى ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [٢/ ١٧]، إلا أنه لا تجب صحة مثله منا فيه، كما ورد فيه لفظة الفراغ[٤٣٦] والمُراد به غير ظاهره، ولا يصح منا أن نصفه بذلك.

فأما[٤٣٧] حقيقة الترك في أصل اللغة، فهو أن لا يفعل القادر ما كان يصح منه أن يفعله في الحال التي يوصف بذلك، فلهذا لم يصفوا الزَمِن بأنه تارك للمشي وقالوا ذلك في المتمكن الصحيح. ولهذا، إذا لم يتأتّ منه في تلك الحال أحد الفعلَين لمانع – من فقد آلة وما شاكلها – ففعل غير ذلك الفعل، لم يُقَل بأنه ترك الأوّل. فهذه حال اللغة، وتلك حال الاصطلاح الواقع منا.

فأما أبو علي، فقد قال في الترك والمتروك إنه «ما يجب أن ينصرف القادر به إلى غيره من مقدوراته، مع السلامة من منع وعجز، وإذا فعله مبتدأً». فشَرَطَ الوجوب لقوله باستحالة خلوّ القدرة من أخذ وترك عند زوال العوارض. واحترز بقوله «مع السلامة» من الحالة التي يحصل هناك منع. وصار الذي ذكره مُنبئاً

٤٣٠ م: وإن.

٤٣١ أي الاعتمادَين.

٤٣٢ انظر ص ٣٢٦-٣٢٨.

٤٣٣ انظر ص ٦٣١-٦٣٢.

٤٣٤ انظر ص ٦٦٧-٦٦٨.

٤٣٥ م: بالوجود أولى.

٤٣٦ كما في قوله ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾ [٥٥/ ٣١].

٤٣٧ م: وأما.

عما ذكرنا من التضادّ وأن يكون الوقت واحداً، لأن الانصراف هذا سبيله، إلى غير ذلك من الشروط، وإنما زاد ما حكيناه ليستقيم على مذهبه.

[الكلام في الدلالة على أن القدرة يجوز خلوّها من الأخذ والترك]

ونعود الآن إلى ذكر الدلالة على جواز خلوّ القادر بقدرة من الأخذ والترك، فنقول:

أحد ما يُعتمد عليه في ذلك ما ذكره أبو هاشم في **البغداديات** وغيرها من كُتُبه، وهو أن أحدنا لو لم يخلُ لكونه قادراً من أخذ وترك، لكان يلزم أن لا يخلو القديم جل وعز من الفعل لكونه قادراً، وارتكاب ذلك في القديم تعالى لا يصح وإلا لزم وجود الأفعال [ص ١٠٤ ب] لم يزل ووجود ما لا نهاية له. فإن قيل: «فكيف قِستم الشاهد على الغائب؟»، قيل له: لأن صحة الفعل وصدوره[٤٣٨] يرجعان إلى كونه قادراً، فيجب أن لا يختلف الحال باختلاف ما تُستحقّ له هذه الصفة، فلو وجب فينا، لوجب في الله عز وجل مثله. فإن قال: «فإذا جاز أن تقع التفرقة بين كونه تعالى قادراً وكوننا قادرين في أحكام كثيرة، فهلا صح مثله فيما ألزمتم؟»، قيل له: إن تلك الأحكام ترجع إلى كونه قادراً لنفسه[٤٣٩]، لا إلى كونه قادراً فقط. فصار ما قلناه كصحة الفعل الذي لا يتغيّر الحكم فينا وفيه تعالى، لما كان موقوفاً على كونه قادراً بمجرّده. وقد بيّنّا أن هذا لو وجب[٤٤٠]، لكان وجوبه لشيء يرجع إلى كونه قادراً الذي إليه تستند صحة الفعل ولمكانه يقع. فإذا لزم ذلك، وجبت التسوية بين الغائب والشاهد فيه. فإن قيل: «فأنتم في هذا الفصل مستدلّون بالفرع على الأصل، لأنكم قد رددتم حال الشاهد إلى الغائب، وهذا بالعكس مما يجب»، قيل له: إذا سلم العلم بكونه تعالى قادراً وأحكامه من دون ما ذكرنا، صح هذا الردّ، كما نفعل مثله في إيجاب قدرتنا على الضدَّين قياساً على الغائب[٤٤١].

ولك أن تُورِد هذه الطريقة على وجه آخر، وهو أن تقول: إن وجوب أن لا يخلو من أخذ وترك إمّا أن يكون لأمر يرجع إلى كونه قادراً فقط، فيلزم مثله في القديم؛ وإمّا أن يكون لشيء يرجع إلى القدرة، فحالها مع المتولد [م ١٥٩ ب] والمبتدأ على سواء، فإن وجب أن لا يخلو في أحدهما من أخذ وترك، فكذلك في الآخر. ولا يمكن أن يرتكب ذلك في المتولد، وإلا لزم في الجسم إذا سكّنه القوي أن يكون فاعلاً في كل حال فيه من السكون[٤٤٢] بجميع قُدَره، فلا يتأتّى من الضعيف تحريكه. وقد صح منا تحريك

[٤٣٨] م: وضدّه، وكذلك أوّلاً في ص.

[٤٣٩] انظر ص ٤٣٨.

[٤٤٠] معناه: لو وجب أن لا يخلو القادر من أخذ وترك.

[٤٤١] انظر ص ٤٧٠.

[٤٤٢] كذا، ولعل الصحيح: – من (راجع المغني ١٤/ ٢١٥–٢١٦)، أو أن يُضاف قبل «من»: ما يقدر عليه (راجع المسائل ٢٦٦–٢٦٧).

ما سكّنه القادر القوي، بل ما سكّنه القادر لنفسه. وكان يلزم في أحدنا، إذا كان مُماسّاً للأجسام القريبة منه وقد صح أن يُحرّكها، أن توجد فيها لا محالة الحركةُ من قِبَله، وقد عرفنا خلاف ذلك. فصح جواز خلوّ القادر بقدرة من الأخذ والترك.

وقد قال أبو هاشم في الجامع إن القدرة لو كان من حقّها أن لا تخلو من أخذ وترك، لم تختلف في هذا أفعال القلوب وأفعال الجوارح. ومعلوم أن أحدنا يقدر من الاعتقادات المختلفة والإرادات المختلفة على ما لا غاية له، فكان ينبغي أن يفعل من الإرادة والكراهة ما لا حصر له. ولا يمكن أن يقال: «إنّا[٤٤٣] لا نوجب وجود ما يقدر عليه عند منع، ووجودُ ما لا نهاية له من أكبر الموانع»، ولا أن يقال: «إذا[٤٤٤] لم يكن إلى الفعل داعٍ، لم يصح وجوده، ولا داعٍ هاهنا إلى ما لا نهاية له»، ولا أن يقال: «إن الله تعالى يفعل فينا من السهو ما يمنع من وجود الاعتقاد الذي تفتقر إليه صحة وجود هذه الإرادة[٤٤٥]»، لأن المذهب الذي قالوه هو الذي أدّى إلى الفاسد الذي ألزمناهم، وإلى أن لا يكون شيء مما ذكروه موانع، وإلا اقتضى خلوّ القدرة من الفعل. وعلى أن فقد الداعي لا يُخِلّ بصحة الفعل. وأما السهو، فالصحيح أنه ليس بمعنى. فبطل ما أوردوه.

ومهما أمكنهم أن يقولوا «إن الإرادة تستند إلى الاعتقاد، فإذا لم يكن هناك اعتقاد لم يصح وجود الإرادة»، فلم يمكنهم ذكر ذلك في الاعتقاد نفسه، لأنه لا يستند إلى اعتقاد آخر. ونحن كما نُلزمهم أن يوجد ما لا نهاية له من الإرادات المختلفة، فقد ألزمناهم وجود ما لا نهاية له من الاعتقادات المختلفة.

وقد أورد أبو إسحاق بن عيّاش هذه الطريقة على وجه لا تتّجه هذه الأسئلة عليه، فقال: قد ثبت أن لا ضدّ للإرادة إلا الكراهة، فإن الإعراض قد ثبت أنه ليس بمعنى يُضادّهما[٤٤٦]. ومعلوم أن أحدنا، مع علمه بتصرُّفات[٤٤٧] الناس في الأسواق، ليس بمُريد لها[٤٤٨] ولا كاره، فبطل القول بوجوب وجود الفعل مع القدرة. ولا يمكن أن يقال: «إنما لا تقع منا إرادة ذلك لأنها تابعة للمُراد في الداعي، فحالها كحال سائر الأسباب التي إنما يُراد السبب لأجل مسببه، وتُفارِق المقدورات التي لا تثبت فيها طريقة التباعة»، لأن موضوع مذهبهم بخلاف ذلك، وإنما اعتبروا[٤٤٩] أن يكون[٤٥٠] مقدوراً مبتدأً بالقدرة فقط، فكيف يجوز أن يختلف بما قالوه؟

فإن قال: «إن أحدنا، فيما لم يفعل له إرادةً، قد فعل له كراهةً على وجه الجملة»، قيل له: الذي نجده من أنفسنا بخلاف ذلك، لأنّا نجد أنفسنا غير مُريدة ولا كارهة لتصرُّف الناس في الأسواق. وبعد فهذه

[٤٤٣] م: إنما.
[٤٤٤] م: إنه إذا.
[٤٤٥] انظر ص ٤٧٢.
[٤٤٦] انظر ص ٥٣٨-٥٣٩.
[٤٤٧] م: بتصرُّف.
[٤٤٨] م: له.
[٤٤٩] م: اعتبرنا.
[٤٥٠] أي الفعل.

الكراهة، إذا تعلّقت على وجه الجملة، لم تُضادّ الإرادات المُفصَّلة فلا تكون تركاً لها، فكيف[٤٥١] يصح هذا الاحتراز؟

وليس يلزمنا على تجويز فعله وتركه ما قد لزمهم حين أوجبوا، لأن الحال في التجويز يفارق الحال في الوجوب، على مثل ما قلنا لأصحاب الأصلح[٤٥٢]. وعلى هذا لم يلزمنا، إذا جوّزنا أن يكون الجسم في الثاني متحركاً وجوّزنا أن يكون ساكناً، ما لزم مَن أوجب فيه كلا الصفتَين من وجوب كونه [ص ١٠٥ أ] متحركاً [م ١٦٠ أ] ساكناً في حالة واحدة.

وعلى قريب من هذه الطريقة نقول: قد صح خلوّه من الاعتقادات إلى الشكوك أو إلى السهو، وليس السهو بمعنى ولا الشك معنى[٤٥٣]، فقد دلّ هذا[٤٥٤] على جواز خلوّه من الشيء لا إلى ضدّ له.

وأحد ما يصلح الاستدلال به أن من حكم كونه قادراً صحة الفعل وأن لا يفعل. وهذا الحكم غير مختصّ بواحد من الضدَّين، فيجب أن يبطل القول بوجوب وقوع أحدهما. وقد يصح أن نورده على وجه آخر فنقول: لو وجب أن يفعل أحد الضدَّين، لكان لا بدّ من وجه يتخصص به دون صاحبه، مع أن حالهما سواء. فإن رجعوا به إلى الداعي، لم يصح لأن هذه القضية[٤٥٥] وجبت عندهم في القدرة لأمر يرجع إليها، فلا يفترق فيها حال النائم والساهي وحال العالم، فما الذي اقتضى وجود أحدهما لا محالة؟ فإن قالوا: «فأنتم تقولون بأن القدرة قدرة على الضدَّين، ولا يمكن تخصيص وقوع أحدهما بالداعي لأنه يلزم مثله في الساهي، فقد استوت الحال»، قيل لهم: قد يصح لنا أن نقول «يقع أحدهما من الساهي على تقدير ثبوت الداعي لو كان»، وهذا لا يتأتّى للقوم لأن الحكم الذي قالوه وجب للقدرة لا غير. فلا يجدون أصلاً يرجعون إليه، وليس كذلك حالنا.

وأحد ما يمكن الاستدلال به أن القدرة لو وجب عند السلامة أن لا تعرى من فعل أو ترك، للزم ثبوت وجه من وجوه التعلُّق بينهما. فإذا لم يصح أن يرجع إلى الحاجة في الوجود، ولا أن يرجع إلى الإيجاب، زالت وجوه التعلُّق بينهما، وزوالها يقتضي صحة وجودها من دونه.

وأحد ما نذكره ما قد استدلّ[٤٥٦] به أيضاً في **الجامع**. والأصل فيه أن أحدنا، وهو قادر قوي، يصح منه أن يُرخي يده، فيتأتّى من الضعيف حملها إذا قدر على رفع ما يُوازنها في الثقل. فإن كان[٤٥٧] فاعلاً بكل ما في يده من القُدَر السكون، فقد كان ينبغي أن يتعذر نقلها على هذا الضعيف، مع قدرته على ما يماثلها في الوزن، وقد عرفنا صحته. وإن كان يفعل السكون فيها ببعض قُدَره دون بعض، فقد خلا ذلك البعض من

[٤٥١] م: وكيف.

[٤٥٢] أي الذين «أوجبوا أن يفعل تعالى ما يكون نفعاً للعبد (...) فلزمهم إذا كانت المنافع (...) لا تقف على حدّ لا يوصف تعالى بالقدرة على أكثر منها (...) لزمهم على قولهم بوجوب ذلك أن يفعل ما لا نهاية له» الخ (المغني ١٣/ ٢٠٩).

[٤٥٣] انظر ص ٦٣٦-٦٣٩.

[٤٥٤] م: + الحكم؟

[٤٥٥] أي القول بوجوب وقوع أحد الضدَّين.

[٤٥٦] أي أبو هاشم.

[٤٥٧] أي القوي.

الأخذ والترك؛ ثم يلزم ثبوت تفرقة بين يد القوي وبين يد العاجز[٤٥٨]. وإن فعل بكل قواه الحركة، وجب أن لا يجد هذا الضعيف من المشقّة مثل ما يجده لو رفع ما هو في وزنها، لأن الحركات التي فعلها[٤٥٩] قد صارت عوناً له. وإن فعل الحركة ببعضها، فقد خلا البعض الآخر من أخذ وترك، ويلزم أن يجد[٤٦٠] خفّةً على ما لو رفعه ولمّا فعل القادر فيها تلك الحركات. وعلى أن هذا[٤٦١]، على كلا المذهبَين، غير صحيح لأنهما[٤٦٢] لم يُجوِّزا صحة استعمال إحدى القدرتَين في محلّ دون الأخرى[٤٦٣]، فهذه الجملة عليها تترتب الدلالة.

فإن قال: «إنما لا يمنع القادر مَن هو دونه في القدرة من رفع يده لأنه لم يقصد بما فعله من السكون هذا الوجه»، قيل له: إن المنع لا يقف [م ١٦٠ ب] على القصود، فلهذا يتأتّى التمانُع بين نائمَين يتجاذبان كساءً.

فإن قال: «إن المنع لا يقع بما يفعله من السكون مبتدأً، وإنما يقع إذا كان متولداً. فما يفعله في محلّ قدرته لا يصير منعاً للضعيف»، قيل له: المعتبَر هو بالتضادّ في باب المنع، لا ما[٤٦٤] قالوه، لأن الله جل وعز يمنعنا بفعل العلوم الضرورية من الجهل، وإن كانت مبتدأةً.

فإن قال: «ما أنكرتم أنه يصح من الضعيف رفع يد القوي، وإن كان ما يفعله أنقص مما يفعله القوي، كما نعلمه من حال الضعيف أنه يدفع القوي إذا وقف[٤٦٥] على جدار دقيق العَرْض، وما يفعله أنقص من فعل القوي؟ وكذلك فيمن يعدو وهو قوي، فيعترضه الضعيف بخشبة فإنه يُسقطه؟»، قيل له: إن من وصفتَ حاله لا يستقيم سكونه بل يضطرب، ويتحرك في هذه الجهات، فيصير ما يفعله الضعيف عوناً له على سقوطه. وتسكين النائم يده لا يُعِين الضعيف على رفعها وتحريكها[٤٦٦].

فإن قال: «إنما لا يمتنع رفعها على الضعيف لأن القوي لا يفعل بجميع قُدَره في جميع أعضائه»، قيل له: إن المعتبَر هو بما يفعله في يده، لا في غيرها من أعضائه. ومعلوم أنه، لو فعل بقدرة يده السكون فيها، لامتنع على من هو دونه في القوّة أن يرفعها، وإن كان غير فاعل للسكون في غيرها من الأبعاض. وهكذا[٤٦٧] يجب، لو كان فاعلاً بما في يده من القدرة[٤٦٨] للسكون، أن يمتنع على الضعيف تحريكها. وقد عرفنا خلافه.

[٤٥٨] راجع في هذه القسمة المسائل ٢٦٧: «ولا يجوز أن يكون [أي القوي] فاعلاً لبعض ما يقدر عليه من السكون، لأنه كان يجب أن يجد [أي الضعيف] في تحريك يده من المشقّة أكثر مما يجده في تحريك يد الميّت إذا كانت في مثل ثقلها – وقد علمنا أنه لا يجد في تحريك يد هذا القوي، والحال ما ذكرنا، إلا مثل ما يجد في تحريك يد الميّت».

[٤٥٩] أي القوي.

[٤٦٠] أي الضعيف.

[٤٦١] أي أن يفعل القادر حركةً ببعض قُدَره.

[٤٦٢] أي أبا علي وأبا هاشم.

[٤٦٣] انظر ص ٤٦٠–٤٦١.

[٤٦٤] كذا، ولعل الصواب: لا بما.

[٤٦٥] أي القوي، راجع المسائل ٢٦٩.

[٤٦٦] ص: وتحرُّكها.

[٤٦٧] م: فهكذا.

[٤٦٨] م: القُدَر.

فإن قال: «هذا القوي يفعل بكل جزء من القدرة جزءاً من الفعل الواحد في الوقت الواحد والمحلّ الواحد. وهذا الضعيف، وإن كانت قُدَره أقلّ، فهو يفعل في كل جزء من أجزاء يد القوي بجميع ما فيه من القُدَر، فيصير فعله أكثر، فلهذا يمنع القوي وإن كانت قُدَر أحدهما في الأصل أزيد من قُدَر الآخر»، قيل له: هذا يوجب أن لو[٤٦٩] زيد القوي قُدَراً، تعذّر حملُ يده ورفعها على الضعيف، مع قدرته على مثلها في الوزن. وقد عرفنا أنه إذا أرخى[٤٧٠] يده، وإن بلغ حاله في القوّة ما بلغ، فما ذكرناه صحيح [ص ١٠٥ ب] من الضعيف.

وقد تُورَد هذه الطريقة على وجه آخر، وهو أن الواحد منا إذا وضع يده على مِخَدّة، فإذا أُزيلت من تحت يده، هوت على طريقة واحدة. فإن كان يفعل بما فيها من القدرة السكون، فقد كان من حقّها أن تقف كما تقف لو سكّنها في الجوّ. وإن كان يفعل فيها الحركة، فلِماذا وجب نزولها أبداً، وهلا تحرّكت في جهة من الجهات غير جهة السفل؟

فهذه جملة ما يُستدلّ به في المسألة.

[الجواب عن شُبَه المخالفين]

وأما شُبَه[٤٧١] من خالفنا، فوجوه.

منها أن يقال: «لو جاز خلوّه[٤٧٢] من الأخذ والترك وقتاً واحداً، لجاز ذلك طول عمره، وهذا يقتضي جواز خلوّه من الطاعات والمعاصي، وخروجه عن استحقاق الذمّ والمدح وغيرهما». والجواب أنه كما لم يلزم، إذا جاز خلوّه من المتولدات وقتاً واحداً، أن يجوز خلوّه منها الدهر الأطول، فكذلك المبتدأ. وإنما وجب أن يصير فاعلاً في وقت لأنه مُعرَّض لدواعي الحاجة، فعند هذا لا بدّ من كونه فاعلاً، وإلا جاز أن تستمرّ به الحال، على حسب ما يقال في أصحاب الكهف. وعلى أنه، لو استمرّت الحال به على خلوّه من الأخذ والترك ولم تثبت العلّة التي ذكرناها، لم يقتض ذلك خروجه عن الذمّ والمدح لأنهما عندنا قد يثبتان لا على الأفعال بل بأن لا يفعل المرء القبيح ولا يفعل الواجب، ثم يُنظَر في الأغلب حالاً منهما، ويقع الإحباط والتكفير. [م ١٦١ أ]

ومنها قولهم: «لو جاز خلوّه من الفعل لوجب، إذا دخل دار غيره بإذنه ثم نهاه عن القعود، أن ينقلب ذلك الحسن قبيحاً، فلا بدّ من تجديده الكون فيه حالاً فحالاً ليثبت استحقاق الذمّ». وجوابنا أنه قد يجوز

[٤٦٩] كذا.
[٤٧٠] أي القوي.
[٤٧١] م: شُبهة.
[٤٧٢] أي القادر بقدرة.

استحقاقه للذمّ وإن لم يُجدِّد[٤٧٣] الأكوان، كما يثبت الذمّ لو وضع متاعه في دار غيره بإذنه أوّلاً ثم حُظِر عليه بعد الإذن، لأنه لا شُبهة في أنه لا يُجدِّد الأكوان فيه حالاً بعد حال، ومع ذلك يثبت الذمّ لأنه لم يفعل ما وجب عليه من إخراجه. فكذلك الحال هاهنا. فصار ما نقوله في المتولد نقوله في المبتدأ، وإذا صُرِف الذمّ فيه إلى غير الفعل، فكذلك يُفعَل هاهنا. هذا وقد تكون حالة الكائن في الدار على وجه لا بدّ من أن يُجدِّد السكون حالاً بعد حال حتى لو لم يفعله لسقط، بأن يكون قائماً أو مستنداً إلى ما سوى ذلك، فيصح صرف الذمّ إلى الفعل المحظور وإلى إخلاله بالواجب. فإن لم يكن كذلك، أمكن صرف الذمّ[٤٧٤] إلى الإخلال بالواجب.

ومنها ردّهم حال القادر إلى حال المحلّ ووجوب تجدُّد الحركة والسكون عليه. وهذا غير مستمرّ على أصل أبي علي، لأنه يُجوِّز في القادر أن يخلو من الأخذ والترك عند منع، ولا يتأتّى ذلك في المحلّ. وعلى أنه قد يخلو المحلّ مما يصح وجوده فيه، كالألوان وغيرها، على ما تقدّم، وإنما الممتنع خلوّه من الكون فقط[٤٧٥]. وفي الكون خاصّةً لا نوجب التجدُّد بل يصح أن يبقى وأن لا يحدث الشيء منه بعد غيره أو أن يحدث ضدّه بدلاً منه.

ومنها أنه «إذا وجب أن يفعل عند ثبوت الداعي، فكذلك مع ارتفاعه، لأن الفعل وقوعه مقصور على القدرة دون الداعي». وجوابنا أن عند الداعي إنما يجب وقوعه لتناوُله له واختصاصه به. وليس للقدرة هذه المزيّة، فيجب وقوع الأمرَين، أو يُحتاج في وقوع أحدهما إلى أمر زائد عليها، إمّا ثابتاً وإمّا مُقدَّراً.

ومنها قولهم: «إذا استحال اجتماع الأخذ والترك، فكذلك يجب أن يستحيل خلوّ القادر منهما». وقد تقدّم الجواب عن ذلك عند الكلام في جواز خلوّ المحلّ من اللون وغيره[٤٧٦]. وعلى أنه يلزم على هذه العلّة أن[٤٧٧] لا يخلو من المتولدات، وأن لا يخلو القديم من الأفعال.

ومنها أن تُبنى[٤٧٨] على أن الحركة لا يصح أن تبقى، «فإذا حرّكنا أبعاضنا، فالحركة تنتفي في الثاني، فلا بدّ من تجديد سكون فيها وإلا خلت من الأكوان. ومتى أوجبتم أن يفعل غيرنا فينا سكوناً، فقد أخرجتمونا عن التخيُّر في الأفعال». وقد مضى في باب الأكوان صحة البقاء على الحركات وغيرها من هذا القبيل[٤٧٩].

[٤٧٣] م: تتجدد.
[٤٧٤] ص: الأمر.
[٤٧٥] راجع ص ٥٢.
[٤٧٦] راجع ص ٥٨.
[٤٧٧] م: أنه.
[٤٧٨] أي الشُبهة. وم هنا: تُبتنى.
[٤٧٩] راجع ص ٢٦٢-٢٦٤.

فصل[٤٨٠] [في أن القدرة لا يختلف تعلُّقها بحسب اختلاف الأوقات واختلاف القادرين بها]

اعلم أن القدرة، في جميع الأحكام التي تقدّم ذكرها، لا يختلف حالها في الأوقات، ولا يختلف أيضاً بالقادرين بها. فإن تعلّقها إذا كان لِما هي عليه في ذاتها، فكيف يجوز أن يؤثّر اختلاف الأوقات واختلاف الفاعلين فيه؟

وعندما قال شيوخنا ذلك، ظهر التشنيع من ابن الروندي عليهم، فقال إنهم يصفون الذرّة بأنه يصح منها حمل الراسيات وشرب ماء الدجلة! وكذب في هذه الحكاية، لأنّا لا نُطلِق القول في وصف الذرّة وغيرها بذلك، وإنما الذي نقوله أنه لا جزء من الجبال إلا وكما يصح من[٤٨١] بعض القادرين بقدرة أن[٤٨٢] يحمله، فكذلك يصح من النملة، بما فيها من القدرة، حمل كل مُعيَّن من الأجزاء [م ١٦١ ب] مُشار إليه. وكذلك فلا قَدْر من الماء يقدر أحدنا على شربه دون غيره. ولسنا نُطلِق أنه قادر على شرب ماء الدجلة، أو تقدر الذرّة على حمل الرواسي، لأنه يُوهِم صحة ذلك على طريقة الجمع والضمّ في وقت واحد. فأما [ص ١٠٦ أ] على[٤٨٣] الفصل الذي ذكرناه فصحيح.

فصل [في أن المقدور الواحد لا يصح أن يكون مقدوراً لقادرَين]

اعلم أن المقدور الواحد لا يصح أن يقدر عليه قادران من جهة واحدة ولا من جهتَين، وإن كانت الدلالة قد قامت على أن القادر لا يقدر إلا على وجه واحد وهو طريقة الإحداث[٤٨٤]. وكذلك فلا يصح أن يقدر عليه من وجهَين أحدهما للذات والآخر بالقدرة؛ أو يقدرعليه بقدرتَين، لأنه يقتضي صحة كونه مقدوراً لقادرَين، من حيث يصح أن يُقدَّر حصول أحد هذَين الوجهَين في أحد القادرَين والوجه الآخر في القادر الثاني، فيكون مقدوراً لهما.

ولا يمكن المنع من صحة وجود إحدى القدرتَين في قادر دون الآخر[٤٨٥]، لأنه قد ثبت أنه لا محلّ إلا ويحتمل من الأعراض نوع ما قد وُجد في المحلّ الآخر، على ما قلناه في باب الجواهر[٤٨٦]. فيجب، إذا وُجدت إحدى القدرتَين في زيد والأخرى في عمرو، أن يكون ذلك في الصحة كوجودهما جميعاً في زيد. ولو كان كذلك، لكان مقدوراً لهما جميعاً.

[٤٨٠] ص: –.
[٤٨١] م: أن.
[٤٨٢] م: – أن.
[٤٨٣] ص: – على.
[٤٨٤] راجع ص ٤٥٣.
[٤٨٥] ص: الأخرى.
[٤٨٦] راجع ص ٦١: «فلا جوهر إلا ويحتمل من الأعراض مثل ما يحتمله الآخر أو غير ما احتمله الآخر».

وبعد فلو تغاير المحلّ بالقدرتَين وإن كان القادر واحداً، لكان يجب، إذا حصل في أحد المحلَّين منعٌ دون الآخر، أن يصح الفعل بالقدرة التي لا منع في محلّها، وأن يتعذر لوجود المنع في محلّ القدرة الأخرى. فصار الكلام مستقيماً وإن قدر بهما قادر واحد. فأما إن قدر بهما قادران، فقد بيّنّا لزوم كونه مقدوراً لهما. ونحو هذا في المسبب أن يصدر عن سببَين، لأن الطريقة واحدة.

وإنما منعنا من جواز كونه مقدوراً لقادرَين، سواءً كانا مُحدَثَين أو أحدهما مُحدَث والآخر قديم، لأن الفاعل معناه من قد وُجد ما كان قادراً عليه فقط[٤٨٧]. فإذا صح هذا، وقدّرنا اختلاف داعي هذَين القادرَين - بأن يعلم أحدهما حُسن الفعل فيدعوه إلى إيقاعه، ويعتقد الآخر قُبحه فيصرفه هذا الاعتقاد عن إيقاعه - فإن لم يقع لم يصح، لأنه يقتضي تعذُّر الفعل على القادر مع الداعي والسلامة؛ وإن[٤٨٨] وقع ولا بدّ منه، فيجب أن يكون مُضافاً إلى من يجب نفيه عنه، ومنفيّاً عمن تجب إضافته إليه، لأنه من حيث وُجد ما هو مقدوره يجب أن يُضاف إليه، ومن حيث صرفه عنه الصارف يجب نفيه عنه.

ويلزم وجه آخر من الفساد، وهو أن يجب وجوده من حيث دعا أحدهما الداعي، ويجب انتفاؤه من حيث صرف الآخر الصارف عنه، فيقتضي كونه موجوداً معدوماً. وليس هذا كما يتقابل داعيا القادر الواحد، لأن كلامنا في داعٍ كامل وصارف مثله في الكمال، وهذا مفقود في القادر الواحد.

وليس الوجود مما يدخله التزايُد فيقال إن أكثر ما فيه أن يوجد من وجه دون وجه، لأنّا قد قدّمنا القول في أن هذه الصفة لا يدخلها التزايُد أصلاً[٤٨٩]. إن قيل: «أليس يجوز أن يكون الجوهر كائناً في جهة واحدة بكونَين، ثم لم يلزم، إذا وُجد أحدهما دون الآخر، أن يكون كائناً غير كائن؟ فكذلك ما نقوله»، قيل له: إذا لم يوجد الكون الآخر، كأنه [م ١٦٢ أ] لم تحصل له[٤٩٠] الصفة التي تستند إليه[٤٩١]، وقد صار كائناً بالكون الآخر[٤٩٢]. والفعل فله بالوجود صفة واحدة لا تتزايد، فإذا حصل فيه ما يقتضي أن لا يوجد، وجب كونه معدوماً لأن ذلك معنى المعدوم.

ويلزم وجه آخر من الفساد، وهو أنه[٤٩٣]، إذا صح وجوب كونه فعلاً لهما عند وجوده، أنه[٤٩٤] إذا كان قبيحاً، فهو فعل الله تعالى مع علمه بقُبحه وبغناه عنه، كما أنه كان فعلاً لنا. وهكذا في كل قادرَين أحدهما عالم بقُبحه وبغناه عنه دون الآخر. وليس يمكنهم أن يخصّوه عند الوجود بكونه فعلاً لأحدهما بأن يقولوا: «هلا كان فعلاً لمن وُجد بدواعيه ولمن يُذَمّ أو يُمدَح عليه؟»، لأنه لو اعتُبر في إضافة الفعل إلى فاعله هذه

---

[٤٨٧] انظر ص ٣٩، ٢٣٩، ٤٧٨.

[٤٨٨] ص: ولو.

[٤٨٩] راجع ص ١٩-٢١.

[٤٩٠] أي للجوهر.

[٤٩١] أي ذلك الكون الذي لم يوجد.

[٤٩٢] كذا، والمعنى: بالكون الأوّل وهو الموجود.

[٤٩٣] أي المقدور لقادرَين أحدهما هو الله والآخر الواحد منا.

[٤٩٤] كذا.

الطريقة، للزم أن لا يكون الساهي فاعلاً، وأن لا يكون أحدنا فاعلاً للإرادة لأنها لا تقع بداعٍ يخصّها. فإن قالوا: «فإذا كان الكلام خبراً، فإضافته إلى من أراد الإخبار به أولى[٤٩٥] لأن صفته هي التي قد أثّرت في كون الكلام خبراً»، قيل لهم: إذا كان ما ذكرتم مُوجِباً إضافته إليه دون غيره، فهلا منعتم من كونه مقدوراً إلا له، لأنّا قد بيّنّا لزوم أن يكون فعلاً لهما إذا وُجد لقدرتهما كانت عليه؟ فإن وجب أن يختصّ بكونه فعلاً له، وجب أن يختصّ بكونه مقدوراً له فقط، لأن حالته لا تؤثّر إلا فيما يقدر عليه دون ما هو مقدور لغيره.

وأحد ما يدلّ عليه أنه، إذا كان القادران مُحدَثَين أو أحدهما مُحدَث والآخر قديم[٤٩٦]، صح طروء العجز على أحدهما أو المنع. فمن حيث حصل فيه هذا المعنى، يجب استمرار عدم الفعل، ومن حيث أن الآخر مُخلّى، يجب وجوده وإلا انتقض كونه قادراً. وعلى هذا ألزمناهم أن يكون هذا القول ينقض حقيقة القادر، من حيث كان مرجعه أن يوجد الفعل من جهته ولا منع. والقول بأنه مقدور لهما يقتضي أن يقف وجود الفعل على إرادة القادر الآخر، حتى يصير عدم إرادته منعاً من وجوده.

وعلى مثل ما تقدّم يجب، إذا أُلجِئ أحدهما إلى الفعل لاعتقاد نفع عظيم، أن يجب وجوده، ومن حيث لا إلجاء في الآخر، أن لا يجب وجوده؛ ومن حيث يحصل أحدهما عالماً بقُبحه غنيّاً عنه، أن لا يقع، ومن حيث كان الآخر جاهلاً أو محتاجاً، أن يقع. [ص ١٠٦ ب]

وعلى نحو هذه الطريقة يجب، إذا كان أحدهما قد حصل فيه شرط إيجاد الفعل بالقدرة من مُماسّة مخصوصة، ولم يحصل في الآخر، أن يتعذر ويصح. وهذا بيّن في المتولد، ولا فرق بينه وبين المُباشِر.

وأحد ما يُستدلّ به أن تجويز ذلك يسدّ طريق العلم بنفي ثانٍ مع الله تعالى من جهة العقل، لأنه إمّا أن يُبنى الدليل فيه على التمانُع، أو على أن المقدور الواحد لا يصح أن يكون مقدوراً لقادرَين، ولو ثبتا[٤٩٧]، لكان مقدورهما واحداً. فإن صح كون المقدور الواحد بين قادرَين، بطل الدليلان، لأن التمانُع إنما يصح مع تغايُر الفعل، فأما إذا كان الفعل[٤٩٨] واحداً فلا تمانُع. والكلام في الوجه الثاني أظهر، فإنه صريح المذهب.

وليس ينقلب ذلك علينا إذا قلنا: «لو ثبت الثاني، لوجب أن يكون مقدورهما واحداً»، لأنه ما صح عندنا مقدور واحد بين قادرَين، وإن [م ١٦٢ ب] قلنا بلزوم[٤٩٩] ذلك فيهما لو ثبتا؛ وقد اعتقد القوم صحته، فيمتنع استدلالهم خاصّةً دوننا.

[٤٩٥] م: + به.
[٤٩٦] م: أو أحدهما قديم والآخر مُحدَث.
[٤٩٧] أي الله وثانيه.
[٤٩٨] م: المقدور.
[٤٩٩] ص: يلزم.

فصل[٥٠٠] [في نفس المسألة]

واعلم أنه لا فرق بين تجويز ذلك من جهة واحدة وبين تجويزه من جهتَين[٥٠١] مختلفَين[٥٠٢]، كالكسب والحدوث إن عُقِل الكسب، لأنه إذا لم تنفكّ إحدى الجهتَين من الأخرى، فلزوم ما تقدّم ظاهر؛ ومتى جوّزوا انفصال إحداهما من الأخرى، على ما قاله برغوث والأشعري[٥٠٣]، فما تقدّم أيضاً يُبطله، ويلزمهم جواز وجود الفعل من جهة الكسب ولا حدوث هناك، وإلا بطل كون أحدنا قادراً على هذا الفعل. فإن هذه الصحة لو وقفت على وجود أمر متعلّق باختيار الغير، قدح في كون أحدنا قادراً.

وقد حُكي عن أبي الهذيل أنه جوّز في المقدور الواحد أن يكون مقدوراً لقادرَين. لكن مذهبه مُخالِف لمذهب المُجبِرة لأنه يمتنع عند وجود الفعل من كونه تعالى فاعلاً له، إذا كان جل وعز قد أقدرنا عليها وأوجدناها[٥٠٤]. وهو محكيّ عن الشحّام وعن محمد بن شبيب[٥٠٥]. والمُجبِرة تصفه[٥٠٦] بالقدرة على مقدوراتنا وبأنها، إذا وُجدت، هي خلقُه ومن جهته حدثت.

فصل[٥٠٧] [في نفس المسألة]

اعلم أن الحال في المقدور مُفارِقة للحال في المحمول. فإنّا إذا جوّزنا في المحمول الواحد أن يكون محمولاً لحاملَين وأكثر منهما، ففعل أحدهما غير فعل الآخر[٥٠٨] وإن كان محلّ المقدورَين واحداً. ولسنا نُجوِّز في الجزء الواحد من الحمل أن يكون حملاً لهما، كما لا نُجوِّز مثله في المقدور، ولكن الثقيل لا يصير محمولاً إلا بأجزاء كثيرة من الحمل. فليس لأحد أن يناقضنا بذلك أو يُشبِّه أحد الوجهَين بالآخر.

[٥٠٠] ص: -.

[٥٠١] م: من وجهَين.

[٥٠٢] كذا.

[٥٠٣] قال أبو المعين النسفي، من أتباع الماتريدي، في مذاهب أهل السنّة حول مسألة أفعال العباد: «ثم الأشعرية وإن وافقتنا في حقيقة المذهب، فقد زعمت أن ما هو مقدور العبد يُسمّى كسباً ولا يُسمّى فعلاً له كما لا يُسمّى خلقاً (...) وقد تبع الأشعري في هذا الرأي أبا عيسى محمد بن عيسى الملقّب ببرغوث» (تبصرة الأدلّة، دمشق، ١٩٩٣، ٥٩٦؛ وانظر أيضاً ٦٥٢). وبرغوث من أصحاب النجّار.

[٥٠٤] كذا، وجلي أن الصحيح: أقدرنا عليه وأوجدناه، أي الفعل.

[٥٠٥] هكذا أيضاً قال المصنّف في المجموع في المحيط ١/ ٣٧٩. إلا أن عبد الجبّار لا يذكر حول هذا المذهب إلا الشحّام وابن شبيب (المغني ٨/ ٢٧٥). وأما الأشعري، فإنما عزاه إلى الشحّام فحسب (مقالات ١٩٩ و ٥٤٩).

[٥٠٦] أي الله.

[٥٠٧] ص: -.

[٥٠٨] انظر ص ٢٨٢.

فصل[٥٠٩] [في أحد ما استدلّ به أبو هاشم على نفس المسألة]

قد استدلّ أبو هاشم على المسألة بما تحريره أنه «كان يجب، إذا فعله أحدهما، أن يُدخِل الآخر في الفعل، مع أن الآخر قادر مختار»[٥١٠]. ويقول: «ثم كان يلزم، إذا كان حسناً، أن يستحقّ الشكر والمدح، وإن كان قبيحاً، يستحقّ به الذمّ والعقاب».

ويجب أن يُنظَر في ذلك. فإن عنى به أن أحد القادرَين يجعل ما أخذ به فعلاً للقادر الآخر، لم يصح لأن جعل الفعل فعلاً لمن هو قادر عليه مما لا يتعلق بالاختيار، ولمن خالف أن يقول إنه، إذا وُجد، كان فعلاً لهما، من دون أن يكون أحد القادرَين قد جعله فعلاً للآخر. فإن عنى بهذا الإدخال طريقة الإلجاء والحمل، لم يصح لأنه إنما يقال هذا فيما ينفرد المُلجأ بفعله، فيقال إن المُلجِئ فَعَلَ ما عنده وقع من المُلجأ أمرٌ آخر. فأما إذا كان المقدور واحداً، فقد صار إيجاده له إيجاداً للآخر. وإن أراد بما ذكره الاضطرار، فالمُضطَرّ هو من وُجد فيه من قِبَل الغير فعلٌ من الأفعال لا يقدر على دفعه عن نفسه. وهذا المقدور، كما أنه فعله، فهو فعل للآخر. وإن عنى ما قدّمنا ذكره من أنه يقتضي إضافة الفعل إلى من يجب نفيه عنه على ما تقدّم، فهو صحيح.

فأما ذكر الذمّ في الكلام، فيمكن أن يقال إنه يتنزل منزلة فعل المُلجأ فلا ذمّ، ويقال: من حيث لم يقع بدواعيه وقصوده، حلّ محلّ فعل الساهي ومن لا يتمكن من الاحتراز منه. وليس من حيث كان الفعل حسناً أو قبيحاً يستحقّ به المدح أو الذمّ[٥١١]، بل يحتاج إلى شروط أحدُها زوال الإلجاء، وهذا آكد من الإلجاء.

فثبت أن المعتمَد هو ما تقدّم من الوجوه.

فصل [م ١٦٣ أ] في شُبهة المُجبِرة في أنه تعالى قادر على أعيان مقدورات العباد[٥١٢]

فأما شُبهة المُجبِرة في ذلك، فهي[٥١٣] أن «القديم إذا كان قادراً لنفسه، فيجب أن يكون قادراً على سائر المقدورات، كما يقال مثله في كونه عالماً لنفسه». والفرق بينهما أنه قد صح في المعلوم أن يعلمه كل عالم، ولم يثبت مثله في المقدور. ولسنا نقول إن العلّة في كونه قادراً على ما قدر عليه صحة حدوثه،

[٥٠٩] م: –.
[٥١٠] راجع في هذا الاستدلال المغني ٤/ ٢٦٥؛ ٨/ ١٢٢؛ ٩/ ٨٤.
[٥١١] ص: الذمّ أو المدح.
[٥١٢] ص: – في شُبهة... العباد.
[٥١٣] م: فهو.

حتى يقال «فقد[٥١٤] استوت حال[٥١٥] المقدورات في هذا الوجه»، بل قد بيّنّا أن المقدور إنما يصح حدوثه لأجل أن الغير قادر عليه[٥١٦].

قالوا: «لو لم يقدر على مقدوراتنا لكان ناقصاً، كما لو لم يعلم بعض المعلومات لكان ناقصاً». قيل لهم: متى ثبت استحالة كونه قادراً على شيء بعينه، لم يجب أن يكون ناقصاً. فلهذا لا يكون أحدنا ناقصاً إذا لم يقدر على فعل غيره، ولا يثبت النقص في واحد من القادرين إذا لم يقدر على الجمع بين الأضداد. وإنما يتطلب كمال الصفة بعد ثبوت الصحة.

قالوا: «هذا القول يقتضي تناهي مقدوراته جل وعز، كما لو كان هاهنا ما لا يعلمه، لكانت معلوماته متناهيةً». قيل لهم: كيف يقتضي تناهي مقدوراته [ص ١٠٧ أ] جل وعز، مع أنه يقدر من كل جنس على ما لا غاية وراءه؟ ولِماذا يجب، إذا كان هاهنا ما لا يصح كونه مقدوراً، أن ينتقض المعنى الذي نُريد بموضعه أنه قادر على ما لا يتناهى؟ ولسنا نُثبِت كونه عالماً بجميع المعلومات إلا لأنه[٥١٧] عالم لنفسه، وهي في صحة العلم بها غير مقصورة على عالم دون عالم، وصفة النفس إذا صحت وجبت. فأما أن يُستدلّ عليه بأن ذلك يؤدّي إلى تناهي معلومه، فلا.

فإن قالوا: «لو صح أن تكون هاهنا عين لا يقدر عليها، لصح أن يكون غير قادر على بعض الأجناس»، قيل لهم: إذا ثبت أن الذي يحصر المقدور في الجنس والعدد هو القدرة[٥١٨]، وكان القديم تعالى قادراً لنفسه، وجب أن يقدر على الأجناس كلها، دون أن يقال بقدرته على بعضها دون بعض، فلهذا نمنع من كونه غير قادر على جنس معقول. وهذا غير موجود في الأعيان. وبعد فقد قامت لنا دلالة[٥١٩] مخصوصة في كل جنس من الأجناس على وجوب قدرته عليه، ولم يقُم[٥٢٠] مثل ذلك في الأعيان، فافترقت الحال فيهما.

فإن قيل: «لو استحال أن يقدر على الأعيان، لكان لا بدّ من وجه. فإن رجع إلى ذاته، وجب أن لا يقدر على شيء أصلاً؛ وإن رجع إلى القدرة، فهو قادر لنفسه؛ وإن رجع إلى أن الغير قادر عليه، فهو[٥٢١] إنما يقدر عليه في المستقبل، وهذا الحكم حاصل لم يزل، فكيف يُعلَّل بأمر مستقبل؟»، قيل له: لا يجب تعليل هذه الاستحالة، كما لا نُعلِّل استحالة قدرتنا على الجواهر وغيرها، وإلا صح التقسيم على هذا الحدّ. وبعد فلو عُلِّلت[٥٢٢]، لكانت العلّة صحة كونه مقدوراً لغيره، وهي ثابتة لم يزل، على معنى أنه يصح أن يوجِد

[٥١٤] ص: – ف.
[٥١٥] ص: – حال.
[٥١٦] راجع ص ٤٣٨.
[٥١٧] م: إلا أنه.
[٥١٨] انظر ص ٤٣٨ و ٥٢١.
[٥١٩] م: أدلّة.
[٥٢٠] ص: ولم نقُل.
[٥٢١] أي ذلك الغير.
[٥٢٢] كذا في م، أي هذه الاستحالة؛ ص: عُلّل، أي هذا الحكم.

قادراً يقدر[٥٢٣] على إيجاده وإن استحال في الوقت. وغير ممتنع أن يكون مُعلَّلاً[٥٢٤] مرّةً بهذا، فإذا وُجد[٥٢٥] عُلِّلت الاستحالة بوجوده أو بغير ذلك.

قالوا: «إذا قدر القديم جل وعز على أن يُقدرنا على الفعل، فيجب أن [م ١٦٣ ب] يكون عليه أقدر، كما إذا علّمنا معلوماً كان به أعلم». قيل لهم: قد بيّنّا الفرق بين المقدور والمعلوم، والكلام على هذه الشُبهة مُبيَّن في المخلوق[٥٢٦]. هذا وقد ذكر أبو هاشم في بعض كُتُبه أنه قد يصح على طريقة المجاز[٥٢٧] أن يوصف القديم تعالى بالقدرة على أفعالنا، من حيث قدر على أن يمنعنا دونها، ويثبت له لهذا الوجه وغيره ما لا مزيد عليه.

قالوا: «إذا قدر على إعدام أفعالنا، وجب أن يقدر على إيجادها». وعندنا أن الإعدام ليس بمقدور للقادر، وإنما يتعلق بالقادر إيجاد ضدّ مُوجِب لعدمه وانتفائه. وقد مضى القول فيه في باب الجواهر[٥٢٨].

فصل في أن القُدَر مختلفة[٥٢٩]

اعلم أن صحة ما تقدّم من تغايُر مقدور القدرتَين تحكم بأنهما مختلفتان[٥٣٠]. بل جميع القُدَر يجب أن تكون مختلفةً، لأن مقدور كل قدرة غير مقدور القدرة الأخرى، وتغايُر متعلَّق الذاتَين يُنبئ عن اختلافهما في أنفسهما، كما يثبت في العلمَين بمعلومَين والإرادتَين لمُرادَين. ويُبيّن ذلك أن إحداهما غير سادّة مسدّ الأخرى فيما يرجع إلى ذاتها، وهذه أمارة اختلافهما، فإن المثلَين حكمهما غير هذا الحكم.

وليس لأحد أن يقول: «فهذا يقتضي أن[٥٣١] القدرة الواحدة مختلفة في نفسها لتعلُّقها بمتعلَّقات كثيرة»، لأنّا قد بيّنّا أن هذه القضية أوجبت اختلاف الذاتَين إذا تغاير متعلَّقهما، لا أنّا[٥٣٢] اقتصرنا على أن تغايُر المتعلَّق يقتضي الاختلاف، ولأنّا قد قلنا إن إحداهما لا تنوب مناب الأخرى فيما يرجع إلى ذاتها. وقيام الشيء مقام نفسه أو أن[٥٣٣] لا يقوم مقام نفسه مُحال، فكيف يشتبه سقوط لزوم كون القدرة الواحدة مُخالِفةً لنفسها؟

[٥٢٣] ص: أن يوجد قادر يُقدره (؟).

[٥٢٤] كذا، والمعنى: أن تكون معلَّلةً، أي الاستحالة أن يقدر الله على عين مقدور العبد.

[٥٢٥] أي مقدور العبد.

[٥٢٦] أي الكلام في المخلوق، راجع المجموع في المحيط ١/ ٣٨٠؛ المغني ٨/ ١٤١-١٤٢ و ٢٧٤-٢٧٦.

[٥٢٧] م: من المجاز.

[٥٢٨] راجع ص ١٠٥-١٠٦.

[٥٢٩] ورد هذا العنوان في كلا المخطوطَين.

[٥٣٠] م: مختلفان.

[٥٣١] م: في.

[٥٣٢] م: أو (بدلاً من «لا أنّا»).

[٥٣٣] ص: وأن.

وقد قيل: «لو كانت القدرة[٥٣٤] متماثلةً، لم يصح أن يقدر أحدنا على شيء ويعجز عن غيره، لأن العجز كان ينفي القُدَر كلها[٥٣٥] عند طروئه». إلا أن هذا إنما يصح أن يُمنَع به تماثُل القُدَر كلها، فأما إذا قيل بأن فيها مُماثِلاً لغيرها ومُخالِفاً لغيرها، فلا يُبطله. وهو مبنيّ على ثبوت العجز معنىً مُضاداً للقدرة، والصحيح خلافه[٥٣٦].

وللشيخ أبي علي اختلاف قول في هل القُدَر كلها مختلفة أم لا. قال أوّلاً إن «فيها ما يتجانس». ولعله أشار بذلك إلى أن ما يكون قُدَراً على أفعال القلوب مُخالِف للقُدَر[٥٣٧] على أفعال الجوارح، وإذا كان الجميع قُدَراً على أفعال القلوب أو قُدَراً على أفعال الجوارح، فهي متماثلة. وهذا قول أبي الحسين الخيّاط[٥٣٨]. ثم رجع أبو علي عن هذا القول إلى ما اخترناه من القضاء باختلاف القُدَر كلها، وهو الصحيح.

فإن قيل: «هلا كانت متماثلةً لاتّفاقها كلها في صحة الفعل بها، وهذا حكم يُنبِئ عن أخصّ ما هي عليه؟»، قيل له: ليس يكفي في العلم بتماثُل المتعلِّقات واختلافها أن تكون قد اشتركت في التعلُّق فقط، ما لم يكن المتعلَّق واحداً فيُقضى[٥٣٩] بتماثُلها، أو يتغاير فيُقضى باختلافها، [م ١٦٤ أ] وإلا لزم في المتعلِّقات كلها أن تتماثل لاتّفاقها في التعلُّق. فإذا صح ذلك، وكانت القدرتان قد تغاير متعلَّقهما، حلّتا محلّ العلمَين بمعلومَين في وجوب اختلافهما. والواجب أن يُعتبر في التماثُل والاختلاف ما هو من[٥٤٠] أخصّ الأحكام، وأخصّ ما[٥٤١] قالوه هو صحة إيجاد هذا المقدور المُعيَّن بها، وذلك مما لا يشركها فيه غيرها.

فإن قال: «فهذا يوجب أن يكون حالها كحال القديم، لأنه لا مثل لها كما لا مثل له[٥٤٢]!»، قيل له: إن هذا الوصف يقتضي في الله تعالى مدحاً، وفي القدرة يُراد به [ص ١٠٧ ب] أنه لا شيء يتعلق بمتعلَّقها على هذا الوجه المخصوص – لأنه[٥٤٣] قد تتعلق بمتعلَّق العلم والإرادة وغيرهما، ولكن لا على هذه الطريقة – فقيّدنا الكلام بذلك. وإذا صح ما ذكرنا، لم يكن بين قولنا إن القدرة لا مثل لها وبين قولنا إن البارئ جل وعز لا مثل له تشبيه، فكيف يوجب أن يكون حالها كحاله تعالى؟

فصل [في أن القُدَر لا تضادّ فيها]

وكما لا يدخلها التماثُل، فليس فيها تضادّ، لأن القول بتضادّ القدرتَين يقتضي تماثُلهما. يُبيّن ذلك أن التضادّ لا يصح أن يثبت في المتعلِّقات إلا إذا كان المتعلَّق واحداً، ثم يتعلق أحدهما بالعكس من تعلُّق

[٥٣٤] كذا، ولعل الصواب: القُدَر.
[٥٣٥] م: أجمع.
[٥٣٦] انظر ص ٥١٧–٥١٨.
[٥٣٧] م: للقدرة.
[٥٣٨] وأبي القاسم، راجع المسائل ٢٤٣.
[٥٣٩] ص: فيقتضى، وكذا أيضاً فيما بعد.
[٥٤٠] ص: – من.
[٥٤١] ص: مما.
[٥٤٢] م: لا مثل له كما لا مثل لها.
[٥٤٣] كذا، ولعل الصحيح: لأنها.

الآخر. وهذه الطريقة لا تتأتّى في القُدَر، لأن تعلُّقها لا يجوز أن يختلف. فليس إلا أن متعلَّقهما واحد، ولو كانتا كذلك لكانتا مثلَين.

وبعد فلا وجه يقتضي التضادّ فيهما إلا تضادّ ما تتعلقان به. والقدرة على الضدَّين لا تتضادّ، وإلا لزم امتناع كون أحدنا قادراً على الضدَّين لامتناع وجود هاتَين القدرتَين. ولو تضادّ كوننا قادرين على الضدَّين، لاستحال كون القديم تعالى قادراً على الضدَّين. فإن الصفتَين، إذا تضادّتا على موصوف، تضادّتا على كل موصوف، لأن تضادّهما هو لأمر يرجع إليهما فلا يختلف بكيفية الاستحقاق. يُبيّن هذا استحالة أن يجامع كونُ القادر قادراً كونَه عاجزاً، وكونُه عالماً كونَه جاهلاً، وإن استُحقّ للنفس أو لمعنى.

وبهذا يفارق[٥٤٤] الاختلاف، فإنه ينقسم. فقد تكون الصفتان مختلفتَين لأمر يرجع إليهما، كما نقوله في كونه قادراً وكونه عالماً، فلا تختلف بالموصوفَين. وقد تختلف لاختلاف ما يوجبه[٥٤٥]، ككونه عالماً بمعلومَين، لا أنه يرجع الاختلاف إلى مجرّد الصفة. فلهذا صح في الله تعالى أن يكون عالماً بالأشياء كلها على التفصيل، وله بكونه عالماً صفة واحدة. ولا يُعلَم اختلاف صفتَي الواحد منا بكونه عالماً بمعلومَين إلا بعد العلم بالمعنى المُوجِب لهما[٥٤٦]، وأنهما[٥٤٧] إذا تغايرا أو اختلفا اختلفتا الصفتان المُوجَبتان عنهما. وأما الصفتان المتضادّتان فإنّا، متى عرفناهما على حقيقتهما، عرفنا امتناع إحداهما لأجل الأخرى، من دون العلم بما يوجبهما، فافترقت الحال بين المختلف من الصفات والمتضادّ منها.

ووجب، لو تضادّ كون أحدنا قادراً على الضدَّين، أن يتضادّ كون القديم قادراً عليهما. ولا يمكن المنع من كونه تعالى قادراً على الضدَّين، لأن الجوهر إذا صح كونه في كل واحدة من الجهتَين، فلا بدّ من قدرته على المعنيَين اللذَين بهما يحصل[٥٤٨] في الجهتَين. وكذلك [م ١٦٤ ب] فإذا صح التقديم والتأخير على السواد والبياض، فلو أخّر إيجاد السواد إلى الوقت الذي[٥٤٩] قد أراد إيجاد البياض، لكان لا بدّ من وصفه بالقدرة على هذَين الضدَّين.

وبعد فلو تضادّ القدرتان على الضدَّين، لم يفترق الحال في وجودهما بين المحلّ الواحد وبين المحلَّين، كما يجب مثله في العلم والجهل، لأن تضادّهما كان يكون على الحيّ، لا على المحلّ. فكان لا يصح وجود قدرة على الحركة في يميننا وقدرة على السكون في يسارنا، وقد عرفنا صحته. فإن قالوا: «إنما منعنا من وجود قدرة الضدَّين في محلّ واحد، لأن التضادّ إنما يثبت بهذه الشريطة، ولما تغاير المحلّ، صار التضادّ في الجنس، لا في الحقيقة»، قيل لهم: إن ما يتضادّ على الحيّ فلا فرق بين كون المحلّ واحداً أو متغايراً،

[٥٤٤] أي التضادّ.
[٥٤٥] كذا، والمعنى: ما يوجبهما، أي الصفتَين.
[٥٤٦] أي هاتَين الصفتَين.
[٥٤٧] أي المعنيان المُوجِبان لهما!
[٥٤٨] م: حصل.
[٥٤٩] كذا، ولعل الصحيح: + فيه.

كما عرفنا في العلم والجهل والإرادة والكراهة. وإنما يُعتبر ما ذكرتَه[٥٥٠] من كون المحلّ واحداً متى رجع حكم الضدَّين إلى المحلّ، لا إلى الجملة الحيّة.

فصل [في أن القُدَر الكثيرة يجوز وجودها في محلّ واحد، إلا أن أكثرها خمسة أجزاء]

اعلم أنه، متى خلص كون القُدَر مختلفةً، فوجود الكثير منها في محلّ واحد صحيح على ما مضى تفصيله. وقد جرى لأبي علي المنع من ذلك، بناءً منه على قوله إن المحلّ لا يخلو مما يحتمله أو من ضدّه، فيقول: «كان يجب أن يوجد فيه ما لا يتناهى من القدرة أو من ضدّها». وهذا الأصل باطل عندنا، والصحيح أنه لا يجوز وجود أزيد من خمسة أجزاء في محلّ واحد[٥٥١]، وأن علّة امتناع وجود الزائد على ذلك في المحلّ الواحدِ هو ما تقدّم القول فيه من وجوب حاجتها إلى بِنية زائدة[٥٥٢]، دون أن يُعلَّل بما حكيناه عن أبي علي.

فصل [في أن القدرة باقية]

البقاء صحيح على القدرة، لمثل ما نقوله في الألوان وغيرها، لأن أحدنا لا يخرج على طريقة واحدة عن كونه قادراً إلا عند ضدّ أو ما يجري مجراه، على وجه لولاه لاستمرّ به كونه قادراً. وصار ذلك من أدلّ الأشياء على بقائها.

ويدلّ على ذلك أن من حقّ كون القديم قادراً أن يستمرّ ليصح منه إيقاع الفعل في العاشر. فإذا صحت قدرته على إيقاع الفعل في العاشر، وجب في أحدنا أن يقدر على هذا الحدّ، ولن يكون كذلك إلا وما فيه من القدرة باقٍ، لأن ما كان من حكم صفة من الصفات لا يجوز اختلافه لاختلاف الوجه المستحِقّ له[٥٥٣]. وأما مخالفة حال القديم في كونه قادراً لحالنا في صحة الاختراع منه دوننا، وفي صحة الأجناس كلها منه وتعذُّرها علينا، فليس لأمر يرجع إلى حكم هذه الصفة فقط، بل هو لأجل أنه قادر لنفسه، والواحد منا قادر بقدرة[٥٥٤]. فلهذا، لما كان الحكم الذي يثبت لهذه الصفة فقط هو صحة الفعل، لم يفترق فيه القادرون. فقد صحت هذه الدلالة على ما قاله أبو هاشم.

[٥٥٠] كذا.
[٥٥١] انظر ص ٤٤٩.
[٥٥٢] راجع ص ٤٤٦-٤٤٨.
[٥٥٣] كذا، والصحيح على الأرجح: لها، أي الصفة.
[٥٥٤] انظر ص ٤٣٨.

وقد استُدلّ على بقاء القدرة [ص ١٠٨ أ] بما ذكرناه في تعلُّقها بالضدَّين وحكيناه عن أبي هاشم في البغداديات[٥٥٥]. فإنه إذا وجب تعلُّقها بالضدَّين في هذَين المكانَين، فليس يصح ذلك إلا مع القول ببقائها ليتأتّى أن يوقَع بها ما قد تعلّقت به. ومتى سُلِّم تعلُّقها بالكون في هذَين المكانَين، فلا بدّ من القضاء بأنها تبقى ليصح فعلهما[٥٥٦] بها[٥٥٧]، وإلا أدّى إلى تعلُّقها بأمر يستحيل وجوده بها، وذلك يعود على القول [م ١٦٥ أ] بتعلُّقها به بالنقض والإبطال. فيجب إذاً أن تبقى ليقطع[٥٥٨] بها هذه الأماكن ويفعل ذلك الضدّ.

وربّما تُضعَّف هذه الطريقة إذا استُدلّ بها على بقاء القدرة، فيقال: «إن كنتم تقولون إنها تتعلق بالكون ببغداد على أن يفعل[٥٥٩] بها في الثاني، فهذا يوجب الطفر. وإن كنتم تقولون إنها تتعلق بالكون ببغداد على أن يقطع هذه المسافة بين هذَين المكانَين، ثم يفعل بها ذلك الكون، فهذا إنما يتمّ بعد ثبوت البقاء فيها أوّلاً، لا أن يُستدلّ على بقائها بذلك». وقد يمكن في الجواب عنه أن نقول: متى صح تعلُّقها بالضدَّين، ولا يمكن أن يحدث بها ما تعلّقت به إلا بعد أن تبقى، دلّ ذلك على وجوب بقائها ليصح أن يثبت حكم تعلُّقها بالضدَّين. فينفصل ما تتعلق به مما لا تتعلق به. فصار الذي قاد إلى ما ذكرناه هو القول بتعلُّقها بالأضداد، فإمّا أن يُمنَع منه، أو إذا سُلِّم فلا بدّ مما قلناه.

ومن قوي ما اعتمده سائر شيوخنا في بقاء القدرة أن أحدنا إذا أمر غلامه بمناولة الكوز، وبينه وبينه مسافة، فإذا مضى من الوقت القَدْر الذي كان يمكنه مناولته فلم يفعل، حسن ذمُّه على أن لم يناول. فإذا كان حُسن هذا الذمّ متقرراً، وتقرّر أيضاً أنه لا يجوز أن يُذَمّ المرء إلا على ما ثبتت قدرته عليه، فيجب وصفه بالقدرة على المناولة، ولا يكون كذلك إلا والقدرة التي فيه تبقى إلى ذلك الوقت.

والأولى في التمثيل أن يُذكَر ردّ الوديعة إذا جاء صاحبها يطالب بها، وبينه وبينها مسافة، فإذا مضى من الوقت القَدْر الذي لو مشى لأمكنه ردّها فلم يفعل، حسن أن يُذَمّ. أو أن يُذكَر في مناولة الكوز أن المأمور لو لم يفعله[٥٦٠]، للحقه غمّ. وإنما قلنا ذلك لأن هذه مسألة عقلية، وحُسن استخدام العبيد سمعي.

وقد استدلّ بهذه الدلالة جميع شيوخنا. ويلزم أبا علي خاصّةً أن يقول بجواز استحقاق الذمّ على أن لم يفعل الواجب[٥٦١]، لأنه لا يمكن الإشارة إلى أمر يُجعَل تركاً للمناولة في العاشر. فمع القول بهذه الدلالة، كيف يمنع من استحقاق الذمّ لا على فعل موجود؟

إن قيل: «هلا كان هذا الذمّ مشروطاً، على مثل ما تقولونه فيمن غاب عنكم ولم تعرفوا حاله في الوقت، وإن كنتم عرفتموها من قبل، لأنه يقع مدحه وذمّه مشروطَين؟»، قيل له: لأن إثبات شرط لا دليل

[٥٥٥] راجع ص ٤٦٨.

[٥٥٦] أي الكونَين في هذَين المكانَين.

[٥٥٧] ص: – بها.

[٥٥٨] أي القادر بها.

[٥٥٩] أي القادر بها وهو بالبصرة.

[٥٦٠] لعل الصواب: يفعلها، أي المناولة.

[٥٦١] كما قال أبو هاشم والمصنّف نفسه، انظر ص ٤٩١.

عليه لا يصح، لا سيما وليس يُعقَل هاهنا شرط. وبعد فإن الشرط لا يدخل في المتقضّي، وإنما يدخل في المستقبل. وكذلك نقول فيما سألونا[٥٦٢] عنه، لأنّا نعني بذمّه أن يفعل الله تعالى به العقاب إن كان مُصِرّاً لم يتُب. وهذا الذمّ الذي يثبت في مانع الوديعة حاصل، فكيف يدخله الشرط؟

فإن قال: «هلا كان الذمّ منصرفاً إلى أنه لم يقطع الأماكن إليه، لا على أن لم يردّ الوديعة؟»، قيل له: لأن[٥٦٣] العقلاء يذمّونه على أن لم يردّ الوديعة، لا غير. فالذي قالوه[٥٦٤] دافع للعقول.

فإن قال: [م ١٦٥ ب] «إنما حسن ذمّه لأنه، لو انتقل إلى أقرب المُحاذيات إليه، لوُجدت فيه القدرة على المناولة، فإذا لم ينتقل، فقد أُتِيَ من جهة نفسه، كما أن عندكم أنه، إذا لم يقطع هذه الأماكن، فقد أُتِيَ – في أن لم يتمكن في هذا الوقت من ردّ الوديعة – من قِبَل نفسه»، قيل له: هذا يقتضي أن الذمّ مصروف إلى أنه لم يقطع أقرب الأماكن إليه، لا إلى أنه لم يردّ الوديعة، وقد عرفنا خلافه. وبعد فعلى هذا، يلزم أن لا يحسن ذمّه لأنه، إذا أخرج أحدنا نفسه من أن يتمكن من أمر من الأمور، لم يحسن ذمّه على ما لا يقدر عليه، كمن يقطع رجله لا يُذَمّ على تركه[٥٦٥] الصلاة قائماً. وليس يُشبِه هذا ما نقوله في التمكُّن، لأنه ليس يحتاج إلى قدرة متجددة[٥٦٦]، وعندهم لا بدّ من حدوث قدرة أخرى، وقالوا إنه في حال المطالبة غير قادر على ردّها، ونحن نقول بقدرته عليه.

فإن قالوا: «هلا حسن ذمّه لأجل أن تلك الوديعة لو كانت قريبةً منه، لأمكنه ردّها بهذه القدرة؟»، قيل له[٥٦٧]: فهو في هذه الحال عندكم غير قادر على الردّ لبُعد الوديعة عنه، فلم يوجد الشرط الذي معه تثبت قدرته عليه، فيجب أن يقبح ذمّه!

وأشقّ ما يمكن من السؤال على ذلك أن يقال: «إن هذه الطريقة تقتضي القول ببقاء العلوم[٥٦٨]، من حيث أن أحدنا إذا أُمِر بالكتابة فمضى من الوقت القَدْر الذي لو فعلها لأمكنه فيه، فقد حسن ذمّه على أن لم يفعل الكتابة. فإذا افتقرت إلى علم، فيجب أن نحكم ببقاء العلوم». والجواب على مذهب الشيخَين ظاهر، لأن أبا علي يقول ببقاء العلوم الضرورية، والكتابة مفتقرة إلى ما هذا سبيله من العلوم، وكذلك الصناعات كلها. وأما أبو هاشم، فقد أجاز بقاء العلوم كلها، ضروريةً كانت أو مكتسبةً.

فأما على مذهب الشيخ أبي إسحاق، وهو اختيار قاضي القضاة، فالفرق بين الأمرَين هو أن العلم بالكتابة لا يختلف، سواءً كان أحدنا في المكان الأوّل أو في العاشر، لأن تأثيره[٥٦٩] تأثير الشروط [ص ١٠٨ ب] في

[٥٦٢] م: سألنا.
[٥٦٣] م: إن.
[٥٦٤] كذا، ومعناه: الذي قاله المخالفون.
[٥٦٥] ص: ترك.
[٥٦٦] م: مُجدَّدة.
[٥٦٧] كذا.
[٥٦٨] وهو قول فاسد عند المصنّف، انظر ص ٦٤٠-٦٤١.
[٥٦٩] أي علم المرء بالكتابة.

كونه[٥٧٠] مُحكَماً، فمتجدده كباقيه فجاز قيام بعضه مقام بغض[٥٧١]؛ والكل مما يتعلق بهذه الكتابة متماثل، لكون المتعلَّق واحداً، ولأن أحدنا لا يجد اختلافاً بين هذَين العلمَين من نفسه. والقدرة لها تأثير في وقوع الفعل، وحكم بعضها مُخالِف لحكم ما عداه. فصار، وهو في المكان الأوّل، عالماً بالكتابة كعلمه بها وهو في العاشر. وعندهم، إذا كان في الأوّل فهو غير قادر على الكون في العاشر. فكيف يُشبَّه أحد الأمرَين بالآخر؟

ونحو هذا السؤال في العلم هو السؤال في الشهوة، لأنها شرط في حُسن التكليف[٥٧٢]، ومتجددها كباقيها. وليس كذلك القدرة، لأنه[٥٧٣] يوجب ذمّه على ما لم يقدر عليه.

فصل [في أن بقاء القدرة لا يقف على بقاء مقدورها، والعكس بالعكس]

إذا صح بقاؤها، لم يقف استمرار الوجود بها على استمرار الوجود بمقدورها، فلهذا ينتفي المقدور وهي باقية، ويصح انتفاؤها ومقدورها موجود، لأن حاجته إليها ليست في الإيجاب أو الوجود، بل هي في الإيجاد بها.

فصل[٥٧٤] [في أن القدرة تصح إعادتها. فأما مقدورها فإعادته مستحيلة]

وإذا كانت القدرة باقيةً، وهي مما [م ١٦٦ أ] يختصّ القديم جل وعز بالقدرة عليه مبتدأً، صحت إعادتها لمثل ما تقدّم في الجواهر وغيرها. فأما مقدورها، فإعادته مستحيلة بها. وكذلك التقديم والتأخير فيه، لأنه يختصّ في الحدوث بوقت – وإن كان ربّما لا يختصّ في الوجود بوقت – فلولا ذلك، لصح من الضعيف أن يرفع الأجسام الثقال بأن يُقدِّم مقدوره. وقد بيّنّا في باب الجواهر[٥٧٥] أن ما لا يبقى متى جُوِّزَت إعادته، تقتضي بقاءه[٥٧٦]؛ وأن ما يبقى إذا كان مقدوراً بالقدرة، فتجويز إعادته والتقديم فيه والتأخير يُخرِج القدرة عما وجب لها من الحكم، في تعلُّقها بالجزء الواحد من الجنس الواحد إذا كان المحلّ والوقت[٥٧٧] واحداً، ويقتضي أن لا فرق بين الضعيف والقوي.

[٥٧٠] أي فِعله للكتابة.
[٥٧١] ص: البعض.
[٥٧٢] انظر ص ٤٢٩.
[٥٧٣] يعني القول بأنها لا تبقى.
[٥٧٤] ص: –.
[٥٧٥] راجع ص ١٢٠.
[٥٧٦] م: يُقتضى بقاؤه.
[٥٧٧] م: الوقت والمحلّ.

وليس لأحد أن يقول: «فالجبل العظيم إنما يتعذر على الضعيف رفعه لفقد الآلة، لا لفقد كثرة القدرة[٥٧٨]»، لأن الضعيف قد يشارك[٥٧٩] القوي في وجود الآلة التي يحتاج إليها في كثرة الأفعال، وتتعذر عليه دون القوي لكثرة القُدَر في أحدهما دون الآخر.

فصل [في أن القدرة تتعلق بجميع ما تتعلق به لصفة واحدة]

اعلم أن القدرة تتعلق بجميع ما تتعلق به لصفة واحدة، دون أن تثبت لها بكل متعلَّق صفةٌ، لأن تعليق هذه الأحكام كلها إذا أمكن بصفة واحدة، فلا معنى للتخطّي. وعلى هذا، نقول في كون القديم تعالى قادراً إنه يتعلق بكل ما يتعلق به لصفة واحدة. وبعد فإثبات صفة زائدة لا طريق إليها يفتح باب الجهالات، فيجب الاقتصار على واحدة.

فصل [في أن تعلُّق القدرة بمتعلَّقها في حالة البقاء هو كتعلُّقها به في حالة الحدوث]

ولا يتجدد للقدرة تعلُّق في حالة[٥٨٠] البقاء بغير ما تعلّقت به حالة[٥٨١] الحدوث، لأن تعلُّقها مستند إلى ما هي عليه في ذاتها بشرط الوجود، وهذا مستمرّ في حالتَي الحدوث والبقاء، فصار سبيلها سبيل الجواهر في احتمالها للأعراض، أن حالتَي الحدوث والبقاء لا تختلفان فيها. وبعد فالبقاء ليس إلا استمرار صفة الوجود، وما أوجب تعلُّقها في إحدى الحالتَين بشيء يوجب تعلُّقها به في الحالة الأخرى.

ولا يجوز أن يُجعَل ما عليه القدرة شرطاً والبقاء مؤثّراً، وإلا لزم في كل ما يبقى أن يكون تعلُّقه كتعلُّقها، لأنه ليس يجوز أن يتّفق المؤثّر في الحكم، ثم يختلف الحكم لاختلاف الشرط. فإن قال: «أَوَليس يتّفق المؤثّر في كونه[٥٨٢] مُدرِكاً[٥٨٣]، ثم تختلف هذه الصفة لاختلاف الشرط، وهو وجود المُدرَك؟»، قيل له: ليس الذي أوجب اختلاف هذه الصفة، حيث اختلف[٥٨٤]، أمراً يرجع إلى شرطها، بل هذه صفة متعلِّقة بالغير، وتغايُر المتعلَّق يُنبئ عن اختلاف المتعلَّق. فبطل ما ظنّه.

[٥٧٨] لعل الصحيح: القُدَر.
[٥٧٩] م: يُساوي.
[٥٨٠] م: حال.
[٥٨١] م: حال.
[٥٨٢] أي الحيّ.
[٥٨٣] ص: المؤثّر في الحكم.
[٥٨٤] لعل الصواب: اختلفت.

فصل [في أن القدرة لا تدخل تحت مقدورنا]

والقدرة لا تدخل تحت مقدورنا، للوجه الذي ذكره الشيخ أبو عبد الله في الحياة وغيرها من الأجناس التي يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليها[٥٨٥]. وبعد فكان يجب أن نزيد في قُوى أنفسنا. فإن[٥٨٦] كانت لا تحتاج إلى أزيد من محلّ الحياة، فالكلام واضح. وإن احتاجت إلى أمر زائد، فقد كان يجب صحة وجود ذلك الأمر، فتزيد في قُدَر أنفسنا، ولصارت حالنا في تقوية نفوسنا[٥٨٧] كحال القديم جل وعز، وقد عرفنا تعذُّره وامتناعه.

وحُكي عن بعض المتأخرين من أصحابنا - وهو أبو محمد اللبّاد[٥٨٨] - أنه استدلّ على أن القدرة لا يقدر عليها أحدنا بأن قال: «إن ذلك يقتضي صحة ممانعة القديم تعالى، وبيان هذا أن القدرة الواحدة متعلِّقة بما لا يتناهى من المختلفات[٥٨٩]، والقُدَر كلها مختلفة. فلو قُدِّر العجز معنىً وأراد القديم تعالى إيجاده فينا، لم يكن مُراده بالوجود أولى من مُرادنا إذا أردنا [م ١٦٦ ب] إيجاد القدرة بدلاً منه، لقدرتنا على ما لا يتناهى من ذلك، وبتقدير[٥٩٠] العجز معنىً لا يجب أن يتعذر الفعل على الله تعالى». فكان، إذا قيل له «إن العجز في زيادته تحتاج إلى زيادة أمور يفعلها الله عز وجل، فيصير مُراده بالوجود أحقّ»، يقول في الجواب عن ذلك إن الجزء الواحد قد ثبت انحصار ما يصح وجوده فيه من القدرة والعجز، فإذا حصل مبنيّاً على وجه يحتمل هذا القَدْر من الأمرَين، فليس وجود أحدهما فيه أولى من وجود الآخر. وكل واحد من القادرَين يقدر على ما لا يتناهى من ذلك، وكل عجز لا يصح أن يُضادّه إلا قدرة واحدة، على ما نُبيّنه من بعد[٥٩١]. فلا يصح أن يختلف حال صحة وجودهما، [ص ١٠٩ أ] لأنه لا يقدر تعالى على أزيد من إيجاد ذات واحدة في مُضادّة هذه القدرة.

وأحد ما قيل فيه أنه «قد ثبت في مقدور القدرة أنه متجانس[٥٩٢]. فيجب، إذا قدر أحدنا على قدرة، أن يقدر غيره على إيجاد مثل لها، وقد ثبت اختلاف جميعها». وهذا يضعف، لأن الذي وجب في القدرة أن تتعلق كل واحدة بكل نوع تتعلق به الأخرى. فأما بأعيان الأمثال، فغير واجب، لا سيما والتماثُل مرتفع عن القُدَر[٥٩٣].

[٥٨٥] انظر ص ٤٣-٤٤ و ٣٩٩.

[٥٨٦] م: وإن.

[٥٨٧] م: أنفسنا.

[٥٨٨] انظر ص ٣٣١.

[٥٨٩] انظر ص ٤٦٦.

[٥٩٠] هنا في هامش ص ملحوظة مستهلّها «هذه واو الحال...» (الباقي غير مقروء).

[٥٩١] لا مُقابِل لتلك القضية - فيما سيذكره المصنّف من أحكام العجز لو ثبت معنىً - إلا ما حكاه عن أبي إسحاق من أن الذي يُضادّ القدرة هو عجزٌ مُعيَّن (ص ٥١٨-٥١٩).

[٥٩٢] انظر ص ٤٥٥.

[٥٩٣] ص: القدرة.

فصل[٥٩٤] [في أنه لا حصر لِما يصح من الله أن يُقدرنا له]

وإذا[٥٩٥] ثبت أن القديم يختصّ بالقدرة عليها، وقدرته على هذا النوع لا تنحصر لأن مقدور القادر لنفسه لا يقف عند حدّ، فكذلك[٥٩٦] فما يصح أن يُقدِر له[٥٩٧] أحدَنا لا ينحصر، وإذا ثبت أنه تعدّى الواحدة من القُدَر ولا حاصر، وجب أن يتعدّى إلى ما لا نهاية له.

ولو استُدلّ على ذلك بالسمع لقَرُبَ[٥٩٨]، لأنهم قد أجمعوا على أنه لا ينتهي أحدنا إلى حدّ إلا ويصح من الله تعالى أن يزيد في قُواه، ومثل هذا غير ممتنع إثباته سمعاً.

فصل[٥٩٩] [في أن القدرة لا شيء يُولّدها ولا هي مُولِّدة لشيء]

وإذا[٦٠٠] قدر عليها جل وعز، فإنما يفعلها مبتدأةً إذ لا[٦٠١] شيء يصح أن يُجعَل مُولِّداً لها ولا هي مُولِّدةٌ لغيرها. أما توليدها غيرَها من المعاني المختصّة بالمحالّ، فبعيد وإلا لم تكن بأن تُولِّد بعض الأشياء بأولى[٦٠٢] من توليدها ما يُضادّه. وأما توليدها للحياة، فأبعد لأنها إن ولّدت حياةً تفتقر هي في وجودها إليها، اقتضى ترتُّب الحياة على القدرة مع وجوب ترتُّب القدرة عليها؛ وإن ولّدت حياةً أخرى، لم يصح أيضاً لأن الأصل في السبب أن يصح وجوده ويمنع مانع من وجود المسبب يُضادّه دون سببه، ومعلوم أن كل ما يمنع[٦٠٣] من وجود الحياة يمنع من وجود القدرة.

والمُشكِل من ذلك هو أن يقال: «هلا جاز توليدها لقدرة أخرى؟». فأما ما عداها، فلا يشتبه لأن وجوده لا يتمّ إلا عند أمور كثيرة، والكل لا يصح أن يُجعَل أسباباً، وليس البعض بأن يكون شرطاً والبعض مُولِّداً أولى من خلافه، فقد بطل هذا القول. وإنما ينبغي أن نتكلم في أن القدرة لا تُولِّد قدرةً أخرى. وقد ذُكِرت فيه طُرُق.

أحدها أنه كان يجب في أحدنا أن يزداد قُدَراً على الأوقات حتى يوجد ما لا يتناهى، لأن توليدها – إن صح – فهو في الحال فلا يتراخى إلى الثاني، فيصير الحال في لزوم ذلك على[٦٠٤] ما قلناه في التأليف

[٥٩٤] م: –.

[٥٩٥] ص: فإذا.

[٥٩٦] ص: وكذلك.

[٥٩٧] ص: به. والصحيح على الأرجح: عليه.

[٥٩٨] م: لقدر.

[٥٩٩] ص: –.

[٦٠٠] ص: فإذا.

[٦٠١] م: ولا.

[٦٠٢] كذا، ولعل الصواب: – بـ.

[٦٠٣] م: كل منع.

[٦٠٤] ص: – على.

وتوليده تأليفاً آخر[٦٠٥]، إلى غير هذا من المسائل. واحتياج الزائد إلى بنية زائدة لا يمنع من لزوم ما قلناه، لأنه يجوز أن تحصل هذه البِنية الزائدة في بعض الأحياء فيقتضي ما قلناه.

وثانيها أن قيل إن هذا يقتضي أن لا يُفصَل بين السبب والمسبب[٦٠٦]، فلا يكون ما جُعِل سبباً أولى من أن يُجعَل مسبباً. إلا أن لقائل أن يقول إن التميز يقع بصحة وجود ما هو سبب وامتناع وجود المسبب لفقد البِنية الزائدة.

وثالثها [م ١٦٧ أ] أن الأصل في الفاعل أن يفعل مبتدأً إلا عند وجه يوجب أن يفعل فعله متولداً. وليس هاهنا وجه يقتضي أن تكون القدرة مفعولةً متولدةً.

ورابعها أن توليد الذات لغيرها حكم من أحكامها، وإثبات حكم لا دليل عليه لا يصح لأنه يجب مثله في الصفات والمعاني.

وفي هذَين الوجهَين[٦٠٧] جميعاً كأنّا قد اعتمدنا أن لا وجه يقتضي ذلك. وهذا لا يمنع من التجويز، كما لا يمنع من تجويز كون الحروف متضادّةً وكون الفناء مُدرَكاً[٦٠٨].

وقيل: إذا لم يكن بدّ، عند زيادة القدرة، من زيادة البِنية، فليست بأن تُجعَل[٦٠٩] متولدةً[٦١٠] أولى من القدرة، ولا أن تُجعَل إحداهما شرطاً أولى من الأخرى.

فهذه جملة ما ذُكِر في هذا الباب.

فصل[٦١١] [في أن القدرة لا تعلُّق لها في حال عدمها]

قال رحمه الله:

متى عُدِمت القدرة، خرجت عن تعلُّقها لأن تعلّقها لأجل الصفة المقتضاة عن صفة الذات[٦١٢]، وهي تابعة للوجود. فإذا عُدِمت زالت تلك الصفة، فزال التعلُّق بزوالها. وإنما أوجبنا أن يكون التعلُّق من حكم هذه الصفة[٦١٣] لأن به تنكشف تلك الصفة كما تنكشف بإيجاب الصفة[٦١٤] للقادر، فصار كالحقيقة لها.

وبعد فلو تعلّقت، وهي معدومة، على ما فسّرنا به التعلُّق، لأوجبت كون أحدنا قادراً، لأنهما حكمان يجريان مجرىً واحداً في الإنباء عما عليه القدرة، فإن ثبت أحدهما[٦١٥] جاز ثبوت الآخر[٦١٦]. وقد عرفنا خلافه.

[٦٠٥] راجع ص ٣٠٤.

[٦٠٦] م: أن لا يُفصَل السبب من المسبب.

[٦٠٧] أي الثالث والرابع من «الطُرُق» المذكورة من قبل.

[٦٠٨] انظر ص ١١٣-١١٤ و ١٨٠-١٨٢.

[٦٠٩] أي البِنية.

[٦١٠] ص: مُولَّدة.

[٦١١] ص: -.

[٦١٢] انظر ص ٤٥٢.

[٦١٣] أي الصفة المقتضاة عن صفة ذات القدرة.

[٦١٤] أي كونه قادراً.

[٦١٥] م: فإن ثبتت إحداهما.

[٦١٦] م: الأخرى.

وبعد فلو ثبت لها ضدّ وصح تعلُّقها في العدم، لضادّها وهو معدوم كما يتضادّان عند الوجود، لأن ما تقف عليه المُضادّة حاصل في الموضعَين، والوجود على هذا الموضوع لا معتبَر به. وقد عرفنا أن الضدَّين لا يتضادّان في العدم. فقد صح أن عدمها يمنع من تعلُّقها.

فصل[٦١٧] [في أن تعلُّق القدرة قد يمتنع لأمر يرجع إلى المقدور]

قال رحمه الله:

وكما أن عدمها يمنع من تعلُّقها، فقد يمتنع تعلُّقها لأمر يرجع إلى المقدور. والذي يرجع إليها ليس إلا العدم. فأما ما يرجع إلى المقدور، فهو وجوده أو وجود سببه، لأنه بوجوده ووجود سببه يخرج من صحة تعلُّق القدرة به، وعند وجود السبب تزول طريقة الاختيار. وكذلك فحضور وقته أو وقت سببه يمنع من صحة التعلُّق به لأنه، إذا كان تأثير القدرة صحة الفعل بها في الثاني، وقد حضر وقت الفعل، فلو قلنا إنه يصح أن يفعل[٦١٨] بها هذا الفعل في الثاني، لكُنّا قد جوّزنا على مقدوره التقديم والتأخير لأن إيجاده في الثاني وقد حضر وقت الفعل إيجادٌ [ص ١٠٩ ب] له لا في وقته. فكذلك القول إذا حضر وقت سببه. وكذلك فتقضّي وقته أو تقضّي وقت سببه يُحيل تعلُّق القدرة به، لأنه إذا تقضّى وقته، فتجويز إيجاده في هذا الوقت إخراج له من أن يختصّ في الحدوث بوقت. وكذلك تقضّي وقت السبب. فهذه الوجوه الستّة ترجع إلى المقدور نفسه.

وقد ذُكِر فيه وجه سابع، وهو أن أحدنا لو وُجدت فيه - وهو بالبصرة - القدرة التي كانت توجد فيه لو كان ببغداد، لكان لا يصح أن يفعل بها الكون في الوقت الثاني ببغداد لاستحالة الطفر، ولم يحصل في هذا الكون شيء من الوجوه المتقدمة. إلا أن هذا إنما يتمّ متى منعنا من تعلُّق هذه القدرة بالكون في المكانَين جميعاً، وقد قلنا إنه لا بدّ من تعلُّقها بهما[٦١٩]. وليس، من حيث امتنع فعل هذا الكون بها في الوقت الثاني، يجب أن لا يصح تعلُّقها به، لأن الكون في العاشر لا يصح فعله في الثاني، والقدرة متعلِّقة به.

[٦١٧] ص: -.
[٦١٨] أي القادر بالقدرة.
[٦١٩] راجع ص ٤٦٨.

فصل[٦٢٠] [في أن القدرة من أصول النِعَم، وأنها قد تكون لُطفاً وقد يجوز أن تكون مفسدةً]

قال رحمه الله:

لا شُبهة في كون القدرة نعمةً وفي كونها معدودةً في أصول النِعَم، على مثل ما تقدّم [م ١٦٧ ب] في الحياة وغيرها. وقد تكون بحيث تجب، لكونها لُطفاً. فإنها وإن لم تكن مُدرَكةً، فهي في حكم المُدرَك لأن الصلاح قد يتعلق بظهور أفعال من جهة غيرنا، وذلك لا يتمّ من دون القدرة، فتصير لُطفاً.

وقد يجوز أن تكون مفسدةً فلا يفعلها الله عز وجل، وذلك بأن يُقدرنا على حمل الجبال لأنه ينقض دليل النبوّة على بعض الوجوه. ويجوز أن يعرف الله من حال زيد أنه لا يختار المعصية، فإذا زِيد قُدَراً[٦٢١] فإنه اختارها وقَوِيَ داعيه إليها، مع تقدُّم القدرة عليها وعلى خلافها. وقد نسلك مثل هذه الطريقة في كون العلم مفسدةً[٦٢٢].

فصل[٦٢٣] [فيما تختصّ به القدرة من الأحكام]

قال رحمه الله:

اعلم أن القدرة تستبدّ بأحكام تتميّز بها عن غيرها، كإيجابها الصفة للقادر، وتعلُّقِها بالفعل على المعنى الذي قلناه – فإنها في هذا الوجه تُفارِق العلم والإرادة – وكونِ الجميع مختلفاً، وتجانُسِ متعلَّقاتها، وحاجتِها عند زيادتها إلى زيادة بِنيً – وحالُ الأعراض التي تفتقر إلى محلّ فيه حياة بخلاف ذلك، لأن القليل والكثير يستوي فيه – وينحصر ما يصح وجوده منها[٦٢٤] في الجزء الواحد[٦٢٥]. وتتعلق بالضدَّين والأجناس المختلفة والمتماثلة، على الوجوه التي تقدّم تفصيلها. ويصح وجود إحداها والفعل بها يستحيل[٦٢٦]. وأنه، لو ثبت لها ضدّ، لم يصح وجوده إلا في محلّها، مع أن التضادّ راجع إلى الجملة على ما سنذكره من بعد[٦٢٧]. وتخرج عن التعلّق بما كانت متعلِّقةً به مع الوجود[٦٢٨]. واستحالة[٦٢٩] أن تتعلق إثنتان بمتعلَّق واحد، وإن كان الاختلاف قد أنبأ عن ذلك.

[٦٢٠] ص: –.

[٦٢١] م: قُدَرها.

[٦٢٢] انظر ص ٦٤٧.

[٦٢٣] ص: –.

[٦٢٤] أي القدرة.

[٦٢٥] انظر ص ٤٤٩ و ٥٠٢.

[٦٢٦] انظر ص ٤٥٩–٤٦٠.

[٦٢٧] راجع ص ٥١٨–٥١٩.

[٦٢٨] أي وجود مقدورها.

[٦٢٩] كذا، والأرجح أن اللفظة منسوبة إلى الكاف الواردة من قبل في «كإيجابها».

فصل[٦٣٠] [في أسماء القدرة]

قال رحمه الله:

فأما الكلام في الإسم، فهي تُسمّى قدرةً وهي معدومة، وإنما لا يقال «قدرة على كذا». فسبيله سبيل ما قلنا في سائر الأجناس. وليس هذا الإسم فيها لقباً محضاً، بل يُفيد إبانة نوع من نوع، ولهذا يصح تعليل تجانُس مقدوراتها بكونها[٦٣١] قُدَراً[٦٣٢]، ولو كان لقباً، لَماَ صح ذلك.

وتُسمّى «استطاعةً» والقادر بها «مستطيعاً». ومتى استُعملت في الزاد والراحلة، فمجاز تشبيهاً بالقدرة، ولهذا لا يقال «رأيتُ استطاعةً مهزولةً أو سمينةً أو صغيرةً أو كبيرةً». واختُلف في وصف الله تعالى مستطيعاً، فجوّزه أبو علي وأباه غيره.

وتُسمّى «طاقةً» والقادر بها «مُطيقاً». ولا يوصف تعالى بذلك، لأنه يُفيد إعمال محلّها في الفعل وثبوت المشقّة فيه.

وتُسمّى «قُوّةً» والقادر بها «قويّاً». ويُتجوّز بالقُوّة في الحبل وغيره. وكما توصف بأنها قدرة على الكفر، توصف بأنها قُوّة عليه، وأنه[٦٣٣] قد قوّى الكافر على الكفر كما أقدره. وقد امتنع البغداديون[٦٣٤] من ذلك فقالوا: لا يقال «قوّاه الله على الكفر» ظنّاً منهم أن[٦٣٥] ذلك يقتضي أنه لا يقدر إلا على الكفر. ومن قدّر أن التقوية تقتضي ما قالوه[٦٣٦] فقد أخطأ، وليس فيه من الإيهام ما ظنّوه، وكما جاز أن يقال «أقدره الله على الكفر»، فكذلك في القُوّة.

وأما «المعونة»، فقد تكون بالقدرة وقد تكون بغيرها. فهي[٦٣٧] أداء الفعل الذي يتمكن عنده الغير من الفعل إذا كان المُمكِّن قد أراد ذلك منه، لأنه لو مكّنه من سكّين ليقطع به بطّيخةً فذبح به نفسه، لم يُقَل إنه قد «أعانه» على قتل نفسه. ولهذا لا يكون الله تعالى مُعيناً لنا إلا على الطاعات دون المعاصي والمُباحات. ويلزم المُجبِرة، إذا قالت إن الله تعالى قد أقدر على الكفر وأراده، على أن[٦٣٨] يكون قد «أعان» على الكفر، وذلك فاسد.

[٦٣٠] ص: -.

[٦٣١] م: بأنها.

[٦٣٢] انظر ص ٤٥٥-٤٥٦.

[٦٣٣] أي الله.

[٦٣٤] منهم أبو القاسم نفسه، راجع المسائل ٢٥٦.

[٦٣٥] م: على الكفر لأن.

[٦٣٦] م: ما قالته.

[٦٣٧] م: + أيضاً.

[٦٣٨] كذا في ص، ولعل الصحيح: - على. والمقطع ساقط من م.

فصل[٦٣٩] [في حقيقة المنع]

قال رحمه الله:

اعلم أن المنع إنما يرِد على القادر، وهو المعنى الذي يُنافي الفعل، حتى لولاه لأمكن القادر أن يفعل ما قد مُنِع [م ١٦٨ أ] منه وحالته تلك. وإذا كان المنع يُعنى به ما ذكرنا، فلا شُبهة في أن غير القادر لا يكون ممنوعاً، ولهذا لا يصح وصف الجماد والعرض بأنهما ممنوعان، ولا يوصف أحدنا بالمنع من فعل الأجسام، ولا يوصف القديم تعالى بالمنع من فعل ما يستحيل. ولولا ما اشترطنا فيه من المُنافاة، لصح اجتماع المنع وما هو منع منه، سواءً كانا مثلَين أو مختلفَين، وقد عرفنا فساده.

وليس يصح أن يكون المُراد به العجز لأنه، لو ثبت[٦٤٠] معنىً، ضادّ القدرة [ص ١١٠ أ] لا المقدور[٦٤١]، ولا يصح – وقد ضادّها – أن يُضادّ مقدورها مع اختلافهما. وبعد فالمنع يقع بالسكون وغيره من الأفعال، والسكون لا يُضادّ القدرة. وبعد فإن أحدنا يقدر على منع غيره، ولا يقدر على أن يُعجزه، وإلا وجب أن يقدر على إقداره. والعجز عن الشيء عجز عن جنس ضدّه، والمنع منه ليس بمنع من جنس ضدّه.

وإذا صح أن المنع ما بيّنّا، فسواءً كان الممنوع ممنوعاً بالقيد أو غيره فذلك لا يمنع من صحة وجود القدرة وتعلّقها بما تتعلق به. وقد جرى لأبي هاشم رحمه الله قول اقتضى أن الممنوع يُسمّى قادراً لا على جهة المفارقة بينه وبين من ليس بقادر، بل على طريقة الاشتقاق من وجود القدرة فيه. وهذا مُخالِف لأصله، فيجب أن تُراد به التفرقة في الحالَين. وهذا هو[٦٤٢] ظاهر كلام أبي علي. وليس يجوز، لاختلاف الحال في صحة الفعل لأجل منع، أن يتغيّر المستفاد بقولنا «قادر».

فصل[٦٤٣] [في أقسام المنع وأحكامه]

قال رحمه الله:

اعلم أن الذي يمنع ينقسم، فربّما منع بمُوجَبه وهو الاعتماد[٦٤٤]، وربّما منع بنفسه وهو الضدّ. ولا فرق بين أن يكون[٦٤٥] مبتدأً أو متولداً، على ما مضى في جواز خلوّ القدرة من أخذ وترك[٦٤٦]. ومن هذا الوجه

[٦٣٩] ص: –.

[٦٤٠] أي العجز.

[٦٤١] م: لا الفعل.

[٦٤٢] ص: – هو.

[٦٤٣] ص: –.

[٦٤٤] انظر ص ٢٧٠، ٢٧٦، ٣٤٨، ٣٥٠.

[٦٤٥] أي الفعل الممنوع منه.

[٦٤٦] المُشار إليه هاهنا قول أبي علي بأن القدرة إنما يجوز خلوّها من أخذ وترك في المُباشِر من الأفعال عند منع، راجع ص ٤٨٤.

يفارق المنع الامتناع، لأنه إنما يدخل الامتناع في المُباشِر من الأفعال، فإذا فعل في نفسه ضدّ ذلك الفعل يقال «قد امتنع منه». ولا يدخل في أفعال الله تعالى ولا في المتولدات.

وإن كان ضدّاً، فمن حقّه أن يقارن. كذا قال أبو هاشم. وجعله أبو علي متقدماً كالعجز والقدرة في باب الصحة والإحالة. وإنما جعلناه مُقارِناً لأنه، إذا كان مانعاً بنفسه، فلو تقدّم وبقي إلى حال الفعل، لم يصح أن يمنع وينفي لأن المُنافاة والمنع يتبعان حال الحدوث دون حال البقاء. وإن لم يبق إلى حال الفعل الممنوع منه بل عُدِم، فالمعدوم لا يمنع غيره. فوجبت المقارنة فيه. وبعد فالأصل في المنع هو ما يحصل بين القادرَين[٦٤٧]، ومعلوم أن أحدهما إنما يمنع صاحبه في حال فعله دون أن يصير ممنوعاً بما فعله قبل.

والفرق بينه[٦٤٨] وبين القدرة والعجز ظاهر، لأن القدرة تقتضي الصحة في الثاني، والعجز يقتضي الإحالة في الثاني، فلا بدّ في هذَين الحكمَين من التقدُّم. وما ذكرناه في المنع يوجب المقارنة لأنه ضدّ مُنافٍ.

فأما إذا كان منعاً بمُوجَبه، فقد يصح تقدُّمه، كما نقوله في الاعتمادَين إذا تكافيا في الجسم فوقف بين المتجاذبَين[٦٤٩]، لأنه[٦٥٠] يتقدم ويحصل المنع في الثاني. وكذلك فقد[٦٥١] يصح، إذا منع بمُوجَبه، أن يكون باقياً ولا يجب أن يكون حادثاً، ففارق[٦٥٢] ما يمنع لكونه ضدّاً لأنه يجب حدوثه. وعلى هذا يمنع الثقل في حال بقائه من التحريك. وثبت[٦٥٣] مثل هذا الحكم في الالتزاق ومنعه من التفريق، وإن لم يكن هناك مُوجَب عنه. إلا أنهما[٦٥٤] يفترقان من وجه، وهو أن الالتزاق الباقي لا يُعتبر في المانع أن يكون قَدْره أكثر من قَدْر الممنوع، [م ١٦٨ ب] وما يمنع لحدوثه[٦٥٥] فهذا يُعتبر فيه. يُبيّن هذا أن الصبي ربّما ضرب لَبِنةً وطبخها، فيتعذر على من هو أقوى منه تفكيكها إلا عند آلة أو ما شاكلها، لما كان المنع يثبت في حال البقاء دون حال الحدوث.

فأما تأثير المنع المُقارِن، فهو في وقوع الفعل لا في صحته، لأن الصحة تتقدم وتأثير هذا المنع يكون بالمقارنة. ولا بدّ، فيما وُجد المنع منه[٦٥٦]، أن يخرج أحدنا من كونه قادراً عليه، لأنه لا يقارن إلا وتلك الحال حال حضور وقت الفعل المقدور، وبالمنع يمتنع[٦٥٧] وجوده في الحال وتأخيره مُحال، فيخرج أحدنا من[٦٥٨] كونه قادراً على ما مُنِع منه.

[٦٤٧] ص: بالقادرَين.
[٦٤٨] أي المنع.
[٦٤٩] انظر ص ٣٥٠.
[٦٥٠] أي الاعتماد.
[٦٥١] م: قد.
[٦٥٢] م: فيفارق.
[٦٥٣] م: ويثبت.
[٦٥٤] أي الباقي والحادث من الالتزاق.
[٦٥٥] م: – لـ.
[٦٥٦] م: فيه.
[٦٥٧] ص: والمنع يمنع.
[٦٥٨] م: عن.

فأما إذا كان المنع لعدم آلة أو علم أو إرادة أو دلالة أو أمارة، فتأثيره هو في حكم القادر لا في الفعل، لأن مع عدمها لا تثبت الصحة أصلاً. وكذلك إذا كان المنع لعدم ما يحتاج في الوجود إليه.

فعلى هذه الطريقة تُجرى أحكام المنع وأقسامه.

فصل[٦٥٩] [في أن الممنوع من أضداد الشيء غير ممنوع من الشيء نفسه]

قال رحمه الله:

فأما الممنوع من أضداد الشيء، فلا يكون ممنوعاً منه. هذا هو[٦٦٠] قول أبي هاشم. وخالف أبو[٦٦١] علي رحمه الله حيث جعل المنع من أضداد الشيء منعاً منه، وعلى هذا منع في المُحاط به في تنّور من حديد أن يقدر على تسكين نفسه، كما امتنع عليه تحريكه في الجهات. ووصفه أبو هاشم بالقدرة على تسكين نفسه.

والدليل على صحة ما قلناه أن هذه الأضداد امتنع عليه فعلها لمكان المنع فيها، وهذا غير ثابت في هذا الشيء، فتجب صحة قدرته عليه وتأتّيه منه. كما أنه، إذا مُنِع من الشيء، لم يصر ممنوعاً من أضداده بلا خلاف بينهما[٦٦٢]، لما كانت هذه الأضداد لم يحصل فيها ما حصل فيه. فلهذا، إذا[٦٦٣] تعذّر عليه الكون في مكان الجبل، لا يتعذر عليه الكون في الجهات الأخر. يوضح ذلك أن الذي حصل في هذا المحبوس هو السكون، ومعلوم في الشيء أنه لا يمنع من مثله، وإلا لزم استحالة أن يوجِد الله تعالى فيه مثل ذلك السكون، وقد عُرِف خلافه.

وبعد فقد عرفنا أن الثقيل يتعذر علينا تحريكه في أيّ جهة من الجهات كان، ولا يتعذر تسكينه، ولهذا سكّن[٦٦٤] الحمل على ظهر غيره فيجد الحامل زيادة اعتماد ومدافعةً تُولِّد السكون[٦٦٥]. فبهذا يتبيّن[٦٦٦] أن المنع من الأضداد لا يقتضي المنع من ذلك الضدّ أيضاً.

وبعد فلو منع من حدوث الشيء فيه حالاً بعد حال، لكان يمنع[٦٦٧] من بقاء ما فيه من السكون، لأن ما يمنع من حدوث ذلك الشيء مانع من بقائه أصلاً. وقد عرفنا صحة بقاء ما فيه [ص ١١٠ ب] من السكون.

٦٥٩ ص: -.
٦٦٠ ص: - هو.
٦٦١ ص: أبا.
٦٦٢ أي الشيخَين.
٦٦٣ م: إذ.
٦٦٤ أي الواحد منا.
٦٦٥ انظر ص ٢٧٦.
٦٦٦ م: تبيّن.
٦٦٧ ص: يمتنع.

وبعد فإذا ثبت أنه، لو[٦٦٨] مُنع من الحركة في جهتَين أو ثلاث، لم يمتنع عليه أن يتحرك في الجهة الرابعة، لما لم يثبت في الرابعة من هذه الجهات ما ثبت في هذه الثلاث، فكذلك الحال في السكون إذا منع من الحركة في كل الجهات.

فأما شُبهة من خالف، فهي أنه «لو قدر على السكون، لحسن أن نأمره به، فلما ثبت قُبح الأمر، دلّ على أنه غير مقدور». وجوابنا أنه لا يكفي في حُسن الأمر كون الشيء مقدوراً، وإلا لزم حُسن الأمر بما يقبح وبما يكون المأمور مُلجأً إليه. فلا بدّ إذاً من انتفاء وجوه القُبح عنه، وفي هذا الأمر وجه من وجوه القُبح، لأنه لا يتبيّن المرء من نفسه أنه قد أتى بهذا السكون وأدّى[٦٦٩] ما أُمِر به، ولأنه لا داعي له يدعوه إلى فعله وإرادته.

وقد قال أبو هاشم رحمه الله إن هذا الذي طُبِّق[٦٧٠] عليه [م ١٦٩ أ] التنّور، لو لم يعلم ذلك، لصح منه[٦٧١] تسكين نفسه. فكذلك إذا علم. وإذا كان أبو علي يذهب إلى ذلك، فالكلام له لازم، ومن البعيد أن يفرق بين الحالَين.

قالوا: «قد ثبت في الممنوع من الجهل بالعلم الضروري أنه ممنوع من فعل نفس العلم، فقد أوجدناكم أن المنع من أضداد الشيء هو منع منه». وجوابنا أن هذا العلم هو مقدور له أن[٦٧٢] يفعله، لكن الداعي إليه مفقود لأنه يعلم أن حالته لا تزداد في كونه عالماً ولا تقوى بما يفعله.

قالوا: «المرميّ من شاهق، كما أنه تتعذر عليه الحركة في هذه الجهات، يتعذر عليه تسكين نفسه». وجوابنا أن هاهنا ما يجري مجرى المنع، لأنه يحتاج في الاستقرار والتصرُّف إلى مكان صُلب يضع عليه قَدَمه، ولأجل هذا تعذّر عليه تسكين نفسه، لا لِما قدّروه.

قالوا: «كما تتعذر عليه الحركة في هذه الجهات، يتعذر عليه أن يفعل في نفسه جنس الهُويّ». وذلك غير مُسلَّم، فإنه يقدر على فعله، لكن داعيه هو إلى خلافه. ولو ثبت له داعٍ إليه، لفعله. فإن قال: «فهلا صح منه أن يفعله على بعض الوجوه لتزول الشُبهة في أن حالته مُشاكِلة لحال المُضطَرّ، وتثبت التفرقة بينهما؟»، قيل له: المُضطَرّ هو من جُعِل فيه من الأمر الذي هو مُضطَرّ إليه أكثر مما يقدر عليه من أضداده. وليس هذا سبيل مَن وصفنا حاله، فإنه يقدر عليه ويصح أن يفعله على ما تقدّم.

ومتى استدلّ[٦٧٣] بالمحبوس في تنّور من حديد، فهو نفس الخلاف. وإنما يمتنع عليه التحريك في هذه الجهات لأنه يحتاج إلى حصوله في مكان الحديد، وذلك لا يتمّ إلا بإبطال ما فيه من التأليف. ولهذا، لو

[٦٦٨] م: فلو ثبت أنه إذا.
[٦٦٩] م: أو أدّى.
[٦٧٠] م: طُوِّق.
[٦٧١] ص: فيه.
[٦٧٢] م: له في أن.
[٦٧٣] أي أبو علي، أو غيره من المخالفين.

أراد الله تعالى أن يجعله في ذلك المكان، لكان لا بدّ من فعل مثل هذا التفريق، وهذا المعنى غير قائم في تسكين نفسه.

فصل[٦٧٤] [في أن العجز ليس بمعنى، وأن العاجز ليس له بكونه عاجزاً حال]

قال رحمه الله:

اعلم أن العاجز إنما يصح أن يعجز عما يصح أن يقدر عليه، لأنه لو أُريد به مَن تعذّر الفعل عليه فقط، لوجب أن يكون الجماد عاجزاً، ولوجب أن يعجز أحدنا عن الجمع بين الضدّين وعن إيجاد ما لا نهاية له، ومعلوم أنه لا يوصف الواحد منا بذلك.

فأما القول في هل له بكونه عاجزاً حال، فقد أثبته الشيخ أبو عبد الله رحمه الله، وجعل هذه الحال دليلاً على إثبات العجز معنىً. وذهب الشيخ أبو علي رحمه الله إلى أن العجز معنى يُضادّ القدرة، وهو قول الشيخ أبي هاشم أوّلاً، ثم توقّف فيه من بعد[٦٧٥].

والصحيح فيه عندنا أنه ليس بمعنى[٦٧٦] وأن[٦٧٧] لا حال له بكونه عاجزاً، وإثبات العجز معنىً يقف على إثبات أن له بكونه عاجزاً صفةً، وإذا نفيناها فقد تمّ الكلام، لأنه ليس مما يثبت ضرورةً أو بالإدراك والوجدان من النفس. ولو كانت له صفةٌ، لظهرت بحكمها. ولا يمكن في حكمها إلا تعذُّر الفعل عليه، ومعلوم إمكان تعليقه بزوال صفة القادر، فلا وجه لإثبات صفة.

وليس[٦٧٨] لأحد أن يقول: «فيجب أن لا تجعلوا للجاهل بكونه جاهلاً حالاً، لإمكان تعليق زوال الإحكام بزوال كونه عالماً»، لأن هذه صفة نجدها من أنفسنا لرجوعها إلى كوننا معتقدين. وبعد فلها حكم وهو[٦٧٩] صحة أن يُريد المُريد لأجلها[٦٨٠]، وذلك لا يثبت بزوال[٦٨١] العلم.

وإذا كان كذلك، [م ١٦٩ ب] لم يكن إلى ثبوت العجز معنىً طريق. ولولا سبق العلم بأن القادر قادر لمكان صحة الفعل منه قبل أن نعرف الاستحالة[٦٨٢] منه والتعذُّر، لكان يلزم[٦٨٣] أن لا نُثبِت له بكونه قادراً صفةً، لكن استحالة الفعل وتعذُّره فرع صحته.

[٦٧٤] ص: –.

[٦٧٥] وذلك في كتابه المسمّى بـ«نقض الأبواب»، راجع المسائل ٢٥٠.

[٦٧٦] وهو مذهب قاضي القضاة، راجع المسائل ٢٥٠.

[٦٧٧] م: لأنه.

[٦٧٨] م: فليس.

[٦٧٩] م: فلها حكم من.

[٦٨٠] انظر ص ٤٧٢.

[٦٨١] ص: لزوال.

[٦٨٢] ص: بالاستحالة.

[٦٨٣] م: لكان من الواجب.

فإن قال: «هلا كان الطريق إليه أن القدرة باقية، ومن حقّ الباقي أن لا ينتفي إلا بضدّ[٦٨٤]؟»، قيل له: قد يجوز انتفاؤه بما يجري مجرى الضدّ، وهو فقد ما يحتاج في الوجود إليه. ومعلوم حاجتها إلى أمور لا نعرف تفصيلها، ولسنا ندري أن عند زوالها[٦٨٥] قد وُجدت الأمور المحتاج إليها في وجودها. وهذه الطريقة هي التي أوجبت على أبي هاشم التوقُّف فأبطل قول أبي علي؛ وهي نفسها توجب أن نقطع على نفيه معنىً. فأما من لم يقل ببقاء القدرة، فلا شُبهة له في ثبوت العجز معنىً.

وقد حُكي عن بعض من ينتسب إلى أبي القاسم أنه قال في العجز إنه مرض[٦٨٦]. ولعله[٦٨٧] حيث أثبت القدرة صحةً، جعل ضدّها المرض. وليس هذا بكلام مُحصَّل.

فصل[٦٨٨] [في كيفية مُضادّة العجز للقدرة لو ثبت معنىً]

قال رحمه الله:

ولو ثبت معنىً، لوجبت مُضادّته للقدرة وإيجابه صفةً بالعكس من صفة القادر، وإلا صح أن يقدر على الشيء ويعجز عنه من وجهَين، وهذا يوجب صحة قدرته عليه من وجهَين، وقد بطل ذلك.

وقد قال أبو هاشم رحمه الله بأن التضادّ فيهما يثبت وإن حلّ العجز محلاً وحلّت القدرة محلاً غيره، لأنه لما كان تضادّهما على الجملة، جريا مجرى الإرادة والكراهة. [ص ١١١ أ] وامتنع الشيخ أبو إسحاق من ذلك وقال: «لا يُضادّها العجز إلا في محلّها، لأنه لا ضدّ لهذه القدرة إلا عجزٌ مُعيَّنٌ لاستحالة تعلُّق العجزَين بمعجوز واحد. فلو جُوِّز أن يحلّ العجز محلاً سوى محلّها، لأدّى إلى رفع أصلٍ قد ثبت وتقرّر، وهو أن الضدَّين لا يصح أن يحتاج أحدهما إلا إلى ما يحتاج إليه الآخر. يُبيّن هذا أن العجز لو ثبت حلوله في محلّ ووُجدت القدرة في محلّ سواه، لجاز أن نُقدِّر أن ذلك الجزء[٦٨٩] لم يكن في جملة الحيّ، وعند وجود هذه القدرة وُجد، فيتغيّر حال الحيّ عما كان عليه عند طريان أحد الضدَّين. ولا يتمّ ما علمناه من أن أحدهما لا يجوز أن يحتاج إلا إلى ما يحتاج الآخر إليه، لأن القدرة قد احتاجت إلى المحلّ الذي لم يكن موجوداً ثم وُجد، والعجز لم يحتج إليه».

هذا هو الذي قاله. وهذه الطريقة إنما يجوز تصويرها في الأجزاء الزائدة على ما ثبت كونه حيّاً معه. فأما إن قُدِّر الكلام في الأجزاء التي لا بدّ منها في كونه حيّاً، فَفَقْدُ هذا الجزء يُخِلّ بصحة كونه حيّاً.

[٦٨٤] م: بضدّه.
[٦٨٥] أي القدرة.
[٦٨٦] عزا أبو رشيد هذا المذهب إلى أبي القاسم نفسه، راجع المسائل ٢٥٠.
[٦٨٧] م: – و.
[٦٨٨] ص: –.
[٦٨٩] أي محلّ العجز.

وقد أُلزِم الشيخ أبو إسحاق على قوله هذا أن يُجري حال الإرادة والكراهة في تضادّهما، والعلم والجهل في تضادّهما، على ما أجرى عليه حال القدرة والعجز، لأن ثبات[٦٩٠] مثل ما اعتلّ به ممكن في ذلك، والفرق الذي يذكره – من أن الذي يُضادّ القدرة عجزٌ مُعيَّنٌ – غير مؤثّر فيما قد اعتلّ به. وجوابه عن ذلك أن سائر ما يتضادّ على الحيّ، سوى القدرة والعجز، لا ينحصر ما يُضادّ هذا الضدّ، كنحو الجهالات في مُضادّة العلم، وكالكراهات في مُضادّة الإرادة. فغاية ما في ذلك[٦٩١] أن لا يصح وجود هذا الضدّ في مُضادّته للأوّل، فمعلوم أن غيره يصح وجوده من الأضداد[٦٩٢] في هذا المحلّ فينفيه، والمحلّ والحيّ بحالهما لم يحتاجا إلى أمر زائد على ما احتيج إليه في الأوّل. وليس كذلك في القدرة. فإنها إذا [م ١٧٠ أ] لم يكن لها إلا هذا الضدّ الواحد، ففقدُ[٦٩٣] محلّه يُخِلّ بصحة وجوده في محلّ القدرة، إذا[٦٩٤] ما يحلّ محلاً لا يصح وكان لا يصح حلوله محلاً آخر[٦٩٥]، ولا ضدّ له سواه فيُقدَّر وجود ذلك لتنتفي هذه القدرة. فيبقى القادر قادراً على شيء لا يصح عجزه عنه في بعض الأحوال وتعذُّره، وذلك فاسد.

فصل[٦٩٦] [آخر في أحكام العجز لو كان معنىً]

قال رحمه الله:

ولو ثبت ضدّ[٦٩٧] للقدرة، لم يكن لهما ضدّ ثالث لأنه لا يُعقَل بين صحة الفعل وتعذُّره واسطة، فصار كما نقوله في الشهوة والنفار إنه لا ثالث لهما[٦٩٨]، وفي الإرادة والكراهة إنه لا ثالث لهما يُضادّهما[٦٩٩].

ولا يصح أن يُجعَل السهو والنوم مُضادَّين للقدرة، لأن النائم قادر على ما كان عليه[٧٠٠] من قبل، وصحة الأفعال منه دالّة على ذلك. وكذلك فعوده إلى حاله الأولى عند الانتباه على وتيرة واحدة دالّ على أن قدرته لم تزل، وإلا فكان عودها بالعادة. وعلى أن السهو، متى ثبت أنه معنى[٧٠١]، فإنما يُضادّ العلم دون القدرة، وإلا اقتضى مُنافاته لشيئَين مختلفَين غير ضدَّين. ومثل ذلك يُبطِل أن يكون الموت ضدّاً لها وللحياة.

[٦٩٠] أو بيان؟

[٦٩١] يعني العلم والجهل أو الإرادة والكراهة في تضادّهما.

[٦٩٢] كذا، والصواب على الأرجح: أن غيره من الأضداد يصح وجوده.

[٦٩٣] م: صير (؟) فقد.

[٦٩٤] م: إذ.

[٦٩٥] انظر ص ١٣٨–١٣٩.

[٦٩٦] ص: –.

[٦٩٧] م: ضداً.

[٦٩٨] انظر ص ٤٢٦–٤٢٧.

[٦٩٩] انظر ص ٥٣٨–٥٣٩.

[٧٠٠] لعل الصواب: ما كان قادراً عليه.

[٧٠١] كذا، مع أن مذهب المصنّف هو أن السهو ليس بمعنى يُضادّ العلم، انظر ص ٦٣٦. ولعل الصحيح: لو ثبت.

وربّما جرى في كلام المُجبِرة أن الإرادة تُضادّ العجز[٧٠٢]. وذلك فاسد، وإلا لزم أن لا يصح وجود العجز إلا في مثل بِنية القلب كالإرادة، ولكُنّا نقدر على العجز لقدرتنا على الإرادة. وكان لا يصح أن تُجامع الإرادة القدرة[٧٠٣] لأنها[٧٠٤]، إذا ضادّت العجز، ضادّت القدرة أيضاً، وصحة وجودهما دليل على أنها غير مُضادّة للعجز، وإلا اقتضى انتفاء المختلفَين اللذَين ليسا بضدَّين بشيء واحد، وهذا باطل[٧٠٥].

فأما الأحكام التي تقدّم القول فيها في القدرة، فثابتة للعجز لو كان معنىً، فلا طائل في إفرادها بالذكر.

وقد حكى قاضي القضاة رحمه الله في **تكملة الجوامع** عن أبي هاشم رحمه الله أنه جعل العاجز مَن وُجد فيه العجز، فخالف بينه وبين القدرة، وأجراه مجرى الممنوع في تسميته «قادراً» اشتقاقاً[٧٠٦]. وجعل وجه الشُبهة في ذلك أن العاجز لا يعرف أوّلاً أنه عاجز، وإنما يثبت العجز بانتفاء القدرة، ثم يكون العاجز مَن يوجد فيه. ولكنِ الصحيح أنه، إذا ثبت أنه معنى، أوجب صفةً بالعكس مما توجبه القدرة ليثبت بينهما التضادّ في الحقيقة. وليس كما ظنّ أن العجز يثبت أوّلاً لأنه، إن كان لإثبات العجز معنىً طريقٌ، فهو إثبات حالة للعاجز، ثم تُجعَل مستحَقّةً لمعنى، فهو كالقدرة في ذلك.

فصل[٧٠٧] [في الأحكام الراجعة إلى كون القادر قادراً]

قال رحمه الله:

وفي الأحكام الراجعة إلى كونه قادراً ما يختصّ كونه قادراً لنفسه، وفيها ما يرجع إلى كونه قادراً بقدرة خاصّةً، وفيها ما يشترك فيه القادر بنفسه[٧٠٨] والقادر بقدرة.

فالذي يختصّ به القادر لنفسه استحالة خروجه عن هذه الصفات[٧٠٩]، واستحالة المنع عليه، ووجوب قدرته على كل الأجناس وعلى ما لا يتناهى من كل جنس، وصحة الاختراع منه، وجواز التقديم والتأخير على مقدوراته في الجملة – وإن كان في شرط ذلك كلام – وصحة قدرته على ما إذا فعله من أصول النِعَم استوجب به العبادة.

[٧٠٢] لا أدري من ذهب هذا المذهب.
[٧٠٣] ص: والقدرة.
[٧٠٤] أي الإرادة.
[٧٠٥] م: وهو مُحال باطل.
[٧٠٦] انظر ص ٥١٣.
[٧٠٧] ص: –.
[٧٠٨] كذا.
[٧٠٩] كذا، ولعل الصحيح: هذه الصفة.

فأما ما يختصّ به كونه قادراً بقدرة، فهو وجوب كونه مبنيّاً بِنيةً مخصوصةً على حدّ من الصلابة، حتى يصح وجود قدرته فيه في الأصل والزيادة[٧١٠]، وصحة خروجه عن كونه قادراً، وجواز المنع عليه، وانحصار مقدوره في الجنس والعدد، وامتناع التقديم [ص ١١١ ب] والتأخير على مقدوره، وامتناع فعله إلا مُباشِراً أو متولداً، ووجوب مُماسّة مخصوصة إذا فعل في غير محلّ القدرة.

والذي يشترك فيه القادرون التعلُّق بالمقدور على طريقة الإحداث، وكل قادر يصح منه الفعل على هذا الحدّ. ويصح منه الفعل المُحكَم عند كونه عالماً، والأمر والخبر عند كونه مُريداً، والنهي والتهديد عند كونه كارهاً، وإيقاع الاعتقاد علماً عند كونه ناظراً في الدليل على وجه مخصوص. فإن المؤثّر في وقوع هذه الأفعال هو كون القادر قادراً، وهذه الصفات الأخر شروط. وإنما لا يتأتّى من هذه الجملة في الله تعالى كونه ناظراً، لوجوب كونه عالماً لنفسه.

ومن هذا الباب وجوب كون القادر حيّاً موجوداً، وإن كان هذا في كونه حيّاً أظهر. فإن الوجود في أحدنا لو قيل هو لحلول القدرة فينا، لَماَ بَعُدَ. ولكن كونه حيّاً واجب لكونه قادراً ولغير [م ١٧٠ ب] ذلك من الصفات.

[٧١٠] ص: في الأصل في الزيادة.

القول في الإرادة والكراهة

[فصل في أن أحدنا يجد من نفسه كونه مُريداً]

قال رحمه الله:

اعلم أن أحدنا يجد كونه مُريداً من نفسه[1] ما لم يخرج عن كمال عقله. وعلى هذا يعلم تصرُّفه واقعاً بحسب داعيه وقصوده، ثم يستدلّ من بعد على أنه مُحدِث له. وبمثل[2] ذلك نعلم إثبات الأعراض. فإنّا نعلم صحة إرادته للجمع بين جسمَين أو تفريقهما، فنقول: «لا بدّ من أمر مّا».

ثم يشتبه ذلك على المرء بكونه مشتهياً، وقد مضى القول في وجه الفصل بينهما[3]. وربّما اشتبه بكونه معتقداً، لما لم ينفكّ في الغالب من الاعتقاد[4]. ومتى صح أنه يعتقد ما لا يُريده، ويُريد الشيء وهو ظانّ له أو شاكّ ليس بمعتقد، فقد ثبتت هذه الصفة على التفصيل.

فإن قال قائل: «كيف يصح أن يقع العلم الضروري بهذه الصفة، مع أنها مُرتَّبة في الحصول على كونه حيّاً؟ فإذا لم يعلم[5] كونه حيّاً ضرورةً[6]، فكيف يعلم كونه مُريداً ضرورةً؟»، قيل لهم[7]: إن العلوم لا تنبغي مطابقتها[8] للمعلوم في كل موضع، بل يختلف الحال فيه[9]. فربّما وجبت المطابقة، وربّما لم تجب. وعلى هذا الوجه نُجري الكلام في صفات الله تعالى، لأنّا نعرفه قادراً أوّلاً، ثم نعرفه حيّاً، وإن كان كونه قادراً هو في حكم المشروط بكونه حيّاً. وهكذا الحال في معرفة صفات الأجناس، لأنّا نصل بالمقتضى إلى

[1] م: من نفسه كونه مُريداً.
[2] ص: ولمثل.
[3] راجع ص ٤١٢.
[4] انظر ص ٣٣٩، ٤١٤، ٤٧٢، ٥٢٦.
[5] أي أحدنا.
[6] انظر ص ٣٦٩.
[7] كذا.
[8] م: إن العلم لا تجب مطابقته.
[9] انظر ص ٦٤٦.

المقتضي وإن كان هو الأصل في الحصول. فكذلك لا يمتنع أن يعلم[١٠] كونه مُريداً ضرورةً، وإن لم يعلم كونه حيّاً على التفصيل بهذا[١١] الطريق. وليس يُشبِه هذا[١٢] ما نمنع منه من نحو كون الفرع معلوماً ضرورةً وكون الأصل معلوماً استدلالاً، كالعلم بالذات والعلم بالحال[١٣]، لأن في هذا الموضع[١٤] لا يصح العلم بالفرع أصلاً إلا مع العلم بأصله، ولا اعتقاده إلا مع اعتقاد أصله، ولا ظنّه إلا مع ظنّ أصله، وكان أصلاً على الحقيقة. وفي هذا المكان[١٥] ليس كذلك، لأنه قد يجوز أن يعرف[١٦] هذه الصفة ولا يخطر بباله تفصيل ما نذكره في كونه حيّاً.

فصل[١٧] [في أن أحدنا قد يعرف ضرورةً من غيره عند مشاهدته أنه مُريد]

قال رحمه الله:

وكما يُضطَرّ إلى هذه الصفة من نفسه، فقد يعرفها من غيره ضرورةً عند مشاهدته وسماع كلامه. وعلى هذا تقع الضرورة إلى كثير من مقاصد المخاطبين عند مشاهدتهم. وقد يقع الاضطرار إلى قصد الغير عند حصول النقل المتواتر. فإنّا قد اضطُررنا[١٨] إلى كثير من قصود[١٩] النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم[٢٠] بأخبار مَن شاهده وعرف مقصوده ضرورةً. ومتى لم نُضطَرّ إلى العلم بمقصد غيرنا على أحد هذَين الوجهَين، فلا دلالة نصل بها إلى العلم بأنه مُريد أو كاره إلا فيمَن ثبتت حكمته، فنستدلّ بأمره ونهيه على أنه مُريد وكاره. فأما من ليس هذه حاله، فإنما يغلب في الظنّ قصده.

فصل[٢١] [في أن المُريد هو مَن يختصّ بحالة هي كونه مُريداً،
لا مَن وُجدت فيه الإرادة ولا مَن فعل الإرادة]

قال رحمه الله:

والمُريد هو من يختصّ بهذه الحال. هذا هو الصحيح، وإليه رجع أبو هاشم رحمه الله ثانياً. وقد كان من قبل يذهب إلى أن المُريد هو من وُجدت إرادته بحيث تتعاقب هي وضدّها عليه، وهو قول أبي علي. وذهب أبو القاسم إلى أن المُريد هو فاعل الإرادة[٢٢]، ولما ذهب إلى أن الله تعالى لا يصح كونه مُريداً

١٠ أي المرء.
١١ م: بهذه.
١٢ م: وليس يشتبه الحال.
١٣ انظر ص ٦١٧-٦١٨.
١٤ أي العلم بالذات والعلم بالحال.
١٥ أي عِلم المرء بكونه مُريداً.
١٦ أي أحدنا.
١٧ ص: -.
١٨ م: فإنّا نُضطَرّ.
١٩ ض: قصد.
٢٠ م: صلى الله عليه وآله.
٢١ ص: -.
٢٢ راجع المسائل ٣٥٢.

على الحقيقة، منع من قدرته على هذا النوع لأنه رأى أن ذلك يقود إلى كونه مُريداً لو فعل الإرادة. وهكذا قال[٢٣] في الكراهة. وصار هذا القول والمذهب أعظم في الخطأ من كونه مانعاً أن يكون الله تعالى مُريداً، لأنه يقدح في كونه قادراً لنفسه!

فأما أبو علي رحمه الله، فقد ذهب إلى أن العلم بأنه مُريد علم بما له صار مُريداً، ولا مُريد عنده إلا ويُريد بإرادة، وهذا حدّه عنده. فاقتضى ذلك أن يكون هذا العلم علماً بالإرادة. وفارق حاله[٢٤] حال كونه عالماً، لأنه[٢٥] يحكم باختلاف متعلَّق العلم[٢٦] لما انقسم الوجه الذي منه تُستحقّ هذه الصفة[٢٧].

فأما الذي يدلّ على ما اخترناه، فهو أن ما عَلِمه[٢٨] من نفسه من الفرق بين إرادة الشيء وبين أن لا يُريده لا يصح رجوعه إلا إلى حالة يختصّ بها، على مثل ما تقدّم القول فيه في الكائن وغيره.

وبعد فقد ثبت استحالة كونه مُريداً للشيء كارهاً له على وجه واحد، وإن اختلف محلّ الإرادة والكراهة فلا يثبت إلا التضادّ في الجنس دون الحقيقة. فكان يجب صحة وجودهما في جزئَين من قلبه، فيكون [ص ١١٢ أ] مُريدًا للشيء الواحد كارهاً له على وجه واحد. فلما امتنع ذلك، لم يكن في الامتناع وجه إلا أنه يحصل [م ١٧١ أ] على حالة بكونه مُريداً تُضادّ كونه كارهاً.

وبعد فلكونه مُريداً تأثير في وقوع الفعل على وجه دون وجه، فلا بدّ من أن يُرجَع به إلى حالة تختصّ بها الجملة، ككونه عالماً.

وصحة هذه الجملة تقتضي بطلان ما حكيناه عن أبي هاشم أوّلاً، لأن ما قاله مبنيّ على أن متعلَّق العلم هو الإرادة. وثبوت هذه الحال يقتضي أن العلم[٢٩] بأنه مُريد هو علمٌ به على هذه الحالة. ويُبيّن ذلك صحة أن يُعلَم كونه[٣٠] مُريداً من دون العلم بالإرادة، لا على جملة ولا على تفصيل.

ويجب على قود قوله أن لا نحتاج إلى إقامة الدلالة على أن الله تعالى مُريد بإرادة، بل إذا عرفناه مُريداً عرفنا إرادته. وذلك باطل.

وكما يبطل هذا القول، فكذلك يبطل أن يُرجَع به[٣١] إلى الفعلية، لأنه ليس للفاعل بكونه فاعلاً حال، ولأنه كان لا يمتنع أن يفعل للشيء إرادةً[٣٢] في جزء من قلبه وكراهةً له في جزء آخر، كما يفعل الحركة في إحدى يديه والسكون في الأخرى. فكان لا يصح وصف الله تعالى بأنه[٣٣] يوجِد إرادةً في زيد وكراهةً في

٢٣ م: وهكذا الحال.

٢٤ أي كونه مُريداً.

٢٥ أي أبا علي.

٢٦ المعنى أنه كان يفصل بين العلم بكون العالم عالماً والعلم بعلمه.

٢٧ أي كون العالم عالماً: الله لنفسه، والواحد منا بعلم، بيد أن كل مُريد أيّاً كان مُريد بإرادة.

٢٨ أي المُريد منا.

٢٩ ص: العالم.

٣٠ ص: – كونه.

٣١ أي كون الحيّ مُريداً.

٣٢ ص: أن يفعل إرادة الشيء.

٣٣ م: بأن.

عمرو، لأنه يقتضي أنه مُريد كاره في حالة واحدة. فكيف يصح ما قالوه، والعلم بأنه مُريد يثبت بالوجدان من النفس، وإن لم يعلم[٣٤] الفعلية ولا اختبر حاله ولا خطر ذلك بباله؟

ويبطل أيضاً ما حكيناه[٣٥] عن أبي علي رحمه الله، لأنه لما منع من القول بالأحوال في جميع المواضع، جعل متعلَّق العلم الإرادة، وقد بيّنّا أن له بكونه مُريداً حالاً، وإنما يتعلق العلم بالذات عليها دون نفس الإرادة.

فصل[٣٦] [في أن المُصحِّح لكونه مُريداً هو كونه حيّاً]

قال رحمه الله:

وتصح هذه الصفة على الحيّ لكونه حيّاً ما لم يكن في حكم الساهي عما يُريده، بأن يكون عالماً بصحة حدوث المُراد أو معتقداً أو ظانّاً أو شاكّاً[٣٧]. وإنما كان كذلك لأنه، متى صح كونه حيّاً، يصح أن يُريد، وإذا خرج عن هذه الصفة، استحال أن يُريد. وهكذا الحال فيما يعلمه أو يعتقده أو يظنّ فيه صحة الحدوث. ولولا ذلك، لصحت إرادته لِما هو ساهٍ عنه ولِما لا[٣٨] يخطر له على بال، وتعذُّره معلوم.

وصار تصحيح كونه حيّاً لكونه مُريداً كتصحيحه كونه عالماً وقادراً[٣٩]. ويفارق تصحيحه كونه مشتهياً أو كونه جاهلاً لأنه مشروط بجواز الزيادة والنقصان على الحيّ. وجواز الجهل مُرتَّب على أن لا يجب كونه عالماً، فإذا وجب كونه عالماً، فكونه حيّاً لا يُصحِّح كونه جاهلاً، وعلى هذه الطريقة تصح هذه الصفة[٤٠] على الله تعالى.

فإن قال قائل: «هلا ثبت هاهنا شرط، كما ذكرتم في كونه مشتهياً وجاهلاً، وهو أن كونه حيّاً يُصحِّح كونه مُريداً بشرط أن يكون ذا قلب وضمير، أو بشرط أن يكون متردداً بين حصول الشيء أو حصول ضدّه، فلا يثبت إلا مع الشكّ؟ وإذا كان كذلك، لم تصح هذه الصفة على الله تعالى»، قيل له: إن أحدنا إنما يحتاج إلى قلب لأنه يحصل مُريداً لمعنى من حقّه أن يحلّ بعضه[٤١]، كما يجب في علمه وقدرته، لا لأن القلب من حكم هذه الصفة. فهو كسؤال من يقول: «إذا أثبتّم الله تعالى حيّاً، فيجب أن يكون جسماً»، لأن جوابنا هو أن أحدنا إنما وجب فيه ذلك لأنه يعلم ويقدر ويحيا بمعانٍ تحلّه، والقديم تعالى يستغني عن المعاني[٤٢] التي هذه سبيلها.

٣٤ أي المُريد منا.
٣٥ م: ما حكاه.
٣٦ ص: –.
٣٧ انظر ص ٤٧٢.
٣٨ م: لم.
٣٩ م: قادراً وعالماً.
٤٠ أي كونه حيّاً.
٤١ ص: قلبه.
٤٢ م: عن هذه المعاني.

وأما الشرط الثاني، فباطل لأن المُريد[٤٣] قد يُريد الشيء مع أنه قاطع عليه غير متوقف ولا شاكّ ولا متردد. يُبيّن ذلك[٤٤] أن النبي صلى الله عليه وآله يقطع في الموقف[٤٥] على دخول الجنة، ومع ذلك يُريد الدخول إليها.

فصل[٤٦] [في إثبات الإرادة وبيان حقيقتها]

قال رحمه الله:

فأما إثبات الإرادة معنىً يُريد بها المُريد، فهو أنه يحصل مُريداً مع جواز أن لا يُريد أو مع[٤٧] جواز أن يكره بدلاً من أن يُريد، وكونه حيّاً ثابت في الحالَين، فلا بدّ من أمر مّا. ولا يمكن أن يقال بوجوب هذه الصفة، لأن الموجود من أنفسنا خلافه. وعلى أنه كان يلزم أن يُريد أحدنا لذاته أو لِما هو عليه في ذاته، لأنه لا وجه يُصرَف إليه هذا[٤٨] الوجوب إلا ذلك، وهذا يوجب استحالة خروجه عن هذه الصفة، ويقتضي أن تثبت للآحاد دون الجُمَل، وأن لا تقف على الدواعي. فإذا ثبت الجواز، علمنا أنه لا بدّ من أمر.

وليس يصح أن يكون[٤٩] لعدم معنى، لِما قد مضى في غير موضع. ولا أن يؤثّر فيه الفاعل، لِما قد تقدّم في عدّة مسائل، ولأنه كان لا يجد أحدنا كونه مُريداً كأنّه في ناحية صدره. وكان يجب فيمن قدر على أن يجعل الذات [م ١٧١ ب] مُريداً أن يقدر على أن يجعله قادراً حيّاً. وبهذا يبطل أن يكون كونه معتقداً بالفاعل.

فيجب أن يكون لوجود معنى. واشتباهه هو بالشهوة، وقد مضى القول فيه في بابها[٥٠]. وبيّنّا في أوّل هذا الباب أنه غير الاعتقاد[٥١]. فيجب أن يكون معنى سواهما، وهو المُعبّر عنه بالإرادة. فهذا طريق إثباته مُفصَّلاً.

فإن قال: «فهلا جاز أن تكون الإرادة نفس الشيء[٥٢] المُراد، على ما يقوله النظّام والبغداديون إذا أثبتوا الله تعالى مُريداً لنفسه، ورجعوا بها إلى حصول هذا الفعل من جهته مع زوال الضرورة ومع أنه عالم؟»، قيل له: لأن الشيء المُراد قد يكون من باب ما لا يوجب للحيّ صفةً[٥٣] أصلاً، وللمُريد بكونه مُريداً حال. ولأنه قد يكون بائناً من أحدنا، وما يقتضي كوننا على حال لا يصح ذلك فيه. فيجب [ص ١١٢ ب] أن يُرجَع

[٤٣] والغرض: المُريد منا.

[٤٤] م: هذا.

[٤٥] أي – على الأرجح – عند وقوف الناس بين يدي الله يوم القيامة. إلا أنّي لم أُوفَّق لتعيين الخبر المُشار إليه هاهنا.

[٤٦] ص: –.

[٤٧] م: ومع.

[٤٨] ص: – هذا.

[٤٩] أي كونه مُريداً.

[٥٠] راجع ص ٤١٤–٤١٥.

[٥١] راجع ص ٥٢٣.

[٥٢] ص: – الشيء.

[٥٣] م: الصفة.

بالإرادة إلى معنى يوجب هذه الصفة. وبعد فالمُراد الواحد قد تشترك جماعةٌ في إرادته، فيجب إذا وُجد أن يقتضي كونهم على أحوال لوجود العلّة التي بها يُريدون. وبعد فقد يوجد المُراد وأحدنا خارج عن أن يصح أن يُريد، بسهو ونوم وغيرهما. وبعد فالإرادة لا تبقى، وفي الأفعال المُرادة ما قد يبقى. فيجب أن يُثبَت أحدهما غير الآخر.

فإن قال[٥٤]: «هلا كانت الإرادة تمنّياً؟»، قيل[٥٥]: إن التمنّي هو من أقسام الكلام[٥٦]. فإذا قال القائل «ليت كان كذا!» أو «ليت لم يكن كذا!» مع قصد واعتقاد، قالوا إنه تمنّى. وقد تجاهلت الجَبرية حيث زعمت أن إرادة ما لا يكون تمنٍّ[٥٧]، لأن هذا يقتضي أن لا يصل أحدنا إلى ما يتمنّاه أصلاً، وذلك باطل.

فإن قال: «هلا كان المرجع بالإرادة إلى الأمر، على ما يقتضيه قول من يقول إنّا إذا وصفنا الله تعالى بأنه مُريد لأفعال عباده، فالغرض به أنه أمرهم بها[٥٨]؟»، قيل له: إن الأمر هو الحروف والأصوات، ولا يصح فيها أن توجب صفةً للحيّ، وللمُريد بكونه مُريداً حال. وبعد فالأمر لا يتمّ كونه أمراً إلا عند اجتماع حروف، والإرادة معنى واحد، فكيف يشتبهان؟ وبعد فلها ضدّ، وليس للكلام ضدّ. وبعد فهو مسموع دونها. وقد صح أن يُريد أحدنا الفعل من نفسه، ولا يصح أن يأمرها بالفعل. وقد صح وجود الأمر في الجماد[٥٩] دون الإرادة. ولفظة الأمر لا تحتاج في وجودها إلى اعتقاد، والإرادة لا توجد إلا معه. والإصابة بعد الرمي تجوز إرادتها، ولا يجوز الأمر بها. ويصح أن يُراد الشيء حال[٦٠] وجوده، ولا يصح الأمر به وهو موجود. وبعد فالأمر لا يصير أمراً إلا بالإرادة، والمؤثّر في حكم الشيء يجب أن يكون غيره، كما وجب أن تكون الإرادة غير الخبر.

فإن قال[٦١]: «هلا كانت حركةَ القلب، كما قاله النظّام في إرادتنا حيث نفى أن تكون الأعراض غير الحركة؟»، قيل له: إن خلافه إن كان في عبارة، فلا طائل في الكلام عليه. وإن خالف في المعنى، فهو ظاهر الخطأ لأن أحدنا يتحرك في الجهات فتتضادّ عليه الأكوان، وإرادته لم تختلف. وبعد فقد يقدر على تحريك غيره، ولا يقدر على فعل إرادته[٦٢] فيه. ولأن حكم الحركة راجع إلى المحلّ، وحكم الإرادة يرجع إلى الحيّ. ولأن في الحركات تضاداً[٦٣] دون الإرادات[٦٤]. ولأن الحركة يصح وجودها في الجماد دون الإرادة.

٥٤ م: قالوا.

٥٥ م: + لهم.

٥٦ انظر ص ٢٠٦-٢٠٧.

٥٧ هكذا قال الأشعري: «من أراد منا ما يعلم أنه لا يكون أو يغلب عنده أنه لا يكون فهو متمنٍّ» (اللُّمَع ٣٠، وراجع أيضاً مجرّد ٤٥ و ٧٥).

٥٨ ذلك هو مذهب النظّام والبغداديين.

٥٩ كما هو الحال في الكلام بأجمعه، انظر ص ١٨٧.

٦٠ م: عند.

٦١ م: قالوا.

٦٢ م: فعل الإرادة.

٦٣ م: ولأن الحركات تتضادّ.

٦٤ انظر ص ٥٣٧-٥٣٨.

فصل[٦٥] [في أن الإرادة كالمُراد في صحة أن تُراد]

قال رحمه الله:

اعلم أن الإرادة كالمُراد في صحة أن تُراد. هذا هو الذي قاله أبو علي آخراً، دون ما ذكره في كتاب **الأسماء والصفات**. وأشار أبو هاشم رحمه الله في **الجامع** إلى التوقُّف في ذلك، ورجع عنه في **البغداديات** وغيره من كُتُبه. وقد حكى أبو القاسم عن بعض مشايخنا رحمهم الله أن الإرادة لو أُريدت، لوجب أن يتّصل بما لا غاية له[٦٦]. إلا أن ذلك إنما كان يلزم لو وجبت إرادة الإرادة، فأما إذا قيل بالصحة، فذلك غير لازم.

والذي يدلّ على صحة أن تُراد صحة حدوثها، وقد بيّنّا[٦٧] أن كل حادث يصح أن تتعلق الإرادة به[٦٨]. وعلى أنّا نأمر الغير بأن يُصلّي تقرُّباً إلى الله تعالى[٦٩]، فنُريد إرادته؛ وكذلك نأمره بتعظيم الله تعالى وتعظيم رسوله عليه السلام[٧٠]. وبعد فإنّا نعزم على العبادة في المستقبل، فلا بدّ في ذلك العزم[٧١] أن يتعلق بالإرادة التي بها يقع الفعل طاعةً. وبهذا يبطل قول من يقول: «كيف تُراد الإرادة وهي جنس الفعل، ولا تقع بالإرادة على وجه؟»، لأنه إذا ثبت أنها تصير طاعةً، جازت إرادتها، وإن كان لا يجب أن يُراد إلا ما هذا سبيله بل يصح خلافه. وبعد فإن أحدنا قد يأمر غيره بالإرادة فيقول: «نسألك أن تُريد الخير بالناس»، فقد صار مُريداً لإرادته.

فصح بهذه الجملة جواز أن تُراد الإرادة، وتصير في هذا الحكم كالاعتقاد لأنه يصح أن يُعتقد. وفارقت [م ١٧٢ أ] الشهوة فإنها لا تُشتهى، وكذلك القدرة[٧٢] فإنه لا يُقدَر عليها بقدرة أخرى.

فإن قال[٧٣]: «أفتقولون إن الإرادة يصح أن تُراد على كل وجه، أو يختلف الحال فيها؟»، قيل له: إنها يصح أن تُراد ما لم تكن[٧٤] في حكم المسهوّ عنها بأن تغمُض، فإذا صارت كذلك لم تجز إرادتها، ولا يزيد حالها على حال المُراد لأن عند الغموض لا تصح إرادته.

[٦٥] ص: -.

[٦٦] راجع المسائل ٣٦٣.

[٦٧] كذا، وفي الواقع إنما يجيء هذا التبيين من بعد ص ٥٤٢ و ٥٤٣-٥٤٥.

[٦٨] م: به الإرادة.

[٦٩] والتقرُّب من أنواع الإرادة، انظر ص ٥٧٣.

[٧٠] والتعظيم «لا يثبت كذلك إلا بالإرادة والقصد»، انظر ص ٥٧٧.

[٧١] هو أيضاً من أنواع الإرادة، انظر ص ٥٧١.

[٧٢] م: القُدَر.

[٧٣] م: قالوا.

[٧٤] م: تصر.

فصل[٧٥] [في أن إرادة الإرادة ليست مما يجب]

قال رحمه الله:

ولسنا نوجب إرادة الإرادة وإن صحت، لأنه لا وجه يوجب ذلك من حيث فقدت الدواعي إليها. فإنها لا تقع مقصودةً في نفسها بل تُفعَل تبعاً لغيرها، ولا وجه يقتضي وجوب إرادتها. فإن قال: «هلا وجب أن تُراد لأنها لا تصير حكمةً إلا بالإرادة؟»، قيل له: ليس كذلك بل يقف حُسنها على تعلُّقها بحَسَن وتعرّيها من وجوه القُبح وحصول غرض فيها. فبهذا تصير حكمةً وحسنةً، وإن لم تُرَد. وبعد فإنّا إذا لم نجعل حُسن المُراد لأجل الإرادة[٧٦]، فالأولى أن لا نجعل حُسن الإرادة لإرادة أخرى. ولولا ذلك، للزم وجود ما لا يتناهى من الإرادات من جهة القديم جل وعز[٧٧]، أو أن يفعل إرادةً قبيحةً بأن لا يُريدها، وكلا الوجهَين باطل.

فإن قال: «فإذا[٧٨] جعلتم حُسن الإرادة متعلِّقاً بحُسن المُراد، وحُسن المُراد موقوفاً على حُسن إرادته، فقد تعلّق حُسن كل واحد من الأمرَين بصاحبه!»، قيل له: إنّا لا نجعل حُسن المُراد لأجل الإرادة بل نعتبر حاله بنفسه، كانت هناك إرادة أو لم تكن. ولهذا يحسن النفع الخالص وإن كان المُقدِم عليه ممنوعاً من الإرادة بل قد [ص ١١٣ أ] خُلِقت فيه كراهته.

فصل[٧٩] [في أن الإرادة إذا أُريدت لم تُرَد بنفسها بل بإرادة أخرى]

قال رحمه الله:

ومتى أُريدت الإرادة، لم تُرَد بنفسها بل أُريدت بإرادة أخرى، لأن الإرادة الواحدة لا تتعلق بشيئَين على وجه[٨٠] التفصيل[٨١]. وبعد فلو أُريدت بنفسها، لكُنّا إذا أردنا الشيء أردنا إرادته، ولكان يجب، إذا اشترك جماعةٌ في إرادة شيء ثم أردناه أيضاً، أن نُريد إرادتهم، وهذا يقتضي إرادتنا للشيء[٨٢] وإن لم يخطر لنا على بال، وذلك فاسد.

[٧٥] ص: –.
[٧٦] انظر ص ٥٦٦.
[٧٧] م: تعالى.
[٧٨] م: إذا.
[٧٩] ص: –.
[٨٠] م: سبيل.
[٨١] انظر ص ٥٣٥.
[٨٢] ص: إرادة الشيء.

فصل[٨٣] [في أن المنع من الفعل لا يقتضي المنع من إرادته، والعكس بالعكس]

قال رحمه الله:

وقد يُمنَع المُريد من الفعل ولا يُمنَع من إرادته، كما يُمنَع من الإرادة ولا يُمنَع من الفعل، لأن ما يُضادّ أحدهما لا يُضادّ الآخر فصارا منفصلَين. ولأجل هذا، صح فيمن به الجوع الشديد، وقد خُلِقت فيه كراهة الأكل فمانعت إرادته، أن يأكل، ولو كان ممنوعاً من المُراد عند المنع من الإرادة، كان لا يصح ذلك.

فصل[٨٤] [في أن الفعل الواحد يصح أن يكون مُراداً على وجه مكروهاً على وجه آخر]

قال رحمه الله:

اعلم أن الحادث إذا صح وقوعه على وجهَين، صح أن يُراد على أحدهما ويُكرَه على الآخر. هذا قول أبي علي، وإليه رجع أبو هاشم آخراً. وأشار في الجامع[٨٥] إلى أنه لا خلاف بينه وبين أبي علي[٨٦]، وقد كان يذهب إلى أن الإرادة لا تتعلق إلا بالحادث ويمنع[٨٧] من تعلُّقها بوجوه الحدوث، ظنّاً منه أن هذا يُفضي إلى صحة التزايُد في صفة الحدوث، وأجرى المُراد مجرى المقدور والمعجوز.

والأصل في هذا الباب أنه لا يخلو الخلاف من أحد أمرَين :إمّا أن يمنع[٨٨] من ثبوت وجوه الإرادة زائدة على الحدوث، وإمّا أن يُسلِّم ذلك ويمنع من تعلُّق الإرادة بأحد الوجوه والكراهة بالوجه الآخر[٨٩]. والأوّل لا يصح، لأن حروف الخبر حالها في الحدوث، وهي خبر عن زيد، كحالها وهي خبر عن عمرو. فلا بدّ من وجه تقع[٩٠] عليه يختصّ بأحدهما، فيثبت[٩١] الوجه الزائد التابع للحدوث. والثاني أبعد، لأن أحدنا يُريد بقوله «محمد رسول الله» الإخبار عن محمد بن عبد الله ويكره الإخبار عن محمد بن مسيلمة[٩٢]. ويُريد فيما يوقعه من السجود أن يكون عبادةً لله، ويكره كونه عبادةً للشيطان، وعلى هذا ثبت معصيةً عند قصده

٨٣ ص: -.

٨٤ ص: -.

٨٥ م: - في الجامع.

٨٦ كذا، ولعل النصّ مُحرَّف. ما من شكّ في أن أبا هاشم كان له في الجامع مذهب يخالف قول أبيه في هذه المسألة، كما أثبته أبو منصور البغدادي في الفرق بين الفرق فيما ذكره من «فضائح» أبي هاشم: «وذكر في جامعه الكبير أن السجود للصنم لم يكرهه الله تعالى، وأبى أن يكون الشيء الواحد مُراداً مكروهاً من وجهَين مختلفَين، وقال فيه: أما أبو علي - يعني أباه - فإنه يُجيز ذلك وهو عندي غير مستمرّ على الأصول، لأن الإرادة لا تتناول الشيء إلا على طريق الحدوث عندنا وعنده» الخ.

٨٧ ص: ومنع.

٨٨ أي أبو هاشم.

٨٩ كذا، ولعل الصحيح: بوجه آخر.

٩٠ أي الإرادة.

٩١ م: فثبت.

٩٢ كذا!

بذلك عبادة الشيطان. ولأجل هذا[٩٣] يصح الأمر به على وجه والنهي عنه على وجه آخر. ولا يصيران كذلك إلا بالإرادة والكراهة.

وعندما أُلزِم أبو هاشم[٩٤] على القول الأوّل هذه الوجوه، قال إن المُراد هو غير المكروه، وجعل الإرادة متعلِّقةً بالإخبار والسجود، وجعل الكراهة متعلِّقةً بقصد عبادة الشيطان لا بنفس السجود. وهذا يدفعه ما نجده من أنفسنا، لأنّا نعلم أنّا نكره نفس السجود، فلو جاز تعليق الكراهة بغيره، لصح مثله في الإرادة. ولا ينفصل حاله من حال من يُقلِّب عليه فيقول: «بل الإرادة متعلِّقة بقصد العبادة، والكراهة متعلِّقة بنفس السجود». وكيف يصح ذلك وهذا السجود، متى قُصِد به عبادة الشيطان، فهو منهيّ عنه بل هو معصية وكفر؟ وإن لم يُكرَه هو بنفسه، فيجب أن لا يصح ذلك.

وبعد فإن أحدنا يأمر غيره بالسجود، ويُريده منه عبادةً لله ويكرهه منه عبادةً للشيطان، وإن لم تخطر بباله الإرادة التي يقولها[٩٥] ليصح تعليق الكراهة بها. فيجب أن يكون المُراد والمكروه شيئاً واحداً، لكنه على وجهَين مختلفَين.

وقد حُكي عن أبي بكر البخاري الملقّب بـ«حدّ الحسم»[٩٦] أنه قال في ذلك لأبي هاشم: «أرأيتَ لو علم الله من حال زيد أنه يفعل السجود عبادةً له خاصّةً، أليس يكون منهياً [م ١٧٢ ب] عن إيقاعه عبادةً للشيطان؟ فلا بدّ من "بلى" لأنه عز وجل[٩٧] لم يخصّ بالنهي عن القبيح بعضَ المُكلَّفين دون بعض. ومتى أجبتَ إلى ذلك، فالنهي إنما يكون نهياً بالكراهة. فقد صار نفس السجود مُراداً له مكروهاً له على وجهَين مختلفَين».

فصح بهذه الجملة أن حال المُراد كحال المعلوم الذي يصح أن يُعلَم على وجه ويُجهَل على وجه آخر[٩٨]. ولم يُشبِه المقدور والمعجوز، لأنه لا وجه سوى الحدوث تتعلق القدرة به، وسوى انتفائه فيتعلق العجز به. وقد صح في الإرادة تعلُّقها بالحادث وبوجه الحدوث.

فإن قال: «فهذا القول[٩٩] يقتضي وجود الشيء من وجه وعدمه من وجه»، قيل له: إن المعدوم هو المعلوم الذي ليست له صفة الوجود أصلاً، والذي يقتضيه قودُ قولنا أن يكون الموجود حادثاً على وجه دون وجه آخر، وهو مما تقول به.

[٩٣] م: ولهذا.

[٩٤] م: الشيخ أبو هاشم.

[٩٥] أي أبو هاشم.

[٩٦] الأرجح أن البخاري هذا لا يخرج عن أن يكون أبا بكر البخاري الذي ذكره القاضي عبد الجبّار في عداد أصحاب أبي هاشم والملقّب هناك بـ«جمل عائشة»، راجع فضل الاعتزال ٣٣١؛ طبقات ١٠٩.

[٩٧] م: جل وعز.

[٩٨] انظر ص ٦٤٤–٦٤٥.

[٩٩] م: وهذا الوجه.

فصل[100] [في جواز أن يُراد الشيء أو يُكرَه على شرط]

قال رحمه الله:

وتصح إرادة الشيء وكراهته على شرط. هذا هو الصحيح، وبه قال أبو علي. وكذلك نقول في الأمر والنهي والوعد والوعيد. وأبى أبو هاشم جواز دخول الشرط في الإرادة والكراهة، وأجرى الأمر والنهي والوعد والوعيد هذا المجرى، لما لم تتمّ هذه الأشياء إلا بالإرادة والكراهة. والأمر في خلافه واضح لأنّا، إذا رجعنا إلى أنفسنا، نعلم صحته منا. ألا ترى أن أحدنا يُريد إعطاء زيد[101] درهماً إن دخل داره، وتأديب ولده إن هو لم يتعلم، والصلاة في أوقاتها إن لم يكن حدث؟ وبعد فإذا كانت الإرادة تتعلق بالحادث، فمن الجائز حدوث الشيء عند غيره كما يجوز حدوثه ابتداءً، فقد اقتضى ذلك أن تستوي حالتهما[102] في الوجهَين.

والذي أدّى أبا هاشم إلى هذا القول أنه قال: «لو دخلها الشرط لبطل ما هي عليه في ذاتها، لأن تعلُّقها إذا أسنده[103] إلى الذات، لم يصح أن يصير مشروطاً بغيره؛ ولا يصح أن يكون الشرط فيها وهي موجودة، لأنه لا يدخل في أمر حاصل وإنما يدخل في أمر منتظَر». إلا أن هذه الطريقة توجب عليه أن لا يُعلَم الشيء على شروط وقد جوّزه[104]، ولو أُورِد عليه هذا التقسيم، لكان من جوابه أن الشرط [ص ١١٣ ب] داخل في المعلوم. فيقال له[105]: «فكذلك في مسألتنا: إنما الشرط داخل في المُراد لا في نفس الإرادة، وهي موجودة في الحالَين، وقع مُرادها أو لم يقع، إذ ليس من شرط ما يُراد أن يقع، بل تكفي صحة الوقوع.

ويجب على ما جوّزناه أن لا يفترق الحال بيننا وبين القديم تعالى، فيجوز أن يُريد الشيء على شرط كما نُريده، وإن كان هو تعالى يختصّ بالعلم بحصول الشرط أو أن لا يحصل.

فصل[106] [في أن الإرادات يصح وجود البعض منها مع عدم غيره]

قال رحمه الله:

اعلم أنه ليس الحال في الإرادة كالحال في الحياة والعلم، لأنّا قد ذكرنا فيهما أن وجود البعض لا يصح إلا مع وجود غيره[107]. وهذه القضية غير ثابتة في مسألتنا، لأنه لا شيء يُشار إليه إلا ويصح منا أن نفعل له

[100] ص: -.
[101] كذا، والصحيح: زيداً.
[102] م: حالهما.
[103] أي المُخالِف لقول أبي هاشم.
[104] انظر ص ٦٢٥.
[105] ص: ويقال.
[106] ص: -.
[107] راجع ص ٣٩٢ و ٦٤٥.

إرادةً من غير أن نفعل إرادةً لِما سواه. وأقرب ما يشتبه الحال فيه هو الحدوث والحدوث على وجه. وقد صح فيهما أيضاً هذه الطريقة، لأن أحدنا قد يُريد الحادث في بعض الحالات ولا يُريد الوجه الزائد[١٠٨]، ويُريد الوجه الزائد ولا يُريد الحدوث على حياله. فهي إذاً مُلحَقة بالشهوات وغيرها.

فصل[١٠٩] [في البداء]

قال رحمه الله:

إذا أراد المُريد أمراً من الأمور ثم كرهه، فذلك غير دالّ على البداء. وهذه حال أحدنا إذا أراد شيئاً ابتداءً. وإنما الذي يدلّ على البداء أن يُريد فعلاً ثم يكرهه بعينه، أو يُريده على وجه ثم يكرهه على ذلك الوجه. وكما أنه دليل فينا على البداء، فكذلك لو وقع من الله تعالى. فيمتنع تجويز ذلك عليه لهذا الوجه، أو لأنه لا يخلو إمّا أن تقبح الإرادة أو الكراهة. وقد جمع أبو هاشم رحمه الله بين هذَين الوجهَين. واقتصر أبو علي على الوجه الآخر، فنفى وقوع ذلك من الله تعالى لأمر يرجع إلى أنه يصير فاعلاً للقبيح.

وقد سوّى قاضي القضاة رحمه الله في المغني بين هذا وبين وقوع الظلم، فقال[١١٠]: «كما يقتضي هناك الجهل والحاجة، فكذلك هاهنا لأنه لا يأمر بالشيء الذي نهى عنه على ذلك الوجه إلا لأنه بدا له من حاله ما كان خافياً، أو تغيّرت حاله في[١١١] الغنى إلى الحاجة. والواجب، إذا سُئلنا عن وقوع ما هذا حاله من الله تعالى على التقدير، أن لا نُجيب بلا ولا بنَعَم، كما نقول في الظلم المُقدَّر وقوعه من الله تعالى، لأن[١١٢] الحال واحدة. وإنما يلزم من قال بوقوع ما هذا سبيله من الله تعالى أن يقول بالبداء، كما يلزم الجَبرية، إذا اعتقدت وقوع القبيح من الله تعالى، أنه يجب أن يكون جاهلاً أو محتاجاً. ففي الوقوع يستويان، وفي التقدير أيضاً يستويان. وهكذا يجب لو قال قائل: "أرأيتم، لو ثبت لله تعالى ثانٍ، هل كان يقع التمانُع أم لا؟"، لأنه يُحال السؤال[١١٣] ونمتنع من الجواب بلا أو نَعَم».

[١٠٨] ص: - الزائد.

[١٠٩] ص: -.

[١١٠] لم أُوفَّق إلى تعيين موضع هذا المقطع فيما لدينا من كتاب القاضي. بيد أنه قابِل للمقارنة بما ورد في المغني ١٦/٥٩-٦٠.

[١١١] كذا، وجلي أن الصحيح: من.

[١١٢] م: إن.

[١١٣] ص: + ألم؟

فصل[١١٤] [في أن الإرادة الواحدة لا تتعلق على التفصيل إلا بمُراد واحد]

قال رحمه الله:

اعلم أن الإرادة الواحدة لا تتعلق على التفصيل إلا بمُراد واحد، كما ثبت مثله في العلم، لأنه لا مُرادان إلا [م ١٧٣ أ] ويصح أن نُريد أحدهما دون الآخر. ولو تعلّقت بأزيد من مُراد واحد، لكان لأمر يرجع إلى ذاتها تتعلق، فيجب تعلُّقها بالمُراد الثاني، وهذا يقتضي أن لا يصح أن يُراد أحدهما دون الآخر. وسنستقصي ذلك في باب العلوم[١١٥]، فإن الكلام في الموضعَين واحد.

فصل[١١٦] [في الإرادات المتماثلة]

قال رحمه الله:

الإرادة نوع يشتمل على متماثل ومختلف. فالمتماثل هو ما يتعلق بمتعلَّق واحد إذا كان الوجه والوقت[١١٧] والطريقة واحدةً. والوقت يرجع إلى المُراد دون الإرادة، فإنه[١١٨] إذا أراد الشيء في وقت ثم أراده في غير ذلك الوقت، خرجت هذه الإرادة من[١١٩] أن تكون مماثلةً للأولى. ولا بدّ من أن يكون تعلُّقهما تعلُّقاً واحداً، حتى لا يقال: «فلو أن العلم تعلّق بمتعلَّق الإرادة، لوجب كونه مثلاً لها»، لأنّا إن لم نُفرِد ذلك بالذكر، فهو في حكم المنطوق به. ثم لا فرق بين أن يتغاير المُريدون بها أو يتّفق، لأن التماثُل لا يتغيّر بذلك، على ما نُبيّنه في العلمَين[١٢٠].

ودليل تماثُل ما هذا سبيله اشتراكهما فيما يُنبئ عن أخصّ ما هما عليه؛ أو لأن[١٢١] مُوجَبهما متماثل، وتماثُل المُوجَب دليل على تماثُل ما أوجبه؛ أو لأن الكراهة الواحدة تُضادّهما جميعاً، وتنفيهما إن صحت فيهما المُنافاة، والشيء الواحد لا يُضادّ إلا مثلَين أو ضدَّين، فأما المختلفان اللذان ليسا بضدَّين فلا ينتفيان بشيء واحد.

[١١٤] ص: –.

[١١٥] راجع ص ٦٢٦–٦٢٩.

[١١٦] ص: –.

[١١٧] م: الوقت والوجه.

[١١٨] أي المُريد.

[١١٩] م: عن.

[١٢٠] راجع ص ٦٣٣–٦٣٤.

[١٢١] ص: ولأن.

فصل[١٢٢] [في صحة وجود الكثير من الإرادات المتماثلة في محلّ واحد]

قال رحمه الله:

ومتى صح تماثُل ما هذا حاله من الإرادات، صح وجود الأجزاء الكثيرة في المحلّ الواحد والمحالّ الكثيرة[١٢٣]. ولكن لا يثبت لزيادتها تأثير فيما تؤثّر فيه، لأن أحدنا إذا أراد الإخبار عن زيد بإرادة واحدة، فحاله لا يفارق حاله لو أراد ذلك بإرادات كثيرة، من حيث لا يتزايد الحكم الراجع إلى كون الكلام خبراً. ولكن لزيادتها حظٌّ في المنع، حتى لو حاول القديم جل وعز إيجاد كراهة واحدة وقد فعلنا إرادات كثيرةً، لم يصر مُراده بالوجود أحقّ.

فصل[١٢٤] [في الإرادات المختلفة]

قال رحمه الله:

فأما المختلف من الإرادات، فهو ما ينجزم فيه شرط من الشروط التي راعيناها، فيتغاير المتعلَّق؛ أو الوجه، بأن يُريد أحدنا حدوث الشيء على وجه والآخر يُريد حدوثه على غير ذلك الوجه؛ أو يتغاير الوقت في حدوث المُراد؛ أو الطريقة، بأن يُريد أحد المُريدَين ذلك الشيء على طريق الجملة والآخر يُريده مُفصَّلاً. وهذه طريقتنا في اختلاف العلمَين[١٢٥]. ودليل اختلاف هاتَين الإرادتَين أن الوجوه الدالّة على تماثُلهما منفيّة عنها، وهذه أمارة الاختلاف.

ولا فرق فيما يختلف من الإرادات بين أن تكون الإرادتان جميعاً متعلِّقتَين، أو إحداهما متعلِّقةً والأخرى غير متعلِّقة[١٢٦] لا متعلَّق لها، لأنهما مفترقان[١٢٧] فيما يرجع إلى ذات كل واحد[١٢٨] منهما، بل هو[١٢٩] أزيد من التغايُر في المتعلَّق وما عداه [ص ١١٤ أ] من الوجوه. فأما إذا كانتا جميعاً مما لا متعلَّق لهما، فالاختلاف فيهما يثبت باختلاف الصفة الصادرة عنهما، لأن ذلك كتغايُر[١٣٠] المتعلَّق فيما يتعلق.

[١٢٢] ص: -.
[١٢٣] م: المتغايرة.
[١٢٤] ص: -.
[١٢٥] انظر ص ٦٣١-٦٣٤.
[١٢٦] ص: - غير متعلِّقة.
[١٢٧] كذا، والصحيح: مفترقتان.
[١٢٨] كذا.
[١٢٩] أي الاختلاف.
[١٣٠] م: بمنزلة تغايُر.

فصل[١٣١] [في أن الإرادات لا تتضادّ]

قال رحمه الله:

ولا تضادّ في الإرادات أصلاً. هذا[١٣٢] هو الصحيح، وإليه رجع أبو هاشم آخراً. وقد كان له قول مثل قول أبي علي في تضادّ إرادتَي الضدَّين. وقياس هذا القول يقتضي تضادّ كراهتَي الضدَّين.

فالذي يدلّ على زوال التضادّ عنهما أن من حقّ ما يتعلق بغيره أن يكون ما يُضادّه يتعلق بمتعلَّقه على العكس، وإلا فإذا تغاير المتعلَّق، زال التضادّ وصار إلى الاختلاف[١٣٣]. وإذا كان تعلُّق الإرادة لا يكون إلا على وجه واحد، فلو أن هاتَين الإرادتَين تعلّقتا بمتعلَّق واحد، لأنبأ ذلك عن تماثُلهما دون تضادّهما. فلهذا نقول إن إيجاب تضادّهما يقود إلى إيجاب تماثُلهما.

وبعد فما يتضادّ لا يختلف حاله باعتقاد المعتقد، بل يجب أن يمتنع اجتماعهما على كل وجه. ولهذا، لما ضادّت الكراهة الإرادة، لم يصح على كل حال أن يكون الحيّ مُريداً للشيء كارهاً له على وجه واحد، سواءً اعتقد تضادّ الكراهة والإرادة أو لم يعتقد. فهكذا يجب في إرادتَي الضدَّين. ومعلوم أنه لو اعتقد زوال التضادّ عن المُرادَين الضدَّين، لصح منه إرادته لهما[١٣٤]. ولو تضادّت الإرادتان، لامتنع اجتماعهما ولَماَ تغاير[١٣٥] الحال بهذا الاعتقاد.

وبعد فقد صح في أحدنا أن يُريد الضدَّين ويأمر بهما، وذلك بأن يُريد الخروج من البابَين، وهو متضادّ. والتخيير لا يدخل في الإرادة، وإنما يدخل في المُراد. وهكذا الحال في إرادة الله تعالى الصلاة في بقاع المسجد، وهي متضادّة، وأمرُه بها على هذا الحدّ.

وقد جعل أبو علي هذه الإرادات موجودةً في أوقات ولم يُجوِّز وجودها في وقت واحد. وهكذا كان يقوله أبو هاشم. وما ذكرناه من إرادته وأمره[١٣٦] في الحال الواحدة يُفسِد ما قاله. ويلزمه أن يُخلي [م ١٧٣ ب] الأمر من إرادة مؤثِّرة، لأن هذه الإرادات، عند وجود الأمر بالأضداد على التخيير، إمّا أن تكون مفعولةً مع أوّل حرف – فهو الذي نقوله – أو في الثاني والثالث، فتخرج من أن يكون لها تأثير في كونه أمراً. فصح ما قلناه.

وبعد فقد صح أن الشيء الواحد لا يُنافي شيئَين مختلفَين غير ضدَّين، فلو كانت إرادتا الضدَّين ضدَّين، لبطل هذا الأصل. وبيان ذلك أن كراهة السواد مُخالِفة لإرادة البياض ويصح اجتماعهما في الوجود. فلو أراد السواد لكانت هذه الإرادة، كما تنفي كراهة السواد، تنفي إرادة البياض، وهما مختلفان.

[١٣١] ص: –.

[١٣٢] م: وهذا.

[١٣٣] م: الخلاف.

[١٣٤] م: إرادتهما.

[١٣٥] م: تغيّر.

[١٣٦] م: أمره وإرادته.

وكانت الشُبهة في هذا الباب أن «العالم بتضادّ الضدَّين لا يصح أن يُريدهما، ولا وجه إلا التضادّ في الإرادة». إلا أنه لا يجب أن يُصرَف ذلك إلى تضادّ الإرادتَين، مع صحة أن يقال إن الدواعي لا تدعو إليه لعلمه بامتناع اجتماع هذَين المُرادَين على تضادّهما، لأن[١٣٧] ذلك مستحيل. كيف وقد بيّنّا صحة إرادة الضدَّين على وجه التخيير؟ ولو كانتا ضدَّين، لم يصح على التخيير ولا على الجمع، لأنّا قد بيّنّا أنه لا بدّ من كونه مُريداً لهما. وبيّنّا أيضاً أنه لو اعتقد في المُرادَين أنهما لا يتضادّان، لصحت إرادته لهما. وما يتضادّ يمتنع وجوده على كل وجه، ولا يتغيّر باعتقاد المعتقد.

فإن قيل: «فهل تُسوّون بين إرادتَي الضدَّين وبين الإرادتَين إذا تعلّقتا بوجهَين ضدَّين للشيء الواحد، أم تفرقون بينهما؟»، قيل له: لا فرق بين الكل في ارتفاع التضادّ عنه، لأن الطريقة في الدلالة والشُبهة واحدة، فلا معنى للفرق بينهما.

فصل[١٣٨] [في أن الذي يُضادّ الإرادة إنما هو الكراهة إذا تعلّقت بمتعلَّقها على وجه واحد]

قال رحمه الله:

والذي يُضادّ الإرادة ليس إلا الكراهة إذا تعلّقت بمتعلَّقها على وجه واحد. يُبيّن[١٣٩] هذا استحالة أن يجمع المرء بينهما لا لوجه سوى التضادّ، لأن إحداهما لا تحتاج في الوجود إلا إلى ما تحتاج الأخرى إليه، فلا يثبت بينهما ما يجري مجرى التضادّ. ويوضح ما تقدّم استحالة أن نأمر بالشيء وننهى عنه في حالة واحدة، ولا وجه إلا تضادّ ما به يصير أمراً أو نهياً. وبعد فإن أحدنا يجد كونه مُريداً من نفسه بالعكس من كونه كارهاً، ولا يتمّ لولا تضادّ ما يوجب هاتَين الصفتَين.

فصل[١٤٠] [في أنه لا ضدّ ثالث للإرادة والكراهة]

قال رحمه الله:

لا ضدّ ثالث للإرادة والكراهة – على ما قاله أبو علي رحمه الله من الإعراض عنهما، وكلام أبي القاسم يقتضيه أيضاً[١٤١] – لأن الإعراض لو ثبت معنىً والإدراك لا[١٤٢] يتناوله، لوجب أن يُوصَل إليه إمّا بصفة صادرة عنه أو حكم صادر عنه، ومعلوم انتفاء ذلك، فوجب نفيه.

[١٣٧] م: إلا أن.
[١٣٨] ص: –.
[١٣٩] م: ويُبيّن.
[١٤٠] ص: –.
[١٤١] راجع المسائل ٣٦٥.
[١٤٢] م: كان لا.

وبعد فلو ثبت معنىً، لوجب أن يقع لأحدنا الفصل فيما لا يُريده ولا يكرهه بين أن يكون ذلك الشيء مما يصح أن يُراد ويُكرَه وبين أن لا يكون كذلك، لأنه إذا كان مما يصح أن يُراد ويُكرَه، فالإعراض ثابت، وإذا لم يصح ذلك فيه، فلا إعراض. ونحن لا نجد من أنفسنا هذا الفصل.

وبعد فكان يلزم صحة أن يخلق الله تعالى إعراضاً يصير به مُعرِضاً كصحة ذلك في الإرادة وضدّها، وقد منع أبو علي من ذلك. ولا يمكنه أيضاً ارتكابه، وإلا اقتضى حصول القديم تعالى على صفة لا طريق إليها في الفعل لا بنفسه ولا بواسطة.

وقد قيل: «كان يجب أن يكون له[143] تأثير في الأفعال على عكس تأثيرهما فيها لكونه مُضادّاً لهما». إلا أن ذلك مما يناقض فيه العلم والجهل، لأن لأحدهما تأثيراً من دون الآخر.

فصل[144] [في أن السهو ليس بضدّ للإرادة]

قال رحمه الله:

فأما القول بأن السهو يُضادّ الإرادة، على ما يقوله أبو القاسم[145]، فهو أبعد لأنه لو ثبت معنىً، ضادّ[146] الاعتقاد، ومع مُضادّته له لا تصح مُضادّته لهما وهما مختلفان. وكان يجب[147] حاجة السهو إلى ما تحتاج إليه الإرادة من الاعتقاد، لأن هذا من حكم الضدّين، ولو ثبت هذا الاعتقاد، لَماَ صح [ص ١١٤ ب] وجود السهو معه. وبعد فنحن قادرون على الإرادة، فلو ضادّها السهو لقدرنا عليه أيضاً. وليس لأحد أن يقول: «فكيف لا يصح اجتماعهما لولا التضادّ؟»، لأنّا نقول بتأثير السهو فيما تحتاج الإرادة إليه[148] من الاعتقاد، فصار جارياً مجرى الضدّ.

فصح أن الذي يُضادّ الإرادة هوالكراهة فقط.

فصل[149] [في إبطال القول بأن إرادة الشيء كراهة لضدّه أو كراهة لأن لا يكون]

قال رحمه الله:

إذا صح أن الكراهة هي مُضادّة للإرادة، فقول من قال من المُجبِرة إن «إرادة الشيء كراهةٌ لضدّه أو كراهةٌ لأن لا يكون»[150] يجب أن يكون فاسداً، لأن الشيء لا يصير بصفة ما يُضادّه. وعلى أن الكراهة

[143] أي الإعراض.
[144] ص: -.
[145] راجع المسائل ٣٦٦. وللأشعري نفس القول، راجع اللُمَع ١٨؛ مجرّد ٦٩.
[146] ص: ضادّه.
[147] م: يلزم.
[148] م: إليه الإرادة.
[149] ص: -.
[150] هو قول الأشعري، راجع مجرّد ٢٢٦ و ٢٣٢.

كالإرادة في أن تعلُّقها يجب أن يكون بالحادث، فأما بأن[١٥١] لا يكون فلا تتعلق. ويُبيّن [م ١٧٤ أ] هذا أن إرادة الشيء لو كانت كراهةً أن لا يكون، لوجب أن لا يتغيّر ذلك بالاعتقاد، فكُنّا إذا أردنا الشيء كرهنا أن لا يكون وإن اعتقدنا أنها[١٥٢] لا تتعلق بأن لا يكون، ونحن لا نجد هذه الكراهة من أنفسنا.

فأما كون إرادة الشيء كراهةً لضدّه، فأظهر فساداً من أن يشتبه، لأنّا نُريد النوافل ولا يصح أن نكره ما يُضادّها، ولأنه[١٥٣] قد يكون من باب المُباح الذي لا تصح كراهته. وكذلك فإذا[١٥٤] أردنا النافلة، لم نكره أن لا تكون. وهكذا يجب في إرادة الله تعالى منا النوافل.

وبعد فإن أحدنا قد يُريد الشيء الواحد ولا ضدّ له، وقد يكون له ضدّ ولا يخطر بباله، فكيف يكرهه؟

وبعد فكان يلزم أن يُريد الشيء الواحد ويكرهه، بأن تكون له أضداد فإرادته لأحدها كراهةٌ للثاني، فلو أراد الثالث للزم أن يكون مُريداً للأوّل كارهاً له.

وبعد فيلزم فيمن أراد من غيره الضدَّين بالخروج من البابَين أن يكون مُريداً كارهاً لخروجه، لأن خروجه من هذا الباب تقتضي إرادتُه له كراهةَ خروجه من الباب الآخر، وإرادتُه للخروج من الباب الثاني[١٥٥] تقتضي كراهته للخروج من الباب الأوّل.

وبعد فإذا كان للشيء أضداد، فإذا أراده فيجب أن يكره الجميع، حتى لو كانت بلا نهاية، للزمت كراهته للكل، وهذا يقتضي أن يكره ما لا يخطر بباله.

وبعد فكان يلزم في الذات المُحدَثة أن تستحقّ[١٥٦] صفتَين مختلفتَين للنفس، إحداهما كونها إرادةً، والثانية كونها كراهةً. وكانت قد تعدّت في صفتها الشيء الواحد ولا حصر، وما تعدّى الشيء الواحد على التفصيل لم ينحصر.

وبعد فلا فصل بين أن يقال ذلك وبين أن يقال «بل كراهة الشيء إرادةٌ لضدّه»، فيلزم، إذا كره الشيء، أن يُريد أضداده وإن لم يعتقدها، وذلك متعذر.

وبعد فلو جاز ما قالوه في الإرادة، لجاز أن يقال في العلم بالشيء إنه جهل بغيره، وفي القدرة على الشيء إنها عجز عن غيره! فإن قال: «كما جاز في الكون أن يكون قُرباً من الشيء بُعداً عن[١٥٧] غيره، والأخذ بالشيء أن يكون تركاً لغيره، فهلا جاز مثله في مسألتنا؟»، قيل له: إن[١٥٨] ذلك مما لا يُفيد في الكون أوصافاً راجعةً إليه، بل يرجع إلى اختلاف العبارات عنه لانضمام غيره إليه، فلهذا قد يخرج الكون عن أن يكون قُرباً أو بُعداً أصلاً. وكذلك الحال في الأخذ والترك. وليس هكذا إذا وُصفت الإرادة بأنها كراهة، لأن الوصف يرجع إليها نفسها.

[١٥١] م: أن.
[١٥٢] أي الكراهة.
[١٥٣] أي مُرادنا.
[١٥٤] م: فإنّا إذا.
[١٥٥] م: من الآخر.
[١٥٦] م: تقتضي.
[١٥٧] م: من.
[١٥٨] م: لأن.

فصل[159] [في أن الإرادة لا تبقى]

قال رحمه الله:

البقاء مستحيل على الإرادة، لأن أحدنا قد[160] يخرج من أن يكون مُريداً للشيء لا إلى ضدّ، ولو بقيت، لم تنتف - مع وجود كل ما تحتاج إليه في الوجود - إلا بضدّ.

وبعد فلو بقيت، لم يخلُ: إمّا أن تخرج عن التعلُّق، أو تبقى متعلِّقةً. فإن زال تعلُّقها مع الوجود، فقد انقلب جنسها. وإن بقيت متعلِّقةً، فإمّا أن تتعلق بمُرادها وإن تقضّى، وهذا لا يصح؛ وإمّا أن تتعلق بغيره، وفي هذا أيضاً انقلاب جنسها، وأن تصير بصفة مُخالِفها.

فإن قال[161]: «هلا قلتم إنها إذا بقيت، فتقضّي مُرادها يؤثّر في عدمها؟»، قيل له[162]: لأن الباقي لا ينتفي إلا بالضدّ أو بما[163] يجري مجراه من عدم ما يحتاج في الوجود إليه، فكيف يؤثّر تقضّي المُراد في عدمها؟ وبعد فليس بأن يؤثّر تقضّي مُرادها في عدمها بأولى من عدمها أن يؤثّر في تقضّي المُراد[164]. هذا ولو اعتقد[165] أن المُراد لم يتقضّ، لصحت منه إرادته، فكيف يصير تقضّيه مُحيلاً لوجودها ولبقائها[166]؟

والحال في أن الكراهة لا تبقى كالحال في الإرادة سواء.

وربّما يُدَلّ على المسألة بأن يقال: «إنها[167] متى قارنت أوّل حروف[168] الخبر، فإن بقيت إلى أن تتقضّى هذه الحروف[169]، فقد أثّرت فيما مضى من الأفعال». إلا أن ذلك يضعف، من حيث أن لقائل أن يقول إنها تُقارِن وتبقى إلى تمام وجود الإخبار، فتؤثّر فيما قارنته وفيما يوجد من بعد، ويختلف تأثيرها، لا أنها تؤثّر في الجميع في حالة واحدة فتكون قد أثّرت في موجود ومعدوم. فالمعتمَد هو الوجه الأوّل.

فأما استمرار الإرادة بالواحد منا، فهو لأجل حدوثها حالاً بعد حال، لا لبقائها.

فإن قيل: «فإذا استحال عليها البقاء، فيجب تعليل هذه الاستحالة [م ١٧٤ ب] بالجنس، وهذا يقتضي تماثُل الإرادات، أو يقتضي استحالة وجود إرادته للشيء في حال ما يجب عدم مثلها من الإرادات»، قيل له[170]: إذا لم تكن استحالة البقاء عليها طريقاً لمعرفة ما هي عليه في ذاتها، لم يقتض الاشتراكُ فيها التماثُل، ويصير كمُنافاة الشيء لغيره، لما لم تكن طريقاً لمعرفة ما هي[171] عليه، فصح أن تشترك الأضداد فيها وصح

[159] ص: -.
[160] ص: - قد.
[161] م: قيل.
[162] م: - له.
[163] م: أو ما.
[164] م: مُرادها.
[165] أي المُريد منا.
[166] م: أو لبقائها.
[167] م: هذا.
[168] م: حرف.
[169] م: هذا الحرف.
[170] م: - له.
[171] كذا، والصحيح: هو، أي الشيء.

افتراق المثلَين فيها، بأن يصادف أحدُ السوادَين في محلّه [ص ١١٥ أ] بياضاً ولا يصادف السواد الآخر. ففارقت حالها حال العِلَل.

فصل[١٧٢] [في أن العالم بالشيء لا يجب أن يُريده أو يكرهه]

قال رحمه الله:

اعلم أن من يعلم الشيء وزال عنه السهو فلا يجب لمكان ذلك أن يُريده، وإذا لم يُرده أن[١٧٣] يكرهه، على مذهب[١٧٤] الجَبرية في إثباتهم كونه تعالى مُريداً لنفسه[١٧٥]، لأن أحدنا قد يعلم الشيء ولا يُريده ولا يكرهه، كتصرُّف الناس في الأسواق وغير ذلك. ولولا أن الأمر كما قلناه، للزمهم أن يُريد إرادته لعلمه بها، وأن يُريد ما تقضّى، بل يجب أن يُريد ذاته لأنه عالم به[١٧٦]، وقد عرفنا خلاف ذلك. فثبت أنه لا يكفي في إرادته للشيء ما قالوه.

فصل[١٧٧] [في أن الشرط فيما يصح أن يُراد أن يصح حدوثه]

قال رحمه الله:

الشرط فيما يصح أن يُراد صحة حدوثه. فلهذا، إذا صح حدوثه صح أن نُريده، وإذا استحال حدوثه استحالت إرادته، ولا وجه يمكن تعليق هذا الحكم به أولى مما قلناه. ولأجل هذا[١٧٨]، تمتنع[١٧٩] إرادتنا للقديم والباقي والماضي، لأن حدوث هذه الأشياء متعذر، ونحن نجد من أنفسنا امتناع هذه الإرادة.

فإن قيل: «فنافي الأعراض تصح إرادته، وليس بمعتقد حدوث حادث!»، قيل له: إنه لا بدّ من أن يحصل له العلم على وجه الجملة بالحوادث، من حيث يقتضيه كمال العقل. ولهذا[١٨٠] نعرف حُسن كثير من المُحسَّنات وقُبح كثير من المُقبَّحات ووجوب كثير من الواجبات، والعلم بصفة الشيء وحكمه يترتب على العلم به نفسه.

فإن قال: «قد يُريد المُريد ما لا يصح حدوثه، كالبقاء وغيره»، قيل له: هذا عنده في حكم الحادث، لاعتقاده صحة حدوثه. وبعد فإنما نوجب هذه القضية في الإرادة المتعلِّقة، ولا متعلَّق لهذه الإرادة، فلا يلزم على ما قلناه.

---

[١٧٢] ص: -.

[١٧٣] م: لم.

[١٧٤] م: على ما ذهبت إليه.

[١٧٥] القول بأن الله مُريد لنفسه هو قول اختصّ به النجّار وأصحابه، راجع شرح الأصول ٤٤٠.

[١٧٦] لعل الصحيح: بها.

[١٧٧] ص: -.

[١٧٨] م: ذلك.

[١٧٩] م: امتنع.

[١٨٠] م: وبهذا.

فصل[١٨١] [في أن المُرادات غير مختصّة ببعض المُريدين دون بعض]

قال رحمه الله:

ومتى صح أن الشرط فيما تصح إرادته أن يصح حدوثه، صح ما يقوله شيوخنا رحمهم الله إن المُرادات غير مختصّة ببعض المُريدين دون بعض. فإنها في هذا الوجه بمنزلة المعلومات، لأنه إنما يُعلَم الشيء لأمر يرجع إليه كما يُراد الشيء لأمر يرجع إليه، لا أن حاله كحال المقدور الذي يحصل بالقادر على صفة[١٨٢]، فهو[١٨٣] كالمعلوم والمُدرَك والمشتهى. ولأجل ما ذكرناه، صح في المُراد الواحد أن تشترك الجماعة في إرادته. وإنما يصلح أن يخالف في ذلك مَن جعل الإرادة مُوجِبةً، فجعل ما يُريده زيد لا يصح من عمرو أن يُريده لأن فعل أحدهما لا يجوز أن يوجبه[١٨٤] فعل الآخر. وسيجيئ بطلان ذلك[١٨٥].

فإن قال: «كيف يصح ما ذكرتم، مع قولكم إن الخبر والأمر يحصلان كذلك بكونه مُريداً؟ فقد صار له تأثير كما أن لكونه قادراً تأثيراً»، قيل له: إن الصفة التي يحصل الفعل عليها هي لكونه قادراً، وكونُه مُريداً شرطٌ ككونه عالماً، وإن اختلفا في باب التأثير، فيكون تأثير كونه مُريداً على وجه الإيجاب دون كونه عالماً. وقد بيّنّا أن في الشروط ما يحصل له حدّ الإيجاب[١٨٦]، كما ثبت في مُنافاة الضدّ للضدّ[١٨٧].

فإن قال: «فإن كان لا تختصّ المُرادات، فهلا صح منكم إرادة البقاء وحدوث الجوهر حالاً بعد حال؟ بل تجب صحة ذلك من القديم جل وعز!»، قيل له: إنما أوجبنا ما تقدّم في المُرادات على الحقيقة، وهذه الإرادة لا مُراد لها، فلهذا اختصّت بمن يعتقد صحة حدوثه دون من يعلم استحالة حدوثه.

فصل[١٨٨] [في أن الإرادة إنما تتعلق بالحادث ولا يصح تعلُّقها بأن لا يكون الشيء]

قال رحمه الله:

ولا تتعلق الإرادة إلا بالحادث ولا تتعدّاه البتّة. وقد جوّز الشيخ أبو عبد الله رحمه الله تعلُّقها بما يتجدد[١٨٩] من الصفات. وتزعم المُجبِرة أنها تتعلق بأن لا يكون الشيء[١٩٠]. والأصل المانع من ذلك أنها لو تعدّت في تعلُّقها بهذه الطريقة، للزم أن لا ينحصر تعلُّقها، كما قلناه في الاعتقاد وغيره، فكان يلزم صحة

[١٨١] ص: –.
[١٨٢] م: صفته.
[١٨٣] أي المُراد.
[١٨٤] م: يوجب.
[١٨٥] راجع ص ٥٦٠–٥٦٢.
[١٨٦] م: حظّ في الإيجاب.
[١٨٧] راجع ص ١٣٦–١٣٧.
[١٨٨] ص: –.
[١٨٩] م: بالمتجدد.
[١٩٠] هكذا قال الأشعري، راجع مجرّد ٧١.

إرادة الباقي والماضي والقديم، لأن الذي أوجب صحة تعلُّق الاعتقاد بهذه الأشياء تعدّيه في التعلّق عن الوجه الواحد، فلم يقف على حدّ محصور. ويصح، على ما يذهب إليه الشيخ أبو هاشم رحمه الله في التمنّي[١٩١]، أن يُجعَل أصلاً.

فإن قال: «فقد ناقضتم، لأنكم تقولون إنها تتعلق بالحدوث وجهات الحدوث»، قيل له: إن في تعلُّقها[١٩٢] بوجه الحدوث خلافاً سنذكره من بعد إن شاء الله[١٩٣]. ولكن على كل حال فالمعلوم أن وجه الحدوث ليس بأمر منفصل عن الحدوث بل هو كالكيفية فيه، فلا يناقض ما ذكرناه.

وبعد فالإرادة تتبع في تأثيرها [م ١٧٥ أ] القدرة، إمّا على جهة التقدير أو على جهة التحقيق، لأنّا نقول في فعل نفسه إنه يصح أن يوقعه على وجه بالإرادة، وفعلُ غيره إذا أراده، صح أن نُقدِّر فنقول: لو قدر عليه، لصح أن يوقعه على وجه بإرادته. فإذا صحت هذه الجملة، وكانت القدرة لا تتعدّى طريقة الإحداث، فالإرادة بهذه القضية أحقّ.

وقد قيل: «إن الأمر لا يتناول إلا إحداث الأفعال، وكان لا يحصل له هذا الحكم إلا بالإرادة. فالإرادة التي تؤثّر في كونه أمراً يجب أن لا تتناول إلا الحدوث». وربّما يُعترض ذلك فيقال: لا يجب، إذا كان ما لا يتمّ حكمٌ لذات من الذوات إلا به، أن يكون حكمهما سواءً، لأنك تعلم أن الإرادة لا يثبت تعلُّقها إلا مع الاعتقاد، ثم لا يجب، إذا كان الاعتقاد يتعلق بكل الوجوه، أن يجب مثله في الإرادة وإلا، إذا كان تعلُّق الإرادة مقصوراً على وجه واحد، أن يثبت مثله في الاعتقاد.

وأحد ما يُعتمد في هذا الباب أنها لو تعلّقت بأن لا يكون الشيء كتعلُّقها بالكائن الحادث، لم يفترق الحال بين الجماد والحيّ في صحة أن نُريد منهما أن لا يتحركا ولا يسكنا، لأن النفي حاله معهما على سواء. فإذا ثبت هاهنا تفرقة، فهي لأجل أنّا نُريد من الحيّ حدوث الشيء حالاً فحالاً، أو حدوث تلك الحركة على هذا السبيل، فنتصوّر حادثاً يقدر عليه الحيّ القادر، دون الجماد [ص ١١٥ ب] أو[١٩٤] العاجز الذي لا يجوز أن نُريد منه أن لا يتحرك ولا يسكن.

فإن قال: «إنما لم يصح أن تريدوا ما ذكرتم من الجماد لاعتقادكم استحالة ذلك منه»، قيل له: فهذا يُقوّي ما نقوله، لأنه لا وجه لإحالة هذا الاعتقاد ووجود[١٩٥] هذه الإرادة إلا أن من شأنها أن تتعلق بالحادث، وهذا الاعتقاد يمنع منه، وإلا فكان يجب صحة هذه الإرادة.

[١٩١] وهو أنه معنى في النفس (أو القلب)، انظر هنا ص ٢٠٦ والمغني ٦، ٢/ ٣٧.

[١٩٢] م: تعليقها.

[١٩٣] المسألة غير واردة فيما يلي من الباب، والواقع أن المصنّف سبق له ذكر الخلاف فيها ص ٥٣١-٥٣٢.

[١٩٤] م: و.

[١٩٥] ص: – و.

وهذا الذي ذكرناه يُبطِل قولهم إن أحدنا يُريد من ولده أن لا يكفر وأن لا يُخلِف إلى غير ذلك، لأن في كل هذه الوجوه يُريد منه تروكَ هذه الأمور، أو يكره منه هذه الأفعال. لولا هذا، لم نعتبر[١٩٦] اعتقاد صحة الحدوث وصحة ثبوت القدرة فيمن نُريد منه ذلك[١٩٧].

وإذا أردنا من الله تعالى أن لا يُميتنا، فالإرادة تتعلق بالأمور التي نبقى معها[١٩٨] أحياءً. وإذا أراد المُعاقَب في الآخرة أن لا يُعاقَب، فتلك إرادة للصحة والسلامة من قِبَله تعالى. وإن[١٩٩] كان ذلك في الدنيا، أراد[٢٠٠] تسكين الضارب يده وكفّه عن[٢٠١] ذلك.

فصل[٢٠٢] [في نفس المسألة]

واعلم أن، في الدلالة الأولى التي ذكرناها في هذا الفصل، ربّما قال قائل: «إنكم قد جعلتم العلّة في أن لا ينحصر تعلُّق العلوم والاعتقادات تعدِّيَها عن الوجه الواحد، وقِستم على ذلك الإرادة. وليس هذا بأولى من أن يقال "بل إنما تعدّى لأنه غير منحصر في تعلُّقه"، فيتساوى حال المُعلَّل والمُعلَّل به ولا يتميّز أحدهما عن الآخر». والجواب أن تعليلنا أولى، لأنه ليس من حقّ ما يتعدّى أن[٢٠٣] يتبعه فقدُ الانحصار[٢٠٤] فيصح الاستدلال بالتعدّي على أنه يجب أن لا ينحصر، لما لم يكن البعض أولى من البعض. ومتى قيل «إنما تعدّى لأنه لم ينحصر»، لم يصح لأنّا بقولنا «لا ينحصر» قد أفدنا التعدّي، فيصير في هذا التعليل شبيهٌ بالتكرار.

فإن قال: «فهلا جرت الوجوه مجرى الأنواع ومجرى الأجناس في أن القدرة تتعدّى الواحد ثم تقف؟ فكذلك[٢٠٥] الإرادة تتعلق بأن يكون الشيء وبأن لا يكون، دون تعلُّقها بالماضي والباقي والقديم»، قيل له: إنما أوجبنا فيما يتعلق بأحد الوجوه أن لا يقف عند حصر إذا تعدّى لما لم يكن هناك اختصاص، وبيّنّا هذه الطريقة في الاعتقاد، وأوضحنا العلّة[٢٠٦] فيه. ولم نقُل إن كل ما[٢٠٧] تعدّى جنساً إلى ما زاد عليه لم ينحصر، فلا يجب أن يجري الحال في وجوه المعلومات مجرى الأنواع المقدورة[٢٠٨].

[١٩٦] ص: يتغيّر.
[١٩٧] م: ذلك منه.
[١٩٨] م: التي معها نبقى.
[١٩٩] م: وإذا.
[٢٠٠] م: فأراد.
[٢٠١] ص: من.
[٢٠٢] ص: -.
[٢٠٣] ص: أنه.
[٢٠٤] انظر ص ٤٦٣-٤٦٤.
[٢٠٥] ص: وكذلك.
[٢٠٦] م: صحة العلّة.
[٢٠٧] ص: إن ما.
[٢٠٨] ص: مجرى المقدورات.

فصل[٢٠٩] [في أن الإرادة لا تُدرَك]

قال رحمه الله:

قد ذهب أبو علي إلي إدراك الإرادة، وحكاه عن غيره، وأطلق القول إطلاقاً. والأقرب أنه أراد به العلم، وإن اختلف الطريق إليه: فإرادة نفسه، يجدها من نفسه ويعلمها، كان هناك خطاب أو لم يكن؛ وإرادة غيره، يعلمها بسماع خطابه.

والصحيح أن الإدراك لا يتناولها أصلاً، لأن المُدرَكات قد اتّفقت أجمع في أن أحكامها لا تتعدّى محالّها، دون أن تصدر عنها حالةٌ للجملة. فهذا وجه يقتضي أنها[٢١٠] لا تُدرَك بشيء من وجوه الإدراك.

وبعد فلو جُعِلت مُدرَكةً بالعين، لوجبت معاقبتها للّون وأن يتضادّ مختلفها، لأنه قد ثبت في الأعراض المُدرَكة بالعين أنها تقتضي هَيئات للمحالّ متضادّةً.

وإن جُعِلت مُدرَكةً باللمس، وجبت معاقبتها للحرارة والبرودة على مثل [م ١٧٥ ب] تلك الطريقة. وقد يستقيم هذا الكلام من دون البناء على ما يقوله أبو هاشم رحمه الله من أن «المُدرَكَين المقصورَين في الإدراك على حاسّة واحدة، إذا اختلفا عليها في الإدراك، تضادّا»[٢١١]، وذلك بأن نُبيّن أن المُدرَك بالعين من الأعراض يقتضي هَيئةً لمحلّه مُضادّةً للهَيئة الأخرى. وهكذا القول فيما يُدرَك لمساً. فإذا صح هذا، قِسنا غيره عليه.

ومتى جُعِلت مُدرَكةً بمحلّ الحياة في محلّ الحياة، وجب أن تُساوي الآلام، وقد عرفنا اختلافهما. ولزم صحة الفصل بين محلّها وبين ما ليس بمحلّ لها. وإذا قلنا إنه[٢١٢] يجدها في ناحية الصدر، فلسنا نعني به إلا أنه يجد كونه مُريداً كأنه يختصّ بهذه الجهة وأن لها مزيّةً.

وبعد فيجب في إرادة الله عز وجل الموجودة لا في محلّ أن نراها ونُدركها، كما أوجبنا مثل[٢١٣] ذلك في ذات القديم لو كان مرئيّاً. وقد قال أبو هاشم رحمه الله، حاكياً عن أبي علي في الجامع، إنه كان يجب صحة رؤيتنا لها متى شققنا قلب الغير، لأنه لا يُضادّها الموت. وهذا بعيد لأنها لا تبقى، ومتى شُقّ قلب الحيّ، فقد خرج عن كونه حيّاً قادراً على أمثال ما فعل من إرادته وغيرها.

[٢٠٩] ص: -.
[٢١٠] أي الإرادة.
[٢١١] انظر ص ١٨١ و ٧١٠.
[٢١٢] أي المُريد منا.
[٢١٣] ص: - مثل.

فصل[٢١٤] [في كيفية وجود الإرادة في المُريد منا، وذلك بحلولها في جزء من قلبه]

قال رحمه الله:

اعلم أن هذه الإرادة لا توجب الصفة إلا بعد حلولها في بعض من أبعاضنا يختصّ مع الحياة بمثل بِنية القلب. وهذا يتضمن الكلام في وجوه.

منها أن وجودها في نوعها وإن صح لا في محلّ، فاختصاصها بنا لا يقع إلا بطريقة الحلول فينا، لأن وجودها لا في محلّ قاطع للاختصاص بنا ومُوجِب لوقوع الشركة فيها، ومُزيل عنها نهاية الاختصاص بأحدنا، وهذا مطلوب في العِلَل.

ومنها أن وجودها في الجماد مُحال أصلاً، فضلاً عن أن توجب كون أحدنا مُريداً بها، لأنه متى قُدِّر صحة وجود الحياة فيه، وجب أن تكون إرادةً لمن الحياة حياة له، وهذا يقتضي صحة رجوع حكمها إلى الآحاد والأجزاء، على ما تقدّم ذكره في القدرة[٢١٥]. وبعد فمتى وُجدت في الجماد - وقد بيّنّا وجوب أن تقتضي الصفة له إذا وُجدت الحياة[٢١٦] - فلو أوجبت كوننا مُريدين، لوجب أن لا يصح اختلاف الحيَّين في الإرادة. وقد عرفنا أنه ما من حيَّين إلا ويصح أن يُريد أحدهما خلاف ما يُريده صاحبه. وبعد فأحدنا يقدر على فعل الإرادة، فلو صح [ص ١١٦ أ] وجودها في محلّ لا حياة فيه، لكان وجودها في محلّ فيه حياة أولى، ومعلوم أنه لا يمكننا فعلها في أيدينا، مع أن قدرة اليد قدرة على فعل الإرادة. وهي جنس الفعل، فيكفي فيها كونه قادراً، فلا يصح أن يقال بحاجة أحدنا إلى هذه البِنية[٢١٧]. وبهذا تُفارِق الكلام لأنه فعل واقع على وجه، ولم تمتنع حاجتنا إلى بِنية مخصوصة. فإن قال: «فكيف لا يصح ذلك[٢١٨]، وقد حُكي عن الصالحي والناشئ صحة وجودها في اليد؟»، قيل له: هذا يوجب أنّا نتبيّن وجودها في بعض الحالات في اليد، وقد عرفنا أنّا لا نجد كوننا مُريدين إلا في ناحية الصدر.

ومنها أن وجودها في حيّ آخر يقتضي اختصاصها به دوننا.

ومنها أنها[٢١٩]، إذا اختصّت بعضاً من أبعاضنا، فوجودها وهي معنى واحد في جميع الأبعاض لا يصح، لأنه يقتضي كونها مثلاً للتأليف من وجه ومُخالِفاً له من وجه آخر. ثم يلزم زوال الإرادات عند تناقُص الأبعاض بهُزال بعد سِمَن، وقد عرفنا خلافه.

ومنها أنها إذا وُجدت في محلّ واحد، فكل محلّ فيه حياة غير كافٍ في جواز وجودها فيه، وإلا أمكننا فعلها في أيدينا وأرجلنا على ما تقدّم. فيجب اختصاصها بمحلّ مُعيَّن، وهو أن يكون بصفة القلب.

---

[٢١٤] ص: -.
[٢١٥] راجع ص ٤٤٦.
[٢١٦] لعل الصواب: + فيه.
[٢١٧] أي بنية القلب.
[٢١٨] أي فِعلنا للإرادة في أيدينا.
[٢١٩] ص: أنه.

والذي نعلمه عقلاً هو أنه يختصّ[٢٢٠] ناحية الصدر، لوجداننا كوننا مُريدين كأنه في هذه الجهة. والمرجع في تفصيل محلّها هو إلى السمع. قال الله تعالى ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِم﴾ [٣/ ١٦٧]، فيحتمل العلم به ويحتمل القصد إليه، وحملُه عليهما جائز. ولا يجوز أن يُريد به ما[٢٢١] ليس في قلوبهم القول به، لأن محلّ القول اللسان لا غير. وقال تعالى ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾، [١٦/ ١٠٦] أي في قلبه اعتقاد الإيمان ونيّته والعزم عليه[٢٢٢].

ومنها أنه، إذا كان وجودها في القلب، فليس لبعض أجزاء القلب من الاختصاص بصحة وجودها فيه إلا ما للجميع، لأن أيّ جزء أُشير إليه فإنما يصح وجودها فيه، لأنه قد بُني مع غيره بِنيةً مخصوصةً، وهذا موجود في الكل. وقد حُكي عن محمد بن عمر[٢٢٣] خلاف ذلك، وأوجب وجودها في محلّ مخصوص، ظنّاً منه أنه، لو جوّز وجودها على الجملة في محالّ متغايرة، [م ١٧٦ أ] لزال ما بينها وبين الكراهة من التضادّ، حتى كان يصح وجود إرادته[٢٢٤] لشيء في جزء من قلبه ووجود مثلها في جزء آخر، ثم توجد كراهة في الجزء الآخر[٢٢٥] فتنفي ما فيه من الإرادة، وتبقى الإرادة في الجزء الآخر[٢٢٦]، فيكون مُريداً له بأحد ما في[٢٢٧] الجزئَين وكارهاً بما في الجزء الآخر. وهذا بعيد لأن التضادّ بينهما يرجع إلى الجملة، لا إلى المحالّ، فتغايُر المحلّ لا يؤثّر في ذلك بل تنفيهما جميعاً.

فهذه الجملة تُنبئ عن الكلام في كيفية وجودها وكيفية حال محلّها.

فصل[٢٢٨] [في أن الإرادة من مقدوراتنا، وأنّا إنما نفعلها مبتدأةً من دون سبب]

قال رحمه الله:

اعلم أن الإرادة مقدورة لنا أن نفعلها مبتدأةً من دون سبب يُولّدها.

أما كونها مقدورةً لنا، فلوقوعها بحسب داعينا[٢٢٩]، لأن ما دعانا إلى الفعل يدعونا إلى الإرادة، وصارت الطريقة فيها كالطريقة في جميع الأفعال. وبعد ففيها ما يقبح بأن يكون إرادةً للقبيح، فلا بدّ من كونها فعلاً للعباد لأنه جل وعز[٢٣٠] مُنزَّه عن القبائح. ولأجل هذه الطريقة يصح أن نُذَمّ عليها وأن نُمدَح، وهذه أمارة

[٢٢٠] كذا، والصحيح: أنها تختصّ.
[٢٢١] كذا، والصحيح على الأرجح: أن يُريد بما.
[٢٢٢] والعزم والنيّة من أنواع الإرادة، انظر ص ٥٧١-٥٧٢.
[٢٢٣] الأرجح أنه أبو عمر الباهلي من أصحاب أبي علي (راجع طبقات ٧٩) بدلاً من محمد بن عمر الصيمري.
[٢٢٤] م: إرادة.
[٢٢٥] كذا، ولعل الصحيح: في الجزء الأوّل.
[٢٢٦] ص: في جزء آخر.
[٢٢٧] كذا، ولعل الصواب: بما في أحد.
[٢٢٨] ص: -.
[٢٢٩] م: دواعينا.
[٢٣٠] م: عز وجل.

كون الفعل فعلاً لنا. وبعد فلو لم نقدر عليها، لم يتأتّ لنا الأمر والخبر[231]، لأن تأثير الإرادة إنما يصح متى كانت من فعل فاعل الخطاب[232].

ولقوّة الحال في قدرتنا عليها، صح أن يشتبه على أبي عثمان[233] فقال: «لا يقدر أحدنا إلا عليها، والأحكام تتعلق بها فقط». هكذا حكاه أبو القاسم[234].

وأما وقوعها مبتدأةً بالقدرة في محلّها، فلأنه لا شيء تصح الإشارة إليه فيُجعَل مُولِّداً لها، لأنه إن قيل إن الفكر يُولّدها، لم يصح لأنه قد يبتدئ فيُريد ولمّا سبقه فكر. وعلى أنهما إذا وُجدا معاً، فليس بأن يُجعَل أحدهما سبباً والآخر مسبباً أولى من خلافه.

وإن جُعِل الداعي مُولِّداً لها، لم يصح لأنه ربّما كان علماً ضرورياً، وفاعل السبب والمسبب واحد، والله تعالى لا يفعل القبيح، وهذه الإرادة لا يمتنع قُبحها، فكيف تتولد عن الداعي؟ وبعد فإن الداعي ربّما لا يتكامل إلا بمجموع اعتقادات، فكيف تجتمع على توليد معنى واحد؟

وإن جُعِلت الإرادة مُولِّدةً للإرادة، فقد مضى في نظائره ما يدلّ على أنه يقتضي وجود ما لا يتناهى في حالة واحدة.

فإن قيل بأن الاعتماد يُولِّدها، لم يصح لأنه ليس بأن يُولِّد بعضها أولى من أن يُولِّد ما خالفها أو ضادّها. وللزم، إذا اعتمد أحدنا على قلب الغير، أن يوجِد فيه الإرادة.

وقد عرفنا بطلان هذه الوجوه، فثبت أنّا نقدر على فعلها مبتدأةً في محلّها.

فصل[235] [في أن قدرتنا على الإرادات قد تنتهي إلى حدّ لا يصح منا فعل إرادة مثل الإرادة المتقدمة]

قال رحمه الله:

وإذا قدرنا عليها، فليست قدرتنا مختصّةً ببعض أجناسها دون بعض، ولا بشيء من الإرادات دون ما ماثله. لكنها في نفسها قد تنتهي إلى حدّ لا يصح وجود مثل لها، وذلك[236] هو بأن يفعل أحدنا إرادةً لحدوث شيء في وقت، فإذا تقضّى أو عُدِم وكان مما يختصّ في الوجود والحدوث بوقت، فلا يجوز وجود مثل تلك الإرادة، لأن أيّ شيء يوجد منها فهو مُخالِف للإرادة الأولى، لأنها إن وُجدت متعلِّقةً بغير [ص ١١٦ ب] المُراد الأوّل، فهي إرادة مُخالِفة للأولى؛ وإن فعلنا إرادةً له خاصّةً مع تقضّي الوقت، فهي

[231] م: الخبر والأمر.

[232] انظر ص ٥٥٢.

[233] هو الجاحظ.

[234] قال أبو القاسم البلخي في مقالاته بحقّ الجاحظ: «هو يوافق ثمامة في أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة، ولكنه يقول في سائر الأفعال إنها تُنسَب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعاً وإنها وجبت بإرادتهم» (فضل الاعتزال ٣٧).

[235] ص: -.

[236] م: وهذا.

إرادة لا مُراد لها، وما هذا سبيله مُخالِف في الجنس لِما له مُراد ومتعلّق[٢٣٧]. والعلّة في استحالة وقوع مثل الإرادة المتقدمة أمر يرجع إلى استحالة حدوث المُراد، لا إلى قدرتنا على الإرادات.

فصل[٢٣٨] [في أن الله قادر على إيجاد الإرادة فينا، لكِنّا قد أمنّا أن يكون فَعَلَها]

قال رحمه الله:

متى ثبتت قدرتنا على الإرادة، فالقديم تعالى بهذا الحكم أحقّ، لأن حال القادر لنفسه لا ينقص عن حال القادر بقدرة. وإذا قدر عليها، قدر على [م ١٧٦ ب] إيجادها فينا كما قدرنا على إيجادها في أنفسنا. وليس لأحد أن يقول: «هلا كان[٢٣٩] يقدر على إيجاد الإرادة لا في محلّ دون أن يوجدها في محلّ؟»، لأنه إذا قدر على اختراعها لا في محلّ، وجبت قدرته عليها في محلّ. ويُبيّن هذا أن أحدنا لو قدر على إيجاد الإرادة مخترَعةً، لم يكن ذلك بمُخرِج له عن قدرته على إيجادها في نفسه.

ونحن، وإن وصفناه جل وعز بالقدرة على خلق الإرادة فينا، فقد أمنّا أن يكون فَعَلَها لأنّا نجد أنفسنا غير مُضطَرّة في شيء من الحالات إلى الإرادة. وعلى أن في هذه الإرادات ما يتعلق بالقبيح فيقبح، وهو جل وعز مُنزَّه عن فعل القبائح. فإن قال: «فهل يصير العبد معذوراً في ارتكاب القبيح لو خُلِقت فيه إرادةِ القبائح؟»، قيل له: لا لأنه عالم بقُبحه متمكن من الاحتراز منه، فكما لا يصير معذوراً إذا فعل القبيح وقد اشتهاه بشهوة مخلوقة فيه، فكذلك إذا أراده بإرادة مخلوقة فيه. لكنه كان يحصل أحدنا على صفة من صفات النقص، لأن ما هذا حاله لا يختصّ بأن يكون من فعل الموصوف به أو من فعل غيره فيه، كما نقوله في الجهل، وإن كان لا يستحقّ الذمّ التابع للأفعال.

فصل[٢٤٠] [في أن للإرادة تأثيراً في الفعل]

قال رحمه الله:

وأما[٢٤١] دلالة الفعل على الإرادة، فهو[٢٤٢] أنّا نقول إن الفعل الذي يصح وقوعه على وجهَين، إذا وقع على أحدهما، فلا بدّ من أمر لأجله اختصّ به دون صاحبه.

[٢٣٧] ص: – و.
[٢٣٨] ص: –.
[٢٣٩] م: هلا جاز أن.
[٢٤٠] ص: –.
[٢٤١] م: فأما.
[٢٤٢] كذا.

وإنما يتبيّن هذا في الخطاب الذي يصح كونه خبراً أو أمراً، لأنّا قد بيّنّا في باب الكلام[٢٤٣] أنه ليس بخبر لعينه[٢٤٤]، فيجب أن يفتقر إلى ما يؤثّر في كونه خبراً. ويجب رجوعه إلى الجملة، لأن الفعل عنها صدر، وبهذا[٢٤٥] نجعل التأثير في التحقيق لكونه مُريداً دون الإرادة، لأن محلّها القلب ومحلّ الكلام اللسان، وإن كُنّا نتوصل بهذه الصفة إلى إثبات الإرادة.

وإذا أردتَ أن تُثبت تأثير الإرادة في الفعل، فليس إلا لأن كونه مُريداً يقف عليها، حتى لو لم يكن مُريداً بإرادة من فعل نفسه بل بإرادة من فعله تعالى، لَماَ صح وقوع التأثير في الفعل على حدّ ما عرفناه الآن. فهذا هو الذي يتحصل في تأثير الإرادة.

وإنما خصّصنا التأثير لكونه مُريداً لأن كونه قادراً لا يتعدّى [م ١٧٧ أ] طريقة الإحداث، وللخبر بكونه خبراً حكم زائد على الحدوث. ولأنه كان يلزم صحة الإخبار من الساهي لثبوت كونه قادراً.

فأما كونه عالماً، فلا يصح أن يؤثّر لأن من حقّه أن يتبع المعلوم دون تأثيره فيه[٢٤٦]. ولأنه قد يكون العلم ضرورياً، فلو أثّر في كونه خبراً، لأخرج الخبر عن تعلُّقه بالفاعل وباختياره. ولأنه قد يقع مع الاعتقاد والظنّ والشكّ.

فأما إن قيل: «هلا كان الداعي هو الذي يؤثّر في كون الكلام خبراً عن زيد دون عمرو؟»، فالذي يُبطله صحة تساوي الداعيَين إلى خبرَين، ثم يقع أحدهما دون الآخر، مثل: «إن أخبرتَ عن زيد فلك درهم، وإن أخبرتَ عن عمرو فلك درهم»، فلا بدّ من أمر يؤثّر في هذا القصد. وبعد فالداعي قد يكون بعلوم ضرورية، وهذا يقتضي أن يخرج عن حدّ التخيُّر[٢٤٧] في الإخبار. وبعد فالداعي تأثيره هو في وقوع[٢٤٨] الفعل، لا في وقوعه على وجه. فلهذا يدعوه الداعي إلى أن يوقع كتابته متّسقةً، فلا تقع به كذلك ما لم يكن علمٌ.

وما عدا ذلك لا يشتبه الحال فيه. فتخلّص إذاً أن التأثير هو لكونه مُريداً في وقوع الأفعال على هذه الوجوه المخصوصة.

وهذا التأثير هو على طريق الإيجاب، ومعنى هذا أنه لا يصح قصده إلى أن يجعل الكلام خبراً ثم لا يكون كذلك. ففارق حالُ الإرادة في ذلك حال العلم والقدرة اللذَين يؤثّران على وجه التصحيح. فلهذا قد يعلم الكتابة متّسقةً، ومع هذا فإنه يوقعها مخرمشةً مشوَّشةً لغرض من الأغراض.

[٢٤٣] راجع ص ٢١١-٢١٢.
[٢٤٤] م: لنفسه.
[٢٤٥] كذا، والصحيح على الأرجح: ولهذا.
[٢٤٦] انظر ص ٥٨٤.
[٢٤٧] م: التخيير.
[٢٤٨] م: في وجوب وقوع.

فصل[٢٤٩] [في أن الإرادة لا تؤثّر في الخطاب إلا إذا كانت من فعل فاعل الخطاب]

قال رحمه الله:

ولا تؤثّر الإرادة في الخطاب إلا إذا كانت من فعل فاعل الخطاب، إذ لو[٢٥٠] خُلِقت فيه لم تؤثّر، خلافاً لِما قاله أبو هاشم رحمه الله. ولهذا لا تؤثّر لو خُلِقت في أحدنا إرادته لدخول النار، مع ما يعلم بما فيها من المضارّ. ويُبيّن ذلك أنها، إذا صح أن تأثيرها هو على طريق الإيجاب، فلو أثّرت وهي من قِبَل الغير، لكان أحدنا إذا أوجد الكلام ووُجدت هذه الإرادة فيه، فخرج عن التخيُّر[٢٥١] في جعل كلامه خبراً – ومعلوم أن كونه خبراً يُضاف إلى الفاعل، وأنه يصح منه أن يجعله خبراً وأن لا يجعله كذلك – فإذا أثّرت وهي من قِبَل الغير، فقد بطل هذا الضرب من التخيُّر[٢٥٢]. [م ١٧٧ ب]

ولا يمكن التسوية بينها وبين العلم، لأن مع وجود العلم، سواءً كان من جهته أو من جهة غيره، فإحكام الفعل وخلافه صحيح، فلا يخرج عن التخيُّر. [ص ١١٧ أ] وفي الإرادة قد بيّنّا أن خلافه لا يصح، فلا تثبت طريقة التخيُّر، فافترقت الحال فيهما.

فصل[٢٥٣] [في كيفية تأثير الإرادة في الخطاب]

قال رحمه الله:

اعلم أنه، إذا احتيج إلى الإرادة في كون الكلام خبراً أو في وقوعه أمراً، فالذي يؤثّر في كونه خبراً هو إرادة الإخبار به عن زيد دون عمرو. وهذه الإرادة كافية عند أبي هاشم رحمه الله، لأن المقصود في هذا الموضع هو إحداث الكلام خبراً عن زيد دون عمرو. فأما[٢٥٤] أبو علي رحمه الله، فإنه يوجب إرادة إحداثه أيضاً، فكأنه يوجب وجود إرادتَين. وأبو هاشم يقتصر على إحداهما، ويقول: إذا لم يكن إحداثه هو المقصود، فلا يجب أن يُريده مُفرَداً بإرادة[٢٥٥] على حدة، إذ لا داعي إليها كما ثبت[٢٥٦] في إحداثه خبراً عمن هو خبرٌ عنه. فإذا قيل: «فلو جاز أن لا يُريد إحداثه، لوجب صحة أن يكرهه»، فالجواب أن إرادة إحداثه خبراً مانعة من كراهة إحداثه. فعلى هذا[٢٥٧]، يصح[٢٥٨] أن يُريد إحداثه ولكن لا يجب؛ وعلى الأوّل[٢٥٩]، يجب وجود هاتَين الإرادتَين.

[٢٤٩] ص: –.
[٢٥٠] م: حتى إذا.
[٢٥١] م: التخيير.
[٢٥٢] م: التخيير.
[٢٥٣] ص: –.
[٢٥٤] م: وأما.
[٢٥٥] ص: بالإرادة.
[٢٥٦] م: يثبت.
[٢٥٧] أي على قول أبي هاشم.
[٢٥٨] م: لا يصح.
[٢٥٩] أي على قول أبي علي.

فأما إرادة المُخبَر عنه، فذلك مما لا إشكال في بطلانه. فإنه قد يكون من باب ما لا تصح إرادته أصلاً، بأن يتناول الماضي والقديم[٢٦٠] والباقي.

فأما الأمر، فقد أوجب أبو علي رحمه الله الحاجة إلى ثلاث إرادات: إرادة إحداثه، وإرادة إحداثه أمراً لمن هو أمر له، وإرادة المأمور به. واقتصر أبو هاشم رحمه الله على إرادة إحداثه أمراً وإرادة المأمور به، ولم يوجب إرادة إحداثه، لمثل ما تقدّم من فقد الداعي[٢٦١] إلى هذه الإرادة، وإنما يُريد ما دعاه الداعي إليه. ولولا أنه لا يصير الكلام أمراً إلا عند إرادة المأمور به، لكفت تلك الإرادة كما قلناه في الخبر.

وصار المؤثّر في كون الكلام أمراً هو إرادة المأمور به، وإلا فكل خطاب يصدر من[٢٦٢] المتكلم فقد أراد كونه خطاباً لمن هو خطاب له، فإنما يتميّز الأمر من غيره بهذه الإرادة. وقد أبت ذلك الجَبرية[٢٦٣]، وزعمت أنه إنما يكون أمراً لإرادة الآمِر كونه أمراً، وإن لم يُرِد المأمور به[٢٦٤]. ولهذا أثبتوا الله تعالى[٢٦٥] آمِراً وإن لم يُرِد المأمور به. والذي يدلّ على فساد ذلك أنه، لو كان على ما قالوه، لصح أن يُجعَل الكلام الواحد أمراً بالشيء تهديداً[٢٦٦] عليه، لأنه ليس بين هاتَين الإرادتَين تنافٍ. فإذا ثبتت الاستحالة فيه، فالوجه المُحيل أنه يُحتاج في الأمر إلى إرادة المأمور به، وفي التهديد تكرُّه للمُهدَّد عليه، والجمع بينهما لتضادّهما لا يصح.

وبعد فكان يجب صحة أن يُريد كون كلامه[٢٦٧] أمراً وهو كاره [م ١٧٨ أ] للمأمور به، لأنه إذا جاز أن لا[٢٦٨] يُريده، جاز أن يكرهه لأنه ليس هاهنا ما يمنع منه. وهذا يوجب كونه آمِراً مع كراهة المأمور به، وقد عرفنا بطلانه.

وبعد فكان يجب أن لا تقع فاصلة بين الأمر والتهديد، فيكون قوله ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وقوله ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ﴾ [١٧/ ٦٤] سواءً، لأنه في الحالَين قد أراد كونه خطاباً لمن هو خطاب له. وليس الفرق بينهما إلا ما قدّمناه.

وبعد فالأمر لا يتعلق بما لا يصح حدوثه أصلاً، ولم تكن العلّة إلا أنه إنما يصير أمراً بإرادة المأمور به، والإرادة لا تتعلق بما يستحيل حدوثه. فلو لم يُعتبر ذلك[٢٦٩]، لجرى مجرى الخبر الذي لما كفت إرادة كونه خبراً عما هو خبر عنه، صح الإخبار عن الماضي والباقي والأمور التي يمتنع تعلُّق الإرادة بها.

[٢٦٠] ص: أو القديم.
[٢٦١] م: الدواعي.
[٢٦٢] م: عن.
[٢٦٣] م: المُجبِرة.
[٢٦٤] هنا أيضاً المقصود هو مذهب الأشعري، الذي حكى عنه ابن فورك: «وكان يقول إنه ليس بمُنكَر أن يكون الآمِر آمِراً بما يُريد أن لا يكون كما يكون آمِراً بما يعلم أنه لا يكون، وإنه ليس من شرط الأمر إرادة الآمِر للمأمور به» (مجرّد ٧١).
[٢٦٥] م: جل وعز.
[٢٦٦] م: وتهديداً.
[٢٦٧] م: خطابه.
[٢٦٨] ص: – لا.
[٢٦٩] م: في ذلك.

وبعد فمَن فعل ما أمره غيره به فهو مُطيع له، وإنما ثبتت الطاعة إذا فعل المرء ما أراده[٢٧٠] المُطاع مع ضرب من الرُتبة. فيجب أن لا يكون أمراً إلا بما ذكرناه من الإرادة.

وبعد فقولهم إنه يصير أمراً لأنه أراد كونه أمراً يقتضي تقدُّم كونه أمراً على هذه الإرادة[٢٧١]. ونحن في طلب ما يؤثّر في هذه الصيغة[٢٧٢] فيجعلها أمراً، فقد صح أنه إنما يصير أمراً إذا أراد الآمِر من المأمور حدوث المأمور به.

وفي هذا الوجه الأخير نظر، لأنّا قلنا إنه يصير خطابه خبراً بإرادة الإخبار به، فله أن يقول: «يصير أمراً بإرادته أن يجعله أمراً».

فصل[٢٧٣] [في أن الإرادة الواحدة كافية في الخبر عن الجماعة وكذلك في أمر الجماعة]

قال رحمه الله:

الخبر الواحد وإن كان خبراً عن جماعة، فالقصد الواحد كافٍ كما يكفي إذا كان خبراً عن مَخبَر واحد، وإن كان هذا القصد يختلف: فإذا أخبر عن واحد، أراد الإخبار فيه، وإذا أخبر عن جماعة، أراد الإخبار فيهم. هذا هو[٢٧٤] قول أبي علي. وقد ذُكِر عن أبي هاشم رحمه الله مثله، وحُكي عنه أيضاً ما يخالفه، فلم يكتف فيه بالإرادة الواحدة.

والأوّل هو الصحيح لأن الوجه الذي وقع الخبر عليه واحد. يُبيّن هذا أنه يصح أن يكون عامّاً ويصح أن يكون خاصّاً، فاحتاج إلى قصد يُميِّز ويُخصِّص بأحد الوجهَين. فالإرادة الواحدة كافية.

وعلى هذه الطريقة صح الإخبار منا عما لا يتناهى. وصح إخبار الله تعالى عما لا يتناهى من نعيم أهل الجنة، مع علمه بذلك مُفصَّلاً. ولولا أن الإرادة الواحدة كافية، لاحتيج إلى ما لا نهاية له من الإرادات. وليس حال الخبر وهو واحد كحال الأخبار الكثيرة عن جمع عظيم، لأن الوجه حينئذ يختلف، فلهذا يُحتاج إلى عدد كثير من الإرادات.

وكما وجبت هذه القضية في الخبر، فهي واجبة في الأمر والنهي، والإرادة الواحدة والكراهة الواحدة كافية في كون الكلام أمراً ونهياً. [ص ١١٧ ب] لكن في هذا الموضع خاصّةً لا بدّ من أن يُراد ذلك الفعل المأمور به من كل واحد من المأمورين به[٢٧٥] على حياله، فتُعتبر فيه أعدادهم، كما كان لا يتمّ كونه أمراً إلا بإرادة المأمور به ولم تجب هذه القضية في الخبر.

[٢٧٠] ص: ما أراد.
[٢٧١] أي إرادة المأمور به.
[٢٧٢] م: الصفة.
[٢٧٣] ص: –.
[٢٧٤] ص: – هو.
[٢٧٥] لعل الصحيح: – به.

فصل[٢٧٦] [في أقسام الإرادة من حيث تعلُّقها]

قال رحمه الله:

اعلم أن الإرادة تنقسم في تعلُّقها. فربّما كان لها متعلَّق، وربّما لم يكن لها متعلَّق. فما له متعلَّق من الإرادات هو ما يتعلق بما يصح حدوثه، وما لا متعلَّق له هو ما لا يمكن حدوثه أصلاً كالبقاء وغيره، فإرادته هي مما لا متعلَّق له.

ولا تصير متعلِّقةً لأجل اعتقاد المُريد صحة حدوثه إذا كانت الحال ما وصفناه[٢٧٧]. وقد جرى لأبي هاشم رحمه الله في الجامع الصغير خلاف ذلك فقال: [م ١٧٨ ب] «إذا اعتقد صحة حدوث الباقي حالاً فحالاً، صحت إرادته وصارت متعلِّقةً». وهذا بعيد لأن ما لا متعلَّق له كيف يصير متعلِّقاً في الحقيقة لمكان اعتقاد المعتقد؟

وتنقسم في تعلُّقها إلى وجهَي الجملة والتفصيل، كالعلم. هذا قول أبي علي. وقد خالف أبو هاشم في الموضعَين[٢٧٨] وقال: «لا يتعلقان إلا على التفصيل». وما به نعلم تعلُّق العلم على الجملة، لثبوت الفصل بين الجملة التي فيها زيد وبين الجملة التي ليس فيها زيد[٢٧٩]، به نعلم ذلك في الإرادة، لأنّا نفصل بين الجملة التي نُريدها وبين الجملة التي لا نُريدها. ومتى ثبت في صفة المُريد للشيء على الجملة التعلُّق، وجب في المعنى الذي أوجبها أن يتعلق، لأن تعلُّق الصفة يترتب على تعلُّق المعنى الذي أوجبها.

فصل[٢٨٠] [في أن الإرادة يصح تقدُّمها للفعل كما تصح مقارنتها له]

قال رحمه الله:

اعلم أن الإرادة يصح تقدُّمها للفعل، سواءً تعلّقت بفعل الغير أو بفعل الواحد منا. وهذا مما نجده من أنفسنا. وقد منع أبو القاسم أن تكون الإرادة إلا متقدمةً، ومنع من صحة المقارنة[٢٨١]. وعندنا أن كلا الأمرَين صحيح. وإنما بنى ذلك على قوله إنها سبب، وقوله إن من حقّ الأسباب أن تتقدم. والأصلان جميعاً باطلان. أما كونها سبباً، فسنُبيّن بطلانه[٢٨٢]. ولو ثبت أنها سبب، لم يجب التقدُّم. فإن الأسباب قد ثبت فيها ما يتقدم وما يقارن جميعاً. وإذا قارن، فإنما نعلم أنه سبب بصحة وجوده وأن لا يوجد المسبب عنه لعارِض.

[٢٧٦] ص: –.
[٢٧٧] ص: وصفته.
[٢٧٨] أي الإرادة والعلم.
[٢٧٩] انظر ص ٦٢٢.
[٢٨٠] ص: –.
[٢٨١] راجع المسائل ٣١٦.
[٢٨٢] راجع ص ٥٦١–٥٦٢.

إلا أن هذه الجملة إنما تدلّ على صحة تقدُّمها. فأما إذا تكلّمنا في كيفية تأثيرها فيما تؤثّر فيه، فالمعلوم أنها وهي متقدمة لا تؤثّر، لأن من شأن ما يتقدم[٢٨٣] أن يكون عزماً على بعض الوجوه. وليس لِما هذا حاله حظّ في التأثير، فيجب إذاً أن تكون مُقارِنةً أو جاريةً هذا المجرى، لأن تأثيرها على حدّ الإيجاب فتصير كالعِلَل. وتصير كالجهة لوقوع الفعل على وجه من قُبح أو حُسن، لأن المقارنة في ذلك واجبة. وعلى هذا نقول إن ما دعاه إلى الفعل يدعوه إلى أن يفعل له إرادةً.

ولا يُبطَل بخوف[٢٨٤] المضرّة في السفر، فيقال بتقدُّمه وهو جهة القُبح، لأنه لا بدّ من مقارنته ليثبت له حكم. وكذلك ظنُّ النفع لا بدّ من المقارنة مع التقدُّم.

وجملة ما نقوله في هذا الباب أنه قد ثبت في تأثيرها التعدّي عن المبتدأ من الأفعال[٢٨٥] إلى ما هو متولد، على ما تقدّم ذكره في الخطاب، وعلى ما ثبت من تأثيرها في الرمي والإصابة فيصير طاعةً أو[٢٨٦] معصيةً. فأما إذا كان الفعل مبتدأً، فالمقارنة واجبة أو أن تكون في حكم المُقارِن، وهذا بأن تتعلق بأوّل الفعل، على ما نقوله في جملة أفعال الصلاة. وقد ثبت مثل هذا في الخبر الذي هو متولد، لأن تعلُّقها بالحرف الأوّل جارٍ مجرى تعلُّقها بكل حرف من الحروف. وقد تُقارِن فتؤثّر، سواءً ولّد السببُ ذلك المسبب أو ولّد مسبباً آخر.

وفي كل هذه الوجوه لا بدّ من استمرار الحال[٢٨٧] في تلك الإرادة، حتى إذا انتقل عنها خرج ذلك الفعل عن بابه الأوّل. فلهذا، لو قصد بأوّل صلاته عبادة الله تعالى، وإذا توسّطها تغيّرت حالته في تلك الإرادة، لم يكن ذلك عبادةً. وهكذا الحال في الأخبار وغيرها. فهذه طريقة القول في هذا الباب.

فصل[٢٨٨] [في الكراهة هل تصح مقارنتها للفعل]

قال رحمه الله:

فأما[٢٨٩] الكراهة، فلا تصح مقارنتها للفعل المبتدأ والمسبب[٢٩٠] الذي لا يتراخى عن سببه، لا للتضادّ – فإن المشي أو[٢٩١] غيره من الأفعال لا يُضادّ الكراهة – بل لأمر يرجع إلى الدواعي. فإن الذي يدعوه إلى [م ١٧٩ أ] الفعل يدعوه إلى إرادته، وما يدعوه إلى كراهته يصرفه عنه. فأما إذا كان متولداً متراخياً، جاز أن تتقدمه الكراهة وأن تُقارنه جميعاً، كما نقوله في رمي المؤمن وكراهته الإصابة والندم عليه قبل بلوغ السهم. ولا يجوز أن يكره السبب، لأن ما يدعوه إلى كراهته يصرف عن فعله.

[٢٨٣] أي ما يتقدم من الإرادة، انظر ص ٥٧١.
[٢٨٤] ص: لخوف.
[٢٨٥] م: في الفاعل.
[٢٨٦] ص: و.
[٢٨٧] م: الجاري.
[٢٨٨] ص: –.
[٢٨٩] م: وأما.
[٢٩٠] ص: أو المسبب.
[٢٩١] م: و.

فصل[٢٩٢] [في إرادة السبب والمسبب]

قال رحمه الله:

اعلم أن من أراد السبب فإنما تجب إرادته للمسبب عند شرطَين: أحدهما أن يعلم ما بينهما من التوليد، والثاني أن يكون غرضه في فعل السبب أمراً راجعاً إلى المسبب. فإذا لم يعلم ما بينهما من التوليد، أو عَلِمه ولكن غرضه أمر سواه، فلا يجب أن يُريد المسبب. هذا هو الصحيح الذي اعتبره أبو هاشم رحمه الله. فأما أبو علي، فقد اقتصر على أحد الشرطَين، وهو عِلمه بتوليد أحدهما للآخر، وقال: «لو جاز مع هذا أن لا يُريده، لجاز أن يكرهه».

والذي يدلّ على صحة ما قلناه أن الفصّاد ومن يبطّ الجروح يعلم أنه يتولد [ص ١١٨ أ] عما يفعله من التفريق الألمُ، ولكن لما لم يكن هذا الإيلام مقصوداً، لم يجب أن يُريده. وكذلك فيمن ضرب غيره، يعلم أنه يتولد عن الضرب نفضُ التُراب عن ثوبه ووجود الصوت، وذلك مما لا يُريده كما يُريد الألم. وغير واجب في العالم بما يفعله أن يُريده لا محالة إلا أن يتعلق به غرض، وإنما يجب في بعض الأحوال. يُبيّن ذلك أن الإرادة يفعلها أحدنا وهو عالم بها، فلا يُريدها ولا يتعلق بفعلها غرض منفرد.

وإنما لم يجز أن يكره المسبب، وإن كان لا يُريده، لأن كراهته له صارفة له[٢٩٣] عن الفعل الذي يوجب المسبب. هذا إذا كان المسبب مُقارِناً لسببه. فأما إن تأخّر عنه، فقد جوّزناه، وجوّزنا الندم عليه فضلاً عن الكراهة.

فإن قيل: «فهل تُسوّون في هذه القضية بين أحدنا وبين القديم جل وعز؟»، قيل له: لا[٢٩٤]، فإنه جل وعز[٢٩٥] إذا فعل سبباً وله مسببان، فلا بدّ من أن يُريدهما جميعاً دون أحدهما، لأنه قادر على مثل[٢٩٦] ذلك المسبب في الغرض المقصود ابتداءً. فإذا فعل السبب وعلم توليد أمرَين عنه، فلا بدّ من أن يُريدهما معاً، وأن يتعلق بكل واحد منهما غرضٌ على حياله، حتى لو عري من ذلك وقدّرنا أن اللُطف متعلّق بأحد هذَين الفعلَين فلا يصح الفصل بينه وبين ما لا غرض له فيه، لقَبُح تكليف مَن هذا اللُطف لُطفٌ له. فأما مُريد المسبب، فإنه يجب أن يُريد سببه إذا خطر بباله أنه لا يتمّ المسبب إلا بسببه، فتصير إرادته له مقتضية إرادة سببه لعلمه أنه لا يتمّ دونه، فما يدعوه إلى أحدهما يدعوه إلى الآخر. فأما إذا لم يخطر بباله ذلك، جاز أن يُريده ولا يُريد سببه. يُبيّن هذا أن من طلب من غيره أن يشهد عند الحاكم أو يعترف بحقّ عليه، فإنما يُريد هذا الكلام المخصوص دون الاعتمادات التي هي أسباب الكلام، وربّما لا يخطر له ذلك على بال، فكيف

[٢٩٢] ص: -.
[٢٩٣] ص: - له.
[٢٩٤] م: نعم (!).
[٢٩٥] م: تعالى.
[٢٩٦] م: سبب.

يجب أن يُريده؟ ولكن مع هذا لا يجوز أن يكره السبب، لأن كراهته له صارفة عن إرادته للمسبب[٢٩٧]. فهو نظير ما قدّمناه في المسألة الأولى.

وأما[٢٩٨] إرادة السبب من دون إرادة المسبب، فقد يصح إذا حصل الغرض فيه دونه، كمن يمدّ القوس ويحمل الثقيل ليُجرِّب قوّته، لأن غرضه يتمّ بالسبب، فلا تجب إرادة المسبب إلا لوجه زائد.

فصل[٢٩٩] [في أن أحدنا قد يحسن منه تقديم الإرادة لفعله]

قال رحمه الله:

اعلم أن أحدنا يحسن منه تقديم الإرادة لفعله[٣٠٠] إذا كان هناك [م ١٧٩ ب] مسرّة يتعجلها بهذه الإرادة، أو وطّن نفسه بها على فعلٍ من الأفعال. وزاد أبو علي رحمه الله أن يتحفظ بتقديمها من السهو، وجعله أحد الأغراض. والصحيح هو الوجهان الأوّلان. والحال في ذلك ظاهرة، لأن من يعزم على الصلاة يصير فعلها أسهل عليه، ومن عزم على تناوُل طعام فسروره به أقوى من سرور من ليس هذا وصفه. فأما التحفُّظ بها من السهو، فبعيد لأن الإرادة لا تثبت مع السهو، فكيف يتحفظ عنه بها، وكيف تصير رافعةً لأمر لا يصح ثبوته إلا مع ارتفاعها؟ وإذا حقّقنا، فالذي يتحفظ[٣٠١] به من السهو هو العلم وما شابهه، دون الإرادة. فصح إذاً أن تقديمها هو لأحد الغرضَين اللذَين قدّمناهما.

وصحة ذلك تقتضي استحالة أن يُقدِّم الله عز وجل إرادته لفعله، لأنه يصير بذلك عابثاً من حيث تعرّى عن الغرضَين جميعاً، لامتناعهما عليه. ولأجل هذا، امتنع جواز العزم عليه تعالى.

وقد أجاز ابن الإخشيد تقدُّم[٣٠٢] إرادة الله تعالى لأفعاله. قال ذلك في إرادة الإثابة والتعويض أنها تثبت في حال التكليف والإيلام، ظنّاً منه أن حُسن هذَين الأمرَين لا يتمّ لولاها. وليس الأمر كذلك فإنه يثبت التكليف والإيلام حكمةً إذا أراد التعريض لهذه المنزلة، ولا يجب أن يُريد ما يتأخر. يُبيّن[٣٠٣] هذا أن من أعدّ طعاماً للضيفان، ففي حال الإعداد لا يجب أن يُريد[٣٠٤] أكلهم، بل يكفي إعداده لهذا الغرض.

[٢٩٧] م: عن إرادة المسبب.

[٢٩٨] م: فأما.

[٢٩٩] ص: –.

[٣٠٠] وهو الذي يُسمّى بـ«العزم» في اصطلاح شيوخ المصنّف، راجع المغني ٦/٢، ٥٨: «أما العزم فهو إرادة الإنسان لفعل نفسه إذا تقدّمته وتقدّمت سببه». وانظر هنا ص ٥٧١.

[٣٠١] ص: يحتفظ.

[٣٠٢] م: تقديم.

[٣٠٣] م: ويُبيّن.

[٣٠٤] ص: لا يُريد.

والذي يمكن أن يقال في تقديم إرادة الله تعالى لفعله هو بأن تقترن بأوّل حروف الخبر، فتصير كأنها مُقارِنة لكل حرف.

فأما المسببات، فعلى أيّ وجه كانت فلعل الأولى أن يُريدها حال حدوثها وأن لا تتقدم فيها الإرادة، وإن كان ربّما جرى في الكلام خلافه. وإنما اخترنا ذلك لأن المسبب أمر ينفصل عن سببه، ويصح وجوده مرّةً والمنع عنه أخرى، فيجب أن تُقارِنه الإرادة. ولأن فيما يفعله من الأسباب ما لا ينحصر مسببه، كجري الماء في الجنة، فكان يجب وجود ما لا يتناهى من الإرادات في حال فعله الثقل لأنه عالم بها[٣٠٥] مُفصَّلاً. ويجب أن تكون[٣٠٦] كالمبتدأ[٣٠٧]. ومتى كان مسبب ذلك السبب أمرَين ضدَّين، فعلى مذهب أبي علي وأبي هاشم رحمهما[٣٠٨] الله أوّلاً، لا يصح أن يُريدهما في حالة واحدة. وعلى القول بأن إرادتَي الضدَّين لا تتضدّان[٣٠٩]، لا مانع من ذلك.

وليس لأحد أن يقول: «هلا صح تقدُّم الإرادة على فعله لحصول غرض يتعلق بالألطاف والمصالح؟»، لأن حال هذه الإرادة في امتناع تقديمها لهذا الوجه[٣١٠] كحال الفناء في تقديمه على الجواهر، وكحال تقديم الجماد على وجود الحيوان الذي ينتفع به[٣١١].

هذه حالته جل وعز في إرادته لفعل نفسه. فأما فعل غيره، فلا بدّ من تقدُّم إرادته له كما يتقدم أمره، [ص ١١٨ ب] لأنهما باعثان وداعيان. وإنما الكلام في هل تحسن المقارنة أم لا، لأنه يمكن أن يقال إنها تتعرّى عن غرض، فلا تحسن إرادته لفعل غيره في حال حدوثه كما لا يحسن الأمر به حال الحدوث لفقد الأغراض. والكلام في امتناع ذلك في الأمر أظهر، لأن موضوعه أن يدعو إلى الفعل ويبعث عليه. فلو قُدِّر اقترانه بحال حدوث الفعل لمكان لُطف ثبت لبعض المُكلَّفين، لم يخرج عن كونه عبثاً لخروجه عن موضوعه فلم يوجد[٣١٢] غرض مثله فيه. فإن صح أن يبين وجه من وجوه اللُّطف عند اقترانها بالفعل، كان ذلك واجباً وإن بعد القول به.

وكذلك في تجديد الإرادة له حالاً فحالاً. وكذلك في كراهته عند وجوده، [م ١٨٠ أ] لأن الحال فيها وفي الإرادة سواء في وجوب تقدُّمها على فعل غيره، لكونها صارفةً. فإن حصل في الاقتران لُطفٌ، استوى الحال فيهما أيضاً. وكذلك يجب أن يقال في كراهته فعل من ليس بمُكلَّف، وفي تقديم الإرادة لفعل نفسه المبتدأ.

---

[٣٠٥] أي مسببات الثقل.

[٣٠٦] أي تلك المسببات.

[٣٠٧] انظر ص ٣٣٤-٣٣٥.

[٣٠٨] ص: رحمهم. ولعل الصحيح: رحمه.

[٣٠٩] وهو ما قال به أبو هاشم آخراً، انظر ص ٥٣٧.

[٣١٠] م: لهذا الغرض.

[٣١١] انظر ص ١٠٩.

[٣١٢] م: وفقد.

فكل هذه الوجوه مما يجري في كلام الشيوخ رحمهم الله مشروطاً بحصول صلاح فيه. والله أعلم، لأن الشُّبهة في هذا الباب تتأتّى وتقوى في بيان صحة كون هذه الإرادات والكراهات لُطفاً وتعرّيها من وجوه القُبح. ويقرب الكلام فيه من الكلام فيما تقدّم من خلق الفناء قبل الجواهر.

فأما الكلام في صحة إرادة الله عز وجل[٣١٣] لأفعال غيره حال حدوثها، فلا شُبهة فيه: كما يصح منا أن نُريد فعل الغير عند حدوثه، فكذلك الحال في القديم تعالى. وعلى هذا صح منا أن نُريد فعل أنفسنا عند حدوثه، فهكذا يجب في فعل غيرنا. والذي يُصحّح هذه الإرادة هو العلم بحدوثه أو اعتقاد حدوثه، وهذا حاصل ثابت. وإنما تكلّمنا من قبل في حُسن هذه الإرادة.

فصل[٣١٤] [في أن المُريد يصح أن يُريد فعل غيره، وفي إبطال القول بأن الإرادة سبب مُوجِب]

قال رحمه الله:

اعلم أن من جملة ما يتّصل بما تقدّم أن المُريد، كما يصح أن يُريد فعل نفسه، يصح أن يُريد فعل غيره، لأن الطريقة في الموضعَين سواء، ولا يكاد العاقل يُميّز[٣١٥] بين حالته في كونه مُريداً، كما لا يفصل في كونه معتقداً بين أن يعتقد فعل نفسه أو يعتقد فعل غيره. فلو جاز أن تكون الإرادة مقصورةً على فعل نفسه، جاز مثله في الاعتقاد.

ولولا أن الأمر على ما قلنا، لوجب أن يفصل[٣١٦] في كونه مُريداً بين أن يُريد من فعل نفسه وبين أن يُريد من فعل غيره، على حدّ ما يفصل بين كونه مُفكّراً ومعتقداً وظانّاً، لأن اللبس بين المختلفَين إنما يكون عند ضرب من التعلّق - على ما نقوله في[٣١٧] السواد ومحلّه - وإلا فالفصل بينهما واجب.

وبعد فقد صح أن أحدنا يأمر[٣١٨] غيره بالفعل، والأمر لا يصير أمراً إلا بإرادة الآمِر المأمور به من المأمور. فلو كان لا يصح أن يُريد فعل الغير، لم يصح أن يأمر به.

وبعد فالمعلوم من حال الرسول - صلى الله عليه وعلى آله وسلم[٣١٩] - أنه أراد الإيمان من الخلق. ومن دفع ذلك فقال «ما أراد ولكن تمنّى» فقد ركب في الخطأ مركباً عظيماً.

فصح بهذه الجملة أن الإرادة تتعلق بفعل الغير. وقد بيّنّا أن التمنّي لا يشتبه بالإرادة[٣٢٠].

[٣١٣] م: جل وعز.
[٣١٤] ص: -.
[٣١٥] م: يُميّز العاقل.
[٣١٦] أي الواحد منا.
[٣١٧] ص: من.
[٣١٨] ص: يأمره.
[٣١٩] م: صلعم.
[٣٢٠] راجع ص ٥٢٨.

وإنما يُنكِر ما قدّمنا مَن ذهب إلى أن الإرادة سببٌ مُوجِبٌ، على ما يقوله أبو القاسم[٣٢١] وغيره من البغداديين. ولأبي الهذيل رحمه الله ما يشابه هذه المقالة، لأنه يجعل لها في الإفناء والإحداث والإعادة تأثيراً[٣٢٢]. فهولاء إذا أثبتوها سبباً مُوجِباً، فلا بدّ لهم من أن يقولوا إنها لا تتناول فعل الغير، وإلا اقتضى أن أحدنا يوجِد فعل غيره.

وجملة القول في ذلك أن إيجابها إن جُعِل على طريق إيجاب العِلَل، لم يصح. فإن العِلَل لا توجب وجود الذوات - بل وجودها راجع إلى الفاعل دون العلّة - وإنما تؤثّر في أحكام الذوات وصفاتها. وبعد فكان يجب عند تزايُد الإرادة أن يتزايد الحدوث.

وكان لا يصح أن يُريد المُريد شيئاً فلا يقع لعارِض، لأن هذه الطريقة مرتفعة في العِلَل. وكانت إذا قارنت أوّل حروف الخبر لا يقع بها الكلام خبراً، لأن ما ينتفي من العِلَل[٣٢٣] لا يثبت له تأثير. وكان يجب اختصاصها بما هي علّةٌ فيه، ولا[٣٢٤] تختصّ به إلا عند وجوده، فكيف يقف وجوده عليها؟

وبعد فمحلّ الإرادة غير [م ١٨٠ ب] محلّ المُراد، وليست لها جهة. فكيف تؤثّر في غير محلّها؟ وبعد فكان يجب أن يوجد المعزوم عليه في[٣٢٥] حال العزم لأنه مُوجِب له. وكان لا يصح النهي عن المُراد مع وجود الإرادة، ولا أن يبدو للمرء فيما أراده فيعدل إلى غيره، لأنها قد أوجبته. وكل هذا ظاهر البطلان.

وإن جُعِل تأثيرها تأثير الأسباب، لم يصح لأنّا قد بيّنّا جواز أن يُريد أحدنا فعل غيره، ولا يجوز قدرته عليه مع أن الواجب في قدرة السبب والمسبب أن تكون واحدةً. وبعد فكان يلزم[٣٢٦]، إذا اشتركت جماعة في إرادة أمر مخصوص، أن يوصَفوا بالقدرة على مقدور بعينه. ولا يمكن أن يقال: «إنما وجب إذا كانا[٣٢٧] من فعل فاعل واحد»، لأنها متى كانت سبباً ووُجِد الشرط، وجب أن تُولِّد على [ص ١١٩ أ] كل وجه[٣٢٨].

وبعد فكان يلزم في الضعيف[٣٢٩]، إذا أراد المشي، أن يقع وأن لا يحتاج إلى قدرة أخرى، لأن قدرة السبب كافية في وقوع المسبب. وكذلك يجب في المريض المُدنِف، إذا أراد وقوع التصرُّف منه، أن يوجد[٣٣٠] في جوارحه. ولو احتاج المسبب إلى قدرة أخرى غير قدرة السبب، لبطل كونه مسبباً ولكان واقعاً مبتدأً. فإذا صح أن القدرة على السبب قدرة على المسبب[٣٣١]، فيجب - إن لم تكف الإرادة، مع أنها مُوجِبة، في وقوع المُراد واحتيج إلى قدرة ثانية - أن تتعلق القدرتان بمقدور واحد، وذلك باطل.

[٣٢١] راجع المسائل ٣٥٧. إلا أنه، على قول أبي رشيد، كان يفصل بين «مُوجِب» و«مُولِّد»، ويقول إن الإرادة مُوجِبة وليست بمُولِّدة!

[٣٢٢] انظر ص ٦٩، ١٢١، ٢٣٤.

[٣٢٣] م: ما يقتضي من الفعل.

[٣٢٤] ص: فلا.

[٣٢٥] ص: - في.

[٣٢٦] م: يجب.

[٣٢٧] أي الإرادة والمُراد.

[٣٢٨] م: حال.

[٣٢٩] يعني الزَمِن.

[٣٣٠] أي تصرُّفه.

[٣٣١] م: فإذا صح أن القدرة على السبب والمسبب واحدة.

وبعد فكان يجب، لو خلق الله تعالى إرادةً لدخول النار فيمن وقف على شفيرها، مع علمه بما فيها من الضرر[٣٣٢]، أن يقع الدخول لوجود ما يوجبه.

وبعد ففيما يُريده المرء ما هو متولد عن أحد الأسباب. فلو ولّدته الإرادة كما يُولّده الكون أو غيره، لاقتضى وقوع المسبب الواحد بسببَين، والحال في امتناع ذلك كالحال في القدرتَين.

وبعد فكان يصح وقوع الكتابة البديعة من الجاهل، وأن يقع الفعل من العاجز، بأن يُريد ذلك وإرادتها مُوجِبة للفعل.

وبعد فإذا أُحيل وجود الإرادة إلا مع المُراد، ووجوده إلا معها، فليس أحدهما بالإيجاب أحقّ من صاحبه، لأن الانفصال متعذر.

وبعد فقد صحت إرادته للضدَّين إذا لم يعلم تضادّهما ولم يعتقد ذلك فيهما، على ما نُبيّنه من بعد[٣٣٣]. ولو أوجبت إرادتُه الأفعال، لأوجبتهما على تضادّهما.

وبعد فمحلّها غير محلّ المُراد. فكيف تُولِّد فيه، وليست مختصّةً بالجهة؟ ولو ثبتت لها الجهة[٣٣٤]، لكان من حقّها أن لا تُولِّد إلا عند مُماسّة واتّصال، لأن هذا حال الاعتماد.

فهذه الوجوه تُبطِل القول بإيجاب الإرادة أصلاً. ونحو هذه الجملة نسلكه في أن القدرة غير مُوجِبة إيجاب العِلَل أو إيجاب الأسباب[٣٣٥].

والشُبهة في أن الإرادة مُوجِبة هي أنها «لو لم تكن مُوجِبةً، لصح مع السلامة أن يفعل[٣٣٦] الفعل ولا إرادة. ولما كان هذا ممتنعاً، دلّ على إيجابها للفعل».

والأصل في هذا الباب أن أحدنا إذا[٣٣٧] فعل الفعل لغرض يخصّه وهو عالم به مُخلّىً بينه وبين إرادته، فما يدعوه إلى ذلك الفعل يدعوه إلى إرادته. وهذا بيّن لأن أحدنا، إذا دعاه الداعي إلى الأكل، أراده لا محالة. وإذا لم يكن فيما يفعله غرض يخصّه بل يُفعَل تبعاً لغيره، فلا تجب إرادته، كالإرادة نفسها، وككثير من الأسباب إذا أُريدت لمسبباتها – إلا أن هذه [م ١٨١ أ] القضية في الإرادة أوجب، لأنها لا تُفعَل أصلاً إلا على وجه التبع، وليست تختلف الحال فيه.

فإذا حصل ما ذكرناه من الشروط، وجبت إرادته، وإذا انجزم واحد منها، لم تجب إرادته. ووجوب ما ذكرناه هو لأمر يرجع إلى الدواعي، لا أن القدرة على الفعل من دونها لا تصح، أو يستحيل وجوده في القدرة من دون الإرادة. فإذا صحت هذه الجملة، قلنا: إن[٣٣٨] الذي ذكرتم إنما يستمرّ وقوعه لأجل الدواعي، لا أن هناك إيجاباً على الحقيقة.

[٣٣٢] انظر ص ٥٥٢.
[٣٣٣] كذا، والحقّ أن هذا التبيين قد مضى ص ٥٣٧.
[٣٣٤] م: جهة.
[٣٣٥] انظر ص ٤٧٦.
[٣٣٦] أي أحدنا.
[٣٣٧] م: متى.
[٣٣٨] ص: – إن.

فصل[٣٣٩] [في أن الإرادة لا تتعلق وهي معدومة]

قال رحمه الله:

الإرادة إذا عُدِمت خرجت عن التعلُّق، ولا علّة في ذلك إلا عدمها. أما زوال تعلُّقها عند العدم، فظاهر لأنه، إن ثبت تعلُّقها بما كانت متعلِّقةً به وقد تقضّى، فهذا لا يصح. وإن تعلّقت بغيره، فقد انقلب جنسها. فيجب أن يزول تعلُّقها على كل وجه.

وبعد فكان يلزم أن توجب الصفة لنا كما تتعلق بالمُراد، لأن هذَين الحكمَين يتبعان ما هي عليه في ذاتها، ولا يجوز الانفصال فيهما. وقد بيّنّا أنه لا يجوز أن يُريد أحدنا بإرادة معدومة.

وبعد فكان يجب أن تثبت مُضادّتها لِما هو ضدّ لها، لأن المُضادّة موقوفة على التعلُّق، وهذا يقتضي امتناع عدم الضدَّين[٣٤٠] كما يمتنع وجودهما.

وبعد فالتعلُّق فرع على الصفة المقتضاة عن صفة ذات الإرادة[٣٤١]، وهي لا تثبت إلا عند الوجود. فكيف يثبت ما ينكشف به[٣٤٢] – وهو التعلُّق وإيجاب الصفة – عند العدم؟

وإنما جعلنا العلّة عدمها فقط لأنه، إن لم تُجعَل العلّة ما ذكرنا، فإمّا أن يقال إن تقضّي مُرادها يمنع من ذلك، أو خروجها عن الصفة المقتضاة، أو خروجها عن أن توجب صفةً للمُريد.

والأوّل لا يصح، لأن المُراد قد لا يكون متقضّياً، بل لا يكون قد حضر وقته، وتخرج الإرادة عن التعلُّق، مثل أن يُريد[٣٤٣] حدوث فعل غداً ثم يبدو له بعد ساعة، لأن المُراد ما حضر وقته والإرادة قد زال تعلُّقها. وقد يتقضّى المُراد، ويعتقد المُريد أنه لم يتقضّ، فصح تعلُّق الإرادة.

ولأن تقضّي المُراد إن أحال تعلُّقها، فيجب أن يُحيل حصولَها على الوجه الذي معه تتعلق. وهذا يقتضي خروجها عن أن تكون موجودةً ومعدومةً، لأنها على مذهب السائل تتعلق في هاتَين الحالتَين، فإذا أحال تقضّي المُراد تعلُّقها، فيجب أن يُخرجها عن هذَين الوصفَين جميعاً. وهو مبنيّ على أن ما أحال معلول العلّة يُحيل حصولها على الوجه الذي[٣٤٤] توجب الصفة[٣٤٥].

فأما الثاني، فهو مؤكِّد لِما نرومه، لأن خروجها عن الصفة المقتضاة هو لعدمها لا غير، إذ لا أمر سواه يؤثّر في ذلك.

[٣٣٩] ص: -.

[٣٤٠] م: عدم ضدَّين.

[٣٤١] كما هو الحال في القدرة وتعلُّقها بالمقدور، انظر ص ٤٥٢.

[٣٤٢] أي بالوجود.

[٣٤٣] أي أحدنا.

[٣٤٤] المعنى: الذي عليه.

[٣٤٥] انظر ص ٢٥.

وبهذا يبطل الثالث، لأن خروجها عن أن توجب[٣٤٦] الصفة للمُريد ليس إلا لأجل عدمها. وبعد فليس بأن يقال «إنما لم تتعلق بالمُراد لخروجها عن أن تتعلق بالمُريد» [ص ١١٩ ب] أولى من أن يُقلَب[٣٤٧] فيقال «ولم تتعلق بالمُريد لأنها لم تتعلق بالمُراد». فيصح أن العلّة ذلك فقط.

فصل[٣٤٨] [في أن الإرادة الموجودة في زيد لا يجوز وجودها إلا فيه]

قال رحمه الله:

الإرادة التي وُجدت[٣٤٩] في زيد لا يجوز وكان لا يجوز وجودها إلا فيه، كما قلنا[٣٥٠] في الحياة وغيرها من المعاني التي تختصّ الجملة[٣٥١] أو المحلّ. هذا هو الذي استقرّ عليه مذهب أبي هاشم، وإن كان قال في باب الإرادة من الجامع بما يقوله أبو علي في الإرادة، ثم رجع عنه في باب الحياة[٣٥٢]، وهو الصحيح.

والأصل فيه ما تقدّم ذكرُنا له في باب الحياة وغيرها. وهذا الخلاف إنما يصح في الإرادة التي يتولّى الله تعالى فعلها فيقال: «كان يصح منه أن يوجدها[٣٥٣] في هذا [م ١٨١ ب] الحيّ بدلاً من غيره». فأما إذا كانت من فعلنا، فلا يُتصوّر. وإذا كانت من فعله تعالى وقد أوجدها والبقاء مستحيل عليها، لم تصح المسألة، فهو[٣٥٤] إذاً قبل الفعل.

وكما لا نُجيز وجودها إلا في[٣٥٥] حيّ مُعيَّن، فكذلك كل إرادة تختصّ جزءاً من القلب كان لا يصح وجودها في جزء آخر. وقد حُكي عن بعض أصحابنا خلاف ذلك. وإذا كان قد ثبت في كل ما يختصّ محلّاً أنه لا يجوز وجوده في محلّ آخر، وإلا لزم وجوده في المحالّ أجمع، فيجب أن لا يصح في الإرادة الموجودة في جزء من القلب أن توجد إلا فيه[٣٥٦].

[٣٤٦] م: عن إيجاب.

[٣٤٧] أضاف هنا ص فوق السطر كلمتَين لم أتمكن من قراءتهما.

[٣٤٨] ص: –.

[٣٤٩] م: الموجودة.

[٣٥٠] م: كقولنا.

[٣٥١] م: بالجملة.

[٣٥٢] انظر ص ٣٩٧.

[٣٥٣] م: منه فعلها.

[٣٥٤] أي أن الله كان يجوز أن يفعل إرادةً في زيد بدلاً من عمرو.

[٣٥٥] م: وجودها في غير.

[٣٥٦] أليس المصنّف قد قال بخلافه ص ٥٤٨؟

فصل [في أن الإرادة الواحدة لا يجوز أن تكون إرادةً لحيَّين جميعاً]

قال رحمه الله:

ومما يتّصل بذلك أن الإرادة الواحدة لا يصح وجودها في محلّ هو بعض لزيد وبعض لعمرو، فتكون إرادةً لهما جميعاً، لأن هذا ينقض ما قد عرفناه[٣٥٧] من صحة أن يُريد أحد الحيَّين خلاف ما يُريده الآخر، ولو كانت إرادتهما واحدةً، لَماَ صح ذلك.

فأما الإرادة الموجودة في زيد، فمُحال أن توجب كون عمرو مُريداً لأنها بمن وُجدت فيه أخصّ. ولو جاز ذلك فيها، لجاز في سائر المعاني.

فصل [في أن الإرادة لا حظّ لها في الدعاء، وكذلك الكراهة لا حظّ لها في الصرف]

وليس للإرادة حظّ في الدعاء ولا للكراهة حظّ في الصرف، وإنما يدعو ويصرف ما عليه القادر من الاعتقاد أو[٣٥٨] الظنّ. يُبيّن ذلك أنها تُفعَل تبعاً للمُراد، فلو دعت بنفسها إلى المُراد، لكانت أصلاً ولم تكن تابعةً لغيرها. وعلى هذه الطريقة يجوز فيمن تُخلَق فيه إرادة لدخول النار أنه لا يدخلها مع علمه بما فيها من الضرر[٣٥٩]، فيثبت مُريداً وهو مُلجأ إلى أن لا يفعل ما يُريده. ولو خُلِقت فيه كراهة دخول الجنة مع علمه بما فيها من النفع، لدخلها لا محالة. وكان يجب أن لا تقع الإرادة إلا بإرادة أخرى، وكان يجب أن لا يفترق الحال بين كونها من فعله أو من فعل غيره كالعلم.

فصل [في أن ما يدعو الفاعل منا إلى الفعل يدعوه إلى إرادته]

وإذا فعل أحدنا الفعل وهو عالم به، فما يدعوه إلى فعله يدعوه إلى إرادته إذا كان مُخلّىً بينه وبينها. وهذه القضية ثابتة في الإرادة، ولا يجب مثله في الكراهة، حتى إذا لم يفعل الفعل، فما يدعوه إلى ذلك[٣٦٠] يدعوه إلى كراهته، لأن فعله للكراهة يجب أن يكون فيه مزيد فائدة. وعلى هذا لا يجوز أن يكره الله القبائح التي هي مقدورة له، بل يكفي أن لا يفعلها، وإحداث كراهة لها يفتقر إلى فائدة مُجدَّدة، وإلا دخلت في باب العبث.

[٣٥٧] ص: عرفنا.
[٣٥٨] م: و.
[٣٥٩] انظر ص ٥٥٢ و ٥٦٢.
[٣٦٠] أي أن لا يفعل الفعل.

فصل [في أن القبيح لا يقبح بالإرادة، خلافاً لِما قالت به الإخشيدية]

وليس يقبح القبيح بالإرادة حتى تصير جهةً لقُبحه، بل يقبح لوقوعه على وجه. وقد تؤثّر الإرادة في وجه القُبح، ككون الخبر كذباً، لأنه إنما يصير خبراً بالإرادة. وقد ذهبت الإخشيدية إلى أنه يقبح القبيح بالإرادة. والذي يُبطِل ما ذكروه[٣٦١] وجوه.

أحدها أن المرء لو مُنع من القصد وهو عالم بقُبح القبيح متمكن من التحرُّز منه، لكان إذا فعله يقبح ذلك منه ويستحقّ به الذمّ، ولا إرادة هناك. ولا يمكن أن يُمنَع من استحقاقه الذمّ[٣٦٢]، وإلا وجب أن يُحكَم بأنه يصير معذورًا في ارتكاب الظلم وغيره.

ومنها أنه إمّا أن نعتبر في قُبح القبيح الوجه الذي عليه يقبح، أو لا نعتبر ذلك أصلاً. فإن اعتبرنا الأوّل، فلا تأثير للإرادة. وإن لم يُعتبر، فقد وجب أن يقال: «يقبح للإرادة فقط»، فيلزم في كل ما تتعلق به أن يقبح، وذلك باطل.

وبعد فلو وقف القُبح[٣٦٣] على الإرادة، لم يفترق الحال بين المُراد والإرادة في ذلك، فيقتضي أن تقبح بإرادة أخرى. وقد عرفنا خلافه لأنه يؤدّي إلى ما لا غاية له، لاشتراك الجميع في الوجه الذي يوجب الحاجة إلى الإرادة. ولا يمكن أن يُجعَل قُبح الإرادة [م ١٨٢ أ] لذاتها، لأنه يلزم مثله في المُراد، ولأنه كان لا يُعتبر في قُبحها قُبح المُراد أصلاً، بل يلزم القضاء بقُبحها وإن تعلّقت بالحسن.

وأحد ما يُستدلّ به على فساد هذا القول أنها لو صارت علّةً في القُبح، لم يجز حصولها إلا وما تتعلق به قبيح، لأن العِلَل لا تثبت متجردةً عن معلولاتها. ومعلوم أن أحدنا لو أخبر بإرادة مخصوصة أن زيداً في الدار وليس هو فيها، لكان الإخبار[٣٦٤] قبيحاً والإرادة قبيحةً. فلو أخبر بهذه الإرادة بعينها أن زيداً في الدار وهو فيها، لكان الخبر يحسن إذا حصل فيه غرض وعري عن وجوه القُبح. ولو كانت تلك الإرادة علّةً في القُبح، لم يكن ليصح حصولها إلا وما تتعلق به قبيح في كل حال[٣٦٥].

وقد قال الشيخ أبو إسحاق في كلامه عليهم: «إن القبيح لو قبح للإرادة والإرادة تقبح لقُبح المُراد، لوجب أن يقف [ص ١٢٠ أ] كل واحد من الأمرَين على صاحبه، وأن يصير أحدهما علّةً في الآخر». إلا أنهم إن جعلوا قُبح الإرادة لقُبح المُراد وقُبح المُراد لأجل وجود الإرادة فقط، فهذا الكلام زائل عنهم.

[٣٦١] م: والذي يُبطِل ذلك.
[٣٦٢] م: للذمّ.
[٣٦٣] م: القبيح.
[٣٦٤] م: إخباره.
[٣٦٥] م: في الحال.

فصل [في أن إرادة القبيح قبيحة على كل حال. أما إرادة الحسن، فلا يجب حُسنها على كل حال بل قد تقبح]

اعلم[٣٦٦] أن الإرادات والكراهات منقسمة إلى ما يقبح وإلى ما يحسن، وهما في هذَين الحكمَين تابعان لِما يتعلقان به، دون أن تقبح الإرادة والكراهة بإرادة أخرى أو كراهة.

وجملة القول في ذلك أن إرادة القبيح قبيحة على كل حال، والعلم بقُبحها ضروري فيما يقع من أحدنا بحسب أحواله وزوال الشُبهة ووجوه الموانع. ولا وجه لأجله تقبح إلا أنها إرادة للقبيح، لأن عند العلم بذلك من حالها يُعلَم قُبحها وإن لم يُعلَم سواه، كما يُعلَم في الأمر بالقبيح والكذب والظلم العاري من نفع ودفع مضرّة.

ويُبيّن هذا أن الأمر بالقبيح قبيح، ولا يتمّ كونه كذلك إلا بالإرادة[٣٦٧]. فإذا وجب قُبحه، فأولى أن يقبح ما يوجب كونه قبيحاً، وهو الإرادة. ولا يلزم على ذلك القدرة والعلم، لأنه ليس تأثير واحدٍ منهما كتأثير الإرادة، لأنهما مُصحِّحان وقد بيّنّا إيجاب الإرادة[٣٦٨]؛ ولأنه لا ينفصل القبيح من الحسن في تعلُّق القدرة والشهوة، وليس كذلك الإرادة[٣٦٩].

وإذا صح قُبح إرادة القبيح في بعض المواضع، قِسنا عليه كل ما يتعلق بالقبيح من الإرادات لثبوت العلّة، إذ لا يجوز أن يكون قُبحها، حيث قبحت، لتعرّيها من نفع أو دفع ضرر، لأن هذا المعنى يثبت في الحسن، وهذا يقتضي أن لا فرق بين إرادتَيهما. ولأنه يثبت هذا الوجه في كراهة القبيح، ولو قبحت لهذه العلّة، للزم أن لا فرق بين إرادة القبيح وبين كراهته أصلاً، وقد ثبت في العقل الفصل بينهما. فثبت أن إرادة القبيح يلزم قُبحها على كل حال.

فأما الإرادة المتعلِّقة بالحسن، فلا يجب حُسنها على كل حال، إلا إذا حصل هناك غرض وتعرّى عن سائر وجوه القُبح كلها. فأما لأجل تعلُّقها بالحسن، فلا يجب أن تحسن بل قد تقبح وإن كان مُرادها حسناً. فهي إذاً منقسمة. يُبيّن ذلك أن إرادة الله جل وعز[٣٧٠] إذا تقدّمت أفعاله على وجه يكون عزماً، فهي قبيحة وإن كان مُرادها حسناً. وإرادته [م ١٨٢ ب] منا المُباحات قبيحة. وكذلك فلو أراد الإيمان ممن لا يُطيقه، لقبحت هذه الإرادة. وكذلك لو أراد المُعاقَبُ العقاب مع أنه حسن، لكانت إرادته تلك قبيحةً، إلى غير ذلك مما يشاكله.

[٣٦٦] م: واعلم.
[٣٦٧] م: بإرادة.
[٣٦٨] راجع ص ٥٥١.
[٣٦٩] انظر ص ٤١٩.
[٣٧٠] م: عز وجل.

فصل[٣٧١] [في اختلاف الشيوخ في بعض إرادات الله]

وهاهنا مواضع قد اختلفوا فيها. فمن ذلك إرادة الله تعالى من أهل الجنة أكلهم وشربهم، لأن أبا علي قال: «إنما يُريد الله عز وجل[٣٧٢] إثابتهم وتعظيمهم، فأما إرادة أكلهم وشربهم فهي بمنزلة إرادة المُباحات في الدنيا». وجعل قوله ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ هَنِيئاً﴾ [٥٢/ ١٩؛ ٦٩/ ٢٤؛ ٧٧/ ٤٣] إباحةً لا أمراً. وقال أبو هاشم إن الله تعالى، مع إرادته لإثابتهم وإعظامهم، يُريد أكلهم وشربهم لظاهر الآية. ويفرق بين حال التكليف وحال الآخرة، فيقول إنه إذا أراد أكلهم في الجنة وهم يُضطَرّون إلى قصده، كان ذلك أكمل لسرورهم وأزيد لحال ثوابهم. ويجب أن تكون هكذا حالة[٣٧٣] المُثاب. وأما في الدنيا، فتلك الإرادة عبث، فقد[٣٧٤] فقدت فيها الأغراض، فيجب[٣٧٥] قُبحها.

والذي قاله أبو هاشم هو حُسن هذه الإرادة فقط. وغير ممتنع أن يُحكَم بأنها واجبة، للعلّة التي ذكرناها. ويفارق ذلك قوله تعالى ﴿اخْسَئُواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [٢٣/ ١٠٨] لأنه لا فائدة في هذه الإرادة، وإنما يرد هذا الكلام مورد الطرد والإبعاد.

فصل[٣٧٦] [في اختلافهم في إرادة أهل النار الخروج منها]

ومن ذلك اختلافهم في إرادة أهل النار الخروج منها، وإن اتّفقوا على التمنّي والحسرة. فقال أبو علي: لا يجوز أن يُريدوا ذلك مع علمهم بخلافه، كما لا يحسن منا أن نُريد عود موتانا مع علمنا بالعادة في خلافه. ولأنه تعالى إذا وعد بأنه لا يخرج أهل النار منها، فلو أخرجهم لقَبُح ذلك، وإرادة القبيح قبيحة. وتأوّل قوله سبحانه ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ﴾ [٥/ ٣٧] على غير ظاهره.

وقال أبو هاشم بحقيقة هذه الآية، وقال: «لا وجه يقتضي قُبح هذه الإرادة حتى أَعدِل عن الظاهر، بل خروجهم حسن وفيه غرض ووجوه القُبح منفيّة[٣٧٧] عنه، فيجب حُسن هذه الإرادة. ولسنا نقول إن بالوعد والوعيد يجب الشيء، فيجب أن لا يصح ما قاله[٣٧٨]. والذي قد ضرب المثل به من إرادتنا عود الموتى، ففي ذلك تعبُّد شرعي، وإلا فقد كان يجوز من جهة العقل.

[٣٧١] ص: –.
[٣٧٢] م: جل وعز.
[٣٧٣] م: وكذا يجب أن يكون حال.
[٣٧٤] م: قد.
[٣٧٥] م: فوجب.
[٣٧٦] ص: –.
[٣٧٧] ص: منتفية.
[٣٧٨] أي أبو علي.

«ولا يجوز أن يقال إنهم إذا علموا أن ما أرادوه لا يقع، قبحت هذه الإرادة، لأن هذا نظير ما تذهب إليه المُجبِرة من أن الله تعالى إذا علم أن الكافر لا يؤمن، فغير جائز منه أن يُريد الإيمان من جهته. وهذا فاسد، ولأجل هذا صح أن يُريد المسلمون من جماعة الكُفّار[٣٧٩] الإيمان، مع علمهم بالعادة أنه لا يقع ما أرادوه. وصح أن يُريد الرسول صلى الله عليه[٣٨٠] من أبي لهب الإيمان، وإن علم أنه لا يقع.

«وبعد فالزَمِن تحسن منه إرادة [ص ١٢٠ ب] المشي، مع أنه لا يتمكن منه بل يتعذر عليه إيقاعه. فهلا جاز مثله في إرادة المُعاقَب الخروج من النار؟».

فصل[٣٨١] [في اختلافهم في إرادة الفاسق الغفران من الله]

ومن ذلك اختلافهم في إرادة الفاسق الغفران من الله تعالى[٣٨٢] مع أنه مُصِرّ. فإن أبا علي قد منع من حُسنها، وعلّته ما تقدّم من أن العلم بأن ذلك لا يقع يوجب قُبحها. وقد حكم أبو هاشم بحُسنها، لأن فيها غرضاً صحيحاً وهو زوال المضرّة عنه، لأن زوالها يحسن. ولا وجه فيها يقتضي قُبحها، لأن العلم بأن ذلك لا يقع لا يقتضي قُبحها.

وعلى هذه الطريقة ورد التشهُّد بقولنا «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»، [م ١٨٣ أ] والسلام هو السلامة من العقاب، كما يقال «اللذاذ واللذاذة» و«الرضاع والرضاعة». وهذه الإرادة إنما تحسن منه فيما يخصّه دون غيره، فلهذا شُرِط في عباد الله أن يكونوا صالحين.

وأما تقرُّبه إلى الله تعالى بصلاته، فحَسُن إذا قصد بها التخفيف من عقابه. فهذا هو الصحيح.

فصل[٣٨٣] [في اختلافهم في إرادة العقاب]

ومن ذلك اختلافهم في إرادة المُعاقَب عقاب نفسه، لأن أبا علي قد حكم بقُبحها وقال إنه ضرر محض، فكما لا يحسن منه أن يفعله بنفسه، فكذلك لا يحسن منه أن يُريد نزوله به. وقال أبو هاشم إنه مُلجأ إلى أن لا يُريد عقاب نفسه، فأما لو فعل إرادةً لعقابه، ففي حُسنها نظر.

[٣٧٩] م: من جماعة من الكُفّار.
[٣٨٠] م: + وعلى آله.
[٣٨١] ص: -.
[٣٨٢] م: سبحانه.
[٣٨٣] ص: -.

والصحيح هو الأوّل، ولا يجب من حيث يحسن العقاب أن تحسن إرادته، لأن إرادة الحسن إنما تحسن إذا عَرِيَت من سائر وجوه القُبح، وكونُ ذلك الشيء ضرراً محضاً ينزل به وجهٌ في قُبح إرادته له، كما أنه وجهٌ في قُبح فعله بنفسه. وقد بيّنّا أن إرادة الحسن قد تقبح، فلا وجه لِما ذكره[٣٨٤].

ولا خلاف بينهما[٣٨٥] في أنه تقبح من المُعاقَب كراهة العقاب، لأنها قبيحة من حيث كانت كراهةً لحَسَن، وإنما اختلفوا في إرادة العقاب على ما تقدّم.

وعلى ما اخترناه، يجب أن يخلو المُعاقَب من الإرادة والكراهة. ولعل أبا علي يُثبته[٣٨٦] مُعرِضاً عنهما، على مذهبه في الضدّ الثالث لهما[٣٨٧].

فأما إرادته عقاب الله لمن[٣٨٨] لا يستحقّه، فلا شُبهة في قُبحها. لكن عبّاداً قد ذكر أن مَن لعن البهيمة فقد كفر، لأنّا نعلم أن القديم عز وجل[٣٨٩] لا يفعل ذلك. وعندنا لا دليل يدلّ على كُفره، فلا وجه للقطع عليه.

فصل[٣٩٠] [في كراهة القبيح]

فأما الكلام في الكراهات، فهو أن كراهة الحسن قبيحة أبداً كما بيّنّا أن إرادة القبيح قبيحة، والطريقة فيه ما ذكرنا هناك من الوجهَين. فأما[٣٩١] كراهة القبيح، فمنقسمة، فربّما حسنت وربّما قبحت. فإن كراهتنا للقبائح[٣٩٢] الواقعة من البهائم وغيرها لا معنى لها، فلا يجوز القضاء بحُسنها. وكذلك كراهته عز وجل للقبائح الواقعة من غير المُكلَّفين قبيحة لا معنى لها. وهكذا لو كره عز وجل[٣٩٣] ما يقدر عليه من القبائح، لكان لا فائدة فيها فتقبح.

فعلى هذه الطريقة يُقسَّم[٣٩٤] القول في الإرادات والكراهات.

[٣٨٤] أي أبو هاشم.
[٣٨٥] كذا، ولعل الصواب: بينهم.
[٣٨٦] ص: ثبته؟
[٣٨٧] انظر ص ٥٣٨.
[٣٨٨] م: من.
[٣٨٩] م: جل وعز.
[٣٩٠] ص: -.
[٣٩١] م: وأما.
[٣٩٢] م: القبائح.
[٣٩٣] م: جل وعز.
[٣٩٤] م: ينقسم.

فصل [في الأسامي المختلفة الجارية على الإرادة والكراهة]

اعلم أن الإرادة والكراهة قد تُسمَّيان بذلك وهما معدومتان، وهكذا في كل الأسامي المُفيدة لهذَين النوعَين إذا لم تقتض وجودهما لفظاً ولا معنىً. ولهذا لا يقال إنها «إرادة لكذا» و«كراهة لكذا» وهي معدومة، لأنه يقتضي وجودها من حيث أفدنا بذلك التعلُّق التابع للوجود.

وهاهنا أسامي تجري على كل واحد من هذَين الوجهَين تُفيد مرّةً المقارنة للأفعال ومرّةً التقدُّم، وتثبت فيها شروط وأوصاف. ونحن نُبيّن ذلك إن شاء الله.

فصل[٣٩٥] [في العزم]

والعزم هو إرادة متقدمة للفعل المبتدأ أو المسبب الذي لا يتراخى عن سببه، إذا كانت الإرادة والمُراد[٣٩٦] من فعل فاعل واحد وكان مختاراً فيهما جميعاً[٣٩٧]، ولا إلجاء[٣٩٨] هناك ولا ما يجري مجراه. وكان الأصل في هذا الإسم هو القطع، فاستُعمل في الواجب كما رُوي عن النبي صلى الله عليه أنه قال[٣٩٩] **إن الله تعالى[٤٠٠] يحبّ أن يؤخَذ برُخَصه كما يحبّ أن تؤتى عزائمه**[٤٠١] أي واجباته.

وقد أثبت أبو علي في كتاب الأسماء والصفات العزم معنىً سوى الإرادة، مثل طريقته في الغمّ والسرور[٤٠٢]. والذي يُبطله أنه كان يلزم صحة انفكاك أحدهما عن[٤٠٣] الآخر، حتى يكون عازماً غير مُريد أصلاً، لأنه لا تعلُّق بينهما من وجه معقول. وليس يجب، إذا لم يصح وصف الله تعالى بالعزم، أن يكون غير [م ١٨٣ ب] الإرادة لأنه إرادة مخصوصة لا يجوز على[٤٠٤] الله تعالى أن يفعلها على هذا الحدّ.

[٣٩٥] ص: –.
[٣٩٦] ص فوق السطر: + جميعاً.
[٣٩٧] ص: – جميعاً.
[٣٩٨] م: إيجاب.
[٣٩٩] م: كما رُوِيَ أنه صلى الله عليه وآله قال.
[٤٠٠] ص: – تعالى.
[٤٠١] راجع كنز ٣/ ٥٣٣٤ و ٥٣٤١؛ لسان العرب ١٢/ ٤٠٠أ.
[٤٠٢] انظر ص ٦٥٦.
[٤٠٣] م: من.
[٤٠٤] م: في.

فصل[٤٠٥] [في النيّة]

والنيّة هي إرادة تُقارِن الفعل، وقد تتقدمه أيضاً. ولا تُسمّى بذلك إلا إذا كانت والمنويّ من فعل فاعل واحد. ويجب أن يكون الفعل بها يقع على وجه دون وجه، فإن ما يتعلق بمجرّد الحدوث لا يُسمّى نيّةً. لكنها مُفيدة للضمير، فلهذا لا يصح استعمال هذه اللفظة في الله تعالى.

فصل[٤٠٦] [في القصد]

وأما القصد، فيجب أن يكون مُقارِناً للمُراد المقصود، أو لسببه الذي هو في حكم المسبب في باب الاقتران. ويجب أن يكونا جميعاً من فعل فاعل واحد، فلا يقع من أحدنا قصد إلى فعل الغير. ولهذه الطريقة تُسمّى الإرادة التي بها يقع الكلام خبراً قصداً، ولا يُسمّى ما يؤثّر في [ص ١٢١ أ] كونه أمراً من إرادة المأمور به قصداً، وإن كانت إرادةُ كونه أمراً لمن هو أمرٌ له مُسمّاةً بأنها قصدٌ. ففيه هذا التفصيل. ويُشبِه القصد في هذا الوجه قولنا «إيثار» و«اختيار»، لأن حكمهما حكمه[٤٠٧] سواء.

فصل[٤٠٨] [في المحبّة]

فأما المحبّة والمشيئة، فهما الإرادة لا غير، فلهذا لا يصح النفي بإحدى اللفظتَين[٤٠٩] والإثبات بالأخرى، ولأن الكراهة كما تنفي الإرادة تنفيهما أيضاً. ولولا أن المرجع بالكل إلى شيء واحد، لصح وجود بعضها مع عدم البعض لفقد وجوه التعلُّق بينهما. ويُبيّن هذا وجوب الاطّراد في اللفظتَين[٤١٠] جميعاً، وبمثل هذا نعلم الحقائق في الألفاظ واتّفاقها في المعنى الواحد.

وإنما تخرج عن هذه الجملة المحبّة المتعلِّقة بالأشخاص دون الإرادة، فنقول «أُحبُّ زيداً» ولا نقول «أُريده». وهذا أيضاً يرجع إلى الإرادة، لأن معناه «أُريد منافعه خالصةً ولا أُريد شيئاً من مضارّه»، فيكون ذكر المحبوب محذوفاً. وعلى ما فسّرناه، يجب أن تكون المحبّة المتعلِّقة بالشخص مجازاً. ثم لا يمتنع أن يغلب عُرف الاستعمال في أحد اللفظَين دون الآخر، وإن استويا في المعنى. فإن «الغائط» يُكنى عن قضاء الحاجة وإن كان في الأصل هو المطمئنّ من الأرض، وبدلاً من ذلك لا يُكنى بالمطمئنّ من الأرض عنه.

٤٠٥ ص: -.
٤٠٦ ص: -.
٤٠٧ كذا، والصحيح على الأرجح: وحكمه.
٤٠٨ ص: -.
٤٠٩ م: بأحد اللفظَين.
٤١٠ م: في اللفظَين.

ويجوز أن يقال إن الإرادة إنما تُسمّى «محبّةً» إذا وافقت الدواعي. فلهذا لا يقال «فلان يحبّ العدْو على الشوك» أو «يحبّ دخول النار» إذا خُلِقت فيه إرادته.

وأما المحبّة بمعنى الشهوة فمجاز[٤١١]، وفيه أيضاً حذف المشتهى، فيقول القائل[٤١٢] «أُحبّ جاريتي» أي «أشتهي الاستمتاع بها».

فأما إذا قلنا إن الله تعالى يحبّ فلاناً، فالغرض أنه يُريد إعظامه ومدحه وإجلاله. وهذا أولى من أن يقال إنه يُريد إثابته، لأن هذه الإرادة لا يحسن تقديمها[٤١٣]. وهكذا فهو أولى من أن يقال إن الغرض محبّة منافعه، لأنه تعالى قد يُريد في الفاسق المنافع. والتمييز لا يقع إلا بما قدّمناه.

وأما محبّة العبد لله جل وعز، فهي محبّة طاعاته وعباداته، ومحبّة أوليائه وأنبيائه عليهم السلام.

فصل[٤١٤] [في التقرُّب]

وأما التقرُّب، فهو إرادة القُربة من الله عز وجل ومن ثوابه. ولا بدّ من مقارنتها للفعل المتقرَّب به، وهذه الطريقة واجبة في الإرادة التي بها يصير الفعل عبادةً لله تعالى، لأنها ما لم تُقارِن لم يقع الفعل عبادةً بها. والطريقة في أن التقرُّب ما ذكرناه أنه، لو كان معنى سواه، لصح وجوده ولا هذه الإرادة، أو لصح وجودها على ما وصفناه ولا تكون تقرُّباً.

وقد جرى في كلام أبي القاسم أن التقرُّب هو التمنّي[٤١٥]. وذلك بعيد لأن التمنّي معدود في أقسام الكلام، والتقرُّب مُخالِف له.

فصل[٤١٦] [في الرضى]

فأما[٤١٧] الرضى، فهو إرادة متقدمة[٤١٨] من فعل[٤١٩] الراضي تتعلق بفعل غيره، فإذا وقع على الحدّ الذي أراده فقد رضيه. [م ١٨٤ أ] وقد ربّما أثبته أبو علي معنىً سوى الإرادة، ثم تركه. والطريقة في أنه إرادة كالطريقة في غيره.

[٤١١] انظر ص ٤١٥.
[٤١٢] م: فيقول قائل.
[٤١٣] انظر ص ٥٥٨.
[٤١٤] ص: -.
[٤١٥] راجع المسائل ٣٦٧.
[٤١٦] ص: -.
[٤١٧] م: وأما.
[٤١٨] هكذا أيضاً قال المصنّف في المجموع في المحيط ١/ ٢٩٨ («وأما الرضى فإنه إرادة تتعلق بفعل الغير إذا وقع على ما أراده وتكون متقدمةً»)، وهو قول غريب إذ كان الرضى يتعلق بفعل قد وُجد. قال عبد الجبّار إن الإرادة «لا تُسمّى بذلك (يعني الرضى) إلا إذا وُجد المُراد» (المغني ٦/ ٢، ٥٦)، فهي إذاً بعد الفعل لا قبله (؟).
[٤١٩] م: من أفعال.

وقد وقع اختلاف من بعد في أن الرضى بالفعل وعن الفاعل واحد أو يختلف. فقال أبو علي إنه واحد، فلم يُجوِّز[٤٢٠] أن يقال «رضي الله عن فلان» إلا وقد رضي أفعاله، ولا أن يرضى أفعاله إلا وقد رضي عنه، لما كان الرضى إرادةً ولا يتناول إلا الأفعال. وقال أبو هاشم إن الفائدة مختلفة بهما، وقولنا «رضي بفعله» يُراد به طريقة الإرادة، وقولنا «رضي عنه» يقتضي[٤٢١] طريقة المدح والإعظام والإثابة، تفرقةً بينه وبين من ليست هذه حاله. ولا تدخل فيه إرادة أفعاله كلها، لأنه قد يجوز أن يكون المرضيّ عنه غير مرضيّ أفعاله لوقوع الصغائر منه، وهي مكروهة لله تعالى دون أن يرضاها، وذلك لا يؤثّر في كونه مرضيّاً عنه. ويصير هذا منقولاً بالشرع إلى هذا المعنى، كما يثبت مثله في غيره من الأسماء.

وهذا هو الأصحّ دون قول أبي علي. وليس له أن يقول: «فكان يصح أن يرضى أحدنا عن ولده ولا يرضى بجميع أفعاله»، لأنّا نُجيب إليه فيما يقع منه مما لا يؤثّر. وعلى هذا يجري حال الأنبياء عليهم السلام في وقوع الصغائر منهم.

فإن قال: «فكان يصح الرضى عن الله تعالى من دون الرضى بأفعاله كلها!»، قيل له: إن ذلك إنما امتنع لا لأنهما واحد، بل لأنّا متى سخطنا بعض أفعاله، لم يستقرّ لنا العلم بحكمته، حتى لو سُلِّم لنا هذا العلم من دون الرضى بجميع أفعاله، لصح الافتراق في هذَين الوجهَين. وإذا قلنا «نرضى بقضاء الله»، فالمُراد به الانقياد له وتوطين النفس عليه.

فإن قيل: «فإذا[٤٢٢] كان الرضى إرادةً، ومعلوم أنها لا تتعلق إلا بالأفعال الحادثة، فيجب إذا قيل "رضي عن فلان" أن يُنبئ ذلك عن رضاه لأفعاله[٤٢٣]»، قيل له: إذا كان متعلِّقاً بالفاعل، فهو منقول إلى إفادته للمدح والتعظيم اللذَين يستحقّهما – وإن كان أبو هاشم قال في بعض كلامه إن ذلك، إذا عُلِّق بالفاعل، كان اتّساعاً.

فصل[٤٢٤] [في السُخط]

وأما السُخط، فهو نقيض[٤٢٥] الرضى. وهو كراهة تتعلق بفعل الغير متقدمة، فإذا وقع على ما كرهه، فقد سخطه. والطريقة فيه وفي الرضى واحدة. وحُكي عن أبي علي في السُخط مثل قوله في الرضى من إثباته معنىً غير الكراهة، وهو متروك. والخلاف في السُخط للفعل والسُخط على الفاعل كالخلاف فيما تقدّم، ولأجل ذلك قال أبو علي إن الصغائر غير مسخوطة لله تعالى، [ص ١٢١ ب] وإلا اقتضى السُخط على فاعلها. والصحيح خلافه.

[٤٢٠] م: يجز.
[٤٢١] م: يُراد به.
[٤٢٢] م: إذا.
[٤٢٣] لعل الصحيح: بأفعاله.
[٤٢٤] ص: –.
[٤٢٥] م: تقصير.

فصل[٤٢٦] [في البُغض]

وأما البُغض، فهو مستعمَل في الإرادة والكراهة أيضاً، فإذا قيل إنه «يبغض فلاناً»، فالغرض كراهته لوصول النفع إليه وإرادته لنزول الضرر به، والمُراد والمكروه محذوفان. ويقال في الله تعالى إنه «يبغض العاصي» بمعنى أنه يكره من عباده تعظيمه، وهذا أولى من أن يُفسَّر بكراهته عز وجل[٤٢٧] تعظيمه، لأنه لا يجوز أن يكره الله شيئاً من أفعال نفسه.

فصل[٤٢٨] [في الغضب]

وأما الغضب، فهو إرادة لنزول الضرر بالغير، والمغضوب محذوف. ولولا أنه إرادة سبيلها ما ذكرنا، لصح وجود الغضب مع إرادة المنافع له. وليس من حقّ الغضب أن يلحق المرءَ لأجله تغيُّرٌ، فلهذا صح وصف الله تعالى به. ولهذه الطريقة يفارق الغيظ لأنه فوران النفس واهتياجها، [م ١٨٤ ب] وعلى هذا قال تعالى في صفة نار جهنم ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾ [٦٧/ ٨] لِما يوجد فيها من الاضطراب. ويفترقان أيضاً من حيث يصح الغيظ في فعل المغتاظ نفسه، ولا يجوز أن يغضب[٤٢٩] لفعل نفسه.

فصل[٤٣٠] [في الحسد]

وأما الحسد، فإرادة زوال نعمة الغير على وجه يقبح، ليُحترز به من إرادة الله تعالى زوال نِعَم العبد ولا يكون حاسداً، تعالى عن ذلك. ويمكن أن يُحترز عنه فيقال «على وجه يسيرُ الحاسد به». ولعله أولى، لأنه قد ثبت حاسداً وإن أراد زواله[٤٣١] على وجه يحسن، بفعل من جهة الله تعالى. وليس من حقّه أن يُشرَط فيه زواله إليه[٤٣٢]، لأنه قد ثبت حاسداً ولا يُريد ذلك كما ثبت حاسداً ويُريد انتقاله إليه.

وليس يلزم على ما ذكرنا أن نكون حاسدين للكُفّار إذا أردنا زوال أملاكهم إلينا، لأن ذلك[٤٣٣] مشروط ببقائهم على الكفر، فهو بمنزلة أن يُريد انتقال مِلكه إليه ببدل[٤٣٤].

[٤٢٦] ص: –.

[٤٢٧] م: جل وعز.

[٤٢٨] ص: –.

[٤٢٩] م: ولا يجوز الغضب.

[٤٣٠] ص: –.

[٤٣١] كذا، ولعل الصحيح: زوالها، أي النعمة أو النِعَم.

[٤٣٢] كما قال الجوهري: «الحسد أن تتمنّى زوال نعمة المحسود إليك» (لسان العرب ٣/ ١٤٨ ب).

[٤٣٣] أي حُسن تلك الإرادة؟

[٤٣٤] كذا، والمعنى غير واضح.

فصل[٤٣٥] [في الغبطة]

وأما الغبطة، فهي إرادة أن يكون له مثل ما يكون للمغبوط من دون زواله عنه، فلهذا تُحمَد الغبطة ويُذَمّ الحسد. وقد يُستعمل الحسد بمنزلة الغبطة مجازاً، كقول النبي صلى الله عليه وآله[٤٣٦] لا حسد إلا في إثنين[٤٣٧]. وإنما نعرف أن المرجع بما ذكرناه من هذه الأمور هو إلى الإرادة بالطُرُق المذكورة في أمثاله.

فصل[٤٣٨] [في المُوالاة والمُعاداة]

فأما المُوالاة، فهي إرادة التعظيم، والمُعاداة هي إرادة الذمّ والاستخفاف. وقد يُذكَر في المُعاداة «كراهة الخير له»، والأوّل أقرب لمثل ما تقدّم في البُغض. فأما إذا قيل في العبد إنه «مُوالٍ لله»، فالغرض إرادته لطاعته وعبادته ومُوالاتُه لأوليائه. وإذا قيل هو «مُعادٍ لله»، فالمُراد مُعاداة أوليائه، لأن الضرر لا يصح على الله سبحانه، ولو اعتقد هذا المُعادي ذلك لكان عدوّاً لغير الله في الحقيقة.

فأما مُعاداة الله تعالى للعبد، فصحيحة لأنه يُريد ذمّه وإنزال الاستخفاف والمضارّ به. ولا بدّ من أن يكون ذلك مجازاً، لأن المفاعلة تكون بين إثنَين، كالمقاتلة والمشاتمة، إلا في مواضع كقولهم «قاتَلَه الله» وقولهم[٤٣٩] «طارَقتُ النعل»، إلى ما شاكله.

فصل[٤٤٠] [في الطاعة]

واعلم أن الطاعة إسم للفعل الذي يقع مُوافِقاً لإرادة المُطاع إذا لم يكن[٤٤١] مُلجأً إليها ولا مخلوقةً فيه مُضطَرّاً إليها، لأنه لو خُلِقت فيه إرادة قَتْله فقَتَل، لم يُسَمَّ ذلك القتل طاعةً. وكذلك يجب في الرضى. وتُعتبر الرُتبة فيه عُرفاً[٤٤٢].

[٤٣٥] ص: –.

[٤٣٦] م: النبي عليه السلام.

[٤٣٧] راجع كنز ١/ ٢٣٣٩-٢٣٤٠؛ ٦/ ١٦٠٥٠؛ ١٠/ ٢٨٩٣٩.

[٤٣٨] ص: –.

[٤٣٩] م: وكقولهم.

[٤٤٠] ص: –.

[٤٤١] أي المُطيع.

[٤٤٢] انظر ص ٥٥٤. أورد المصنّف في المجموع في المحيط (١/ ٢٩٩) اختلاف الشيوخ «في أن الرُتبة بين المُطيع والمُطاع تُعتبر في عُرف اللغة أو في أصلها».

وليس يجب أن يكون[٤٤٣] مفعولاً لأجل إرادة المُطاع وأن يُعتبر فيه عِلمُه بإرادة المُطاع، على ما قاله بعضهم - والمحكيّ عن أبي الهذيل أيضاً ما ذكرناه[٤٤٤] - لأنهم[٤٤٥] يقولون في العاصي إنه «مُطيع للشيطان» وإن لم يعلم إرادته ولا فَعَل ذلك الفعل لأجلها.

فصل[٤٤٦] [في التعظيم والاستخفاف]

فأما التعظيم والاستخفاف، فقد يكون[٤٤٧] بالقول والفعل[٤٤٨] جميعاً، ولا يثبتان كذلك إلا بالإرادة والقصد. واتّفق شيوخنا على ذلك، إلا ما ذكره أبو هاشم في الأوراق التي ألحقها بـنقض الأبواب، لأنه ذكر في تعظيم الله تعالى أنه معنى يوجد لا في محلّ، وقياس قوله يقتضي في الاستخفاف مثل ذلك. وهذا مما لا طريق إليه، لأن الفعل إذا صح وقوعه على وجهَين، فإنما يختصّ بأحدهما للقصد، فإنه الذي يؤثّر في وقوع الأفعال والأقوال على وجوه. ومعلوم أن ما هو تعظيم كان يصح وجوده غير تعظيم، فلا بدّ من أمر، وهو القصد. [م ١٨٥ أ]

وإذا أثبت تعظيم الله تعالى معنىً لا في محلّ، يقتضي أن يُثبِت تعظيمنا[٤٤٩] للغير معنىً يحلّ القلب، وكذلك يقول. هذا أيضاً مما لا طريق إلى إثباته، فيجب نفيه.

ولا يصح أن يصير القول تعظيماً بأن يُفعَل لهذا الغرض وإن لم تكن إرادةٌ، لأن بالإرادة يقع الفعل على وجه دون وجه دون الداعي. فلو قُدِّر أن أحدنا مُنِع من الإرادة، لم يصح منه تعظيم غيره.

والأصل في التعظيم من جهة اللغة هو ما به يصير الغير[٤٥٠] عظيماً، كالتحريك والتسويد. وغير بعيد أن يعتقد أهل اللغة أن القول والفعل اللذَين يصدران من المُعظِّم لغيره بهما يصير الغيرُ عظيماً. والأسماء تتبع اعتقاداتهم. فنحن إذا أجرينا التعظيم على ما تقدّم ذكره، لم نكن خارجين عن طريقة أهل[٤٥١] اللغة.[٤٥٢]

[٤٤٣] أي فِعل المُطيع.

[٤٤٤] م: ما قلناه. والمُشار إليه هو قول أبي الهذيل بـ«طاعة لا يُراد الله بها» (مقالات ١٠٥).

[٤٤٥] أي الناس أو أهل اللغة.

[٤٤٦] ص: -.

[٤٤٧] كذا، ولعل الصحيح: يكونان.

[٤٤٨] م: بالفعل والقول.

[٤٤٩] م: تعظيمه.

[٤٥٠] م: ما يصير الغير به.

[٤٥١] م: - أهل.

[٤٥٢] م: + تمّ الجزء الثالث (كذا)... من كتاب التذكرة ونسأل الله تعالى المغفرة... يتلوه إن شاء الله تعالى الجزء الرابع من كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض.
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وصلى الله على سيّدنا محمد... وسلم.

القول في الاعتقادات والعلوم والظنون

[ص ١٢٢ أ]

فصل [في إثبات كون أحدنا معتقداً]

اعلم أن أحدنا، كما يجد نفسه مُريدةً للشيء، يجدها معتقدةً له. ويقع الفرق له بين ما يعتقده وبين ما لا يعتقده، وهذه التفرقة راجعة إلى حالة له، لمثل[1] ما مضى في نظائره. واشتباه هذه الحال هو بكونه مُريداً، وقد مضى الفرق بينهما[2]. فإذا أردنا إثبات معنى به يعتقد، فالطريق فيه وفي غيره سواء، فلا وجه لإعادة القول فيه. ولا بدّ من أن يكون طريق إثباته الدلالة وأن لا يتناوله الإدراك، لمثل ما تقدّم.

وكما يعرف[3] من نفسه كونه معتقداً، فقد يُضطَرّ إلى أن الغير معتقد لأمر من الأمور إذا حصلت هناك مخالطة وحيرة، كما يُضطَرّ إلى أنه مُريد عند ظهور أفعال مخصوصة منه – وإن كان يعرف كون غيره مُريداً في[4] أوّل وهلة، ولا يعلم كونه معتقداً إلا عند تكرار أفعال وأحوال منه. والقول بوقوع الضرورة إلى أن الغير معتقد هو الذي أشار إليه أبو علي، ولم تكن من أبي هاشم مخالفة له[5] فيه. وربّما يُشبَّه ذلك بما نعلمه ضرورةً من حال العَلَوية واعتقادهم في آل أبي سفيان وآل مروان، وبما نعلم ضرورةً من حال أصحاب أبي حنيفة واعتقادهم تعظيمه وفضله على غيره، إلى ما شاكل ذلك مما لا يُحتاج، لظهوره، إلى الإطالة فيه.

[1] م: مثل.
[2] راجع ص ٥٢٣.
[3] أي أحدنا.
[4] م: عند.
[5] ص: – له.

فصل [في أن الطريق إلى إثبات كون أحدنا عالماً هو تأتّي الفعل المُحكَم منه ابتداءً]

فأما إثبات كون أحدنا عالماً، فالطريقة فيه تأتّي الفعل المُحكَم منه ابتداءً وتعذُّره على غيره من القادرين، فيجب اختصاصه بصفة على مثل ما تقدّم القول فيه في كونه قادراً. وإن شئتَ، قُلتَ إنه إذا تأتّى منه الفعل المُحكَم على وجه لا يتأتّى من كل قادر، وجب أن يختصّ بصفة زائدة. فتحترز في الوجه الأوّل، بقولك «ابتداءً»، عمّن يأتي بالفعل المُحكَم على حدّ الاحتذاء، كالصبي وغيره. وفي الوجه الثاني، تحترز عمّن أوجد الكتابة منقوشةً على التُراب بإيقاع اللوح عليه، إلى ما شاكله، لأن هذا مُتأتٍّ من كل قادر.

وليس يكفي، [م ١٨٥ ب] في إيقاع الكتابة وغيرها، كونُه ظانّاً أو معتقداً ليس بعالم، لأن هذا يحصل في أوّل ممارسته[٦]، ولا تتأتّى منه هذه الأفعال إلا إذا كان عالماً بأن تتكرر منه مشاهدته لذلك. وعلى هذا فيجب، فيما لأجله يتأتّى الفعل المُحكَم، أن يكون أمراً من الأمور متى زال بواحده[٧] قدح في بقاء العقل[٨]، وهذا لا يكون إلا بالعلوم دون الاعتقادات والظنون.

فإن قيل: «فأوّل من يكتب ويواضع على الكتابة يكون في حكم المُبخَّت، وإن كان ذلك مُحكَماً»، قيل له: بل هو عالم بصُوَر الحروف التي يواضع[٩] غيرَه عليها، فلهذا يصح منه فعلها. وبعد فلو دلّ المُحكَم من الأفعال في موضع من المواضع على الاعتقاد أو الظنّ، لكان لا يدلّ قط إلا على ذلك[١٠]، لأن طُرُق الأدلّة لا تختلف. وهذا فاسد.

فأما وقوع ما ليس بمُحكَم من القادر، فغير دالّ على جهله أيضاً، لأنه مُتأتٍّ من كل قادر، وكونه قادراً كافٍ فيه، فلا يدلّ على أزيد من ذلك. فأما أن يدلّ على انتفاء كونه عالماً، فلا بدّ أن يكون مشروطاً بشرط، وهو أن يثبت له الداعي إلى إيقاعه مُحكَماً ولا مانع. فإذا لم يقع ذلك، دلّ على فقد هذه الصفة. فأما مجرّد وقوعه مُشوَّشاً، فلا يقتضي زوال كونه عالماً أو ثبوت كونه جاهلاً، لأنه قد ثبت[١١] بعض الأغراض في تشويش الفعل. فصارت الدلالة على أن الفاعل غير عالم مبنيّةً على ما ذكرنا.

فأما إثباته جاهلاً، فلا طريق إليه في الفعل[١٢]، لأنه ليس إذا خرج عن كونه عالماً يجب أن يكون جاهلاً، لأن على مذهب أبي هاشم، إذا جاز خلوّ الحيّ من[١٣] هذه الأوصاف، فهذا غير لازم؛ وعلى مذهب أبي علي لا يجب أن يكون الذي يُضادّ العلم – فيخرج العالم عن كونه عالماً إليه – هو الجهل فقط، بل عنده أن له أضداداً كثيرةً[١٤].

[٦] ص: ممارسة.
[٧] م: بواحد.
[٨] يعتبر المصنّف العلم الحاصل عند الدرس والممارسة من جملة كمال العقل، انظر ص ٦٠٣.
[٩] م: يُريد مواضعة.
[١٠] م: لا يدلّ إلا على ذلك قط.
[١١] كذا، ولعل الصواب: يثبت.
[١٢] م: في الفعل إليه.
[١٣] م: عن.
[١٤] منها السهو والشكّ، انظر ص ٦٣٦ و ٦٣٨.

وأما ما يدلّ على أن الغير عالم، فهو أن نعلم صحة الفعل المُحكَم منه ابتداءً، أو يكون ما نعلمه منه[١٥] من باب الضروريات، مُدرَكاً[١٦] أو غير مُدرَك، فحينئذ يصير اختبار حاله في كمال العقل طريقاً إلى أنه عالم بما نُدركه. فأما أن يكون هاهنا دلالة على أن الغير عالم سوى ما ذكرنا[١٧]، فلا.

فصل [في أن العالم يختصّ في كونه عالماً بحال]

إذا كان الفعل المُحكَم متأتّياً من هذه الجملة، وجب أن يكون لأمر يرجع[١٨] إليها، فلهذا نوجب اختصاصه[١٩] بحالة. وقال شيخنا أبو هاشم: «لولا اختصاص العالم في كونه عالماً بحال، وكان المرجع به إلى مجرّد وجود العلم، لصح وجود جزء من العلم بالشيء في جزء من قلبه، ووجود الجهل به بعينه في جزء آخر، كما يصح وجود سواد في محلّ وبياض في محلّ آخر. فإذا عرفنا استحالة اجتماع هذَين المعنيَين، فليس إلا أنهما يوجبان صفتَين ترجعان إلى الجملة وهما متضادّتان، وإلا فهذان المعنيان، إذا افترق المحلّ بهما، لم يتضادّا على الحقيقة وكانا ضدَّين في الجنس، فيصح اجتماعهما».

ولا يمكن أن يقال: «إن الامتناع هو لكونهما موجودَين في بعض الحيّ منا»، لأنه لو تغاير الوجه الذي عليه يتعلق أحد العلمَين[٢٠]، لصح وجود العلم به على وجه والجهل به على وجه آخر. وإن كان ما قالوه ثابتاً، فليس[٢١] المانع تضادّهما، لأن مع تغايُر المحلَّين يصح وجود الضدَّين. فليس إلا ما قلناه.

وقال أيضاً: «لو لم يختصّ في كونه عالماً بحالة، لَماَ صحت الكتابة منه بيده لمكان علم في قلبه دون [ص ١٢٢ ب] أن تصح من غيره لأجل ذلك العلم، لأن حال العلم الموجود في قلبه مع يده كحاله مع يد غيره، لأن قلبه في حكم الغير ليده كما أنه غير ليد غيره، ووجوده في قلبه دون قلب غيره لا يصير وجهاً في المزيّة إن لم يُكسبه حالةً يختصّ هو بها دون ما عداه. ويكون ذلك هو الوجه في تأتّي الفعل [م ١٨٦ أ] المُحكَم منه».

وقال أيضاً: «لو لم تكن له حالة، لكانت اليد، إذا بانت منه بالشلل مع بقاء العلم في قلبه، لا تخرج من جملة العالم. فإذا كان لا بدّ من خروجها عن هذا لوجه – وإلا صح أن يُبتدأ الفعل بها كما كان من قبل – فليس إلا أن[٢٢] العالم يختصّ بحالة راجعة إلى الجملة، واليد بالبينونة خرجت عن أن تكون داخلةً في الجملة الموصوفة بهذه الصفة».

[١٥] ص: – منه.
[١٦] لعل الصحيح: + كان.
[١٧] م: ذكرناه.
[١٨] م: راجع.
[١٩] أي العالم.
[٢٠] كذا، والصحيح على الأرجح: المعنيَين، أي العلم والجهل.
[٢١] ص: وليس.
[٢٢] م: لأن.

وليس له[٢٣] أن يقلب علينا فيقول: «فلو اختصّ بحالة، لم تخرج اليد عند البينونة من[٢٤] أن تكون من جملة العالم، لبقاء تلك الحالة في العالم»، وذلك لأنه، إذا اختصّ بحالة في كونه عالماً، وهي مترتبة على الحالة التي له بكونه حيّاً والطريقة فيهما على سواء، والمعلوم[٢٥] في اليد أنها قد خرجت عن أن تكون من جملة الحيّ، فصح خروجها عن جملة العالم. ومتى سُلِّم ثبوت الحالة في الحيّ، فالكلام في العالم مثله. وإذا ثبت في القادر، ثبت في العالم أيضاً.

وأحد ما يدلّ على ثبوت هذه الحالة في العالم أن للحيّ بكونه مُدرِكاً حالاً، على ما سنذكره[٢٦]. وقد صح في كونه مُدرِكاً أنه طريق لكونه عالماً، فيجب أن يكون تأثيره في أمر يرجع إلى الجملة دون الأبعاض. وإذا بطل أن يكون تأثيره في أمر يرجع إلى الأبعاض من العلوم، فليس تأثيره إلا في أمر يختصّ الجملة، وهو الذي نُريده.

وبعد فكان لا يصح أن يُعلَّل كونه عالماً بالعلم ويُستدلّ به عليه[٢٧] لو لم يُرجَع به إلا إلى وجود العلم، لأن الشيء لا يدلّ على نفسه ولا يُعلَّل بها.

وإذا صح أن له بكونه عالماً حالاً، فالعلم بأنه عالم عِلمٌ بالذات على هذه الحال[٢٨]، دون أن يكون علماً بالعلم أو بالذات، على ما يقوله أبو علي من أن «العلم به[٢٩] عِلمٌ بما له كان العالم عالماً»، لأن ذلك غير صحيح عندنا. ولهذا يصح العلم بكونه عالماً وإن لم يُعلَم العلم لا على جملة ولا على تفصيل. ولهذا الكلام اتّصال بالأحوال، وسنذكره في موضعه[٣٠] إن شاء الله تعالى.

فصل [في أن هذه الصفة من حقّها أن تُقارِن الفعل كما يجب تقدُّمها له]

ولهذه الصفة من التأثير في الأفعال ما قد جعلناه دليلاً عليها، وهو إحكام الأفعال واتّساقها. وإنما تؤثّر على طريقة التصحيح، دون الإيجاب كما نقوله في كونه مُريداً[٣١]. فلهذا يعلم[٣٢] الكتابة المُحكَمة ولا يوقعها مُحكَمةً، ومُحال أن يُريد الإخبار فلا يصير كلامه خبراً.

ومن حقّها أن تتقدم الفعل، وأن تُقارِن[٣٣] إذا كان مبتدأً أو مسبباً مُقارِناً لسببه؛ فأما إن تراخى عن السبب، فإنما يجب أن يعلم قبل الفعل وفي حال السبب، ولا تجب مقارنته لحال وجود المسبب. فيفارق الأوّل من هذا الوجه.

[٢٣] أي المُخالِف.
[٢٤] م: عن.
[٢٥] م: ومعلوم.
[٢٦] راجع ص ٦٩٧-٦٩٨.
[٢٧] أي بكونه عالماً على العلم.
[٢٨] م: الحالة.
[٢٩] أي بكون العالم عالماً.
[٣٠] هذا الموضع، على حدّ علمي، غير موجود فيما بعد.
[٣١] انظر ص ٥٥١ و ٥٦٧.
[٣٢] أي العالم منا.
[٣٣] لعل الصحيح: وأن تُقارنه.

وصار لهذه الصفة شِبهان: أحدهما بكونه قادراً، لما كان لها حظّ الدواعي، ولأنها مُصحِّحة للفعل فوجب تقدُّمها؛ والثاني بكونه مُريداً، لما كان جهةً للأفعال فوجبت المقارنة. وليس لأحد أن يقول: «فإذا كان التأثير في وقوع الفعل مُحكَماً عندكم هو لكونه قادراً، وكونُه عالماً شرطٌ[٣٤]، ثم لم توجبوا مقارنة كونه قادراً وهو المؤثّر، فكيف توجبون مقارنة ما هو شرط غير مؤثّر؟»، وذلك أنّا[٣٥] إنما نجعله شرطاً في تأثير كون القادر قادراً في إحكام الأفعال، وتأثيره[٣٦] يثبت في الثاني، فيجب وجود ما جعلناه شرطاً فيه في هذه الحال. وغير ممتنع، وإن كان كونه قادراً مؤثّراً وكونه عالماً شرطاً، أن يتقدم [م ١٨٦ ب] المؤثّر متى كان تأثيره على وجه الصحة، كما أن السبب قد يتقدم المسبب وهو مؤثّر، وزوال المنع مُقارِن وهو شرط. فعلى هذه الجملة يجب ترتيب دلالة الأفعال على[٣٧] كونه عالماً في الحال ومن قبل دون الحال.

فصل [في أن هذه الصفة متعلِّقة بالمعدوم كما هي بالموجود]

وليس تعلُّق هذه الصفة بمقصور على الموجود من المعلومات دون المعدوم منها، لأنه إذا كان المعدوم على الصفة التي عليها يصح أن يُعلَم، صح من العالم أن يعلمه كما يعلم الموجود. ويدلّ على صحة هذا ما نعلمه من أنفسنا أنّا عالمون بأمور معدومة، مما قد تقضّى، أو مما ننتظر حصوله مما عرفناه بالدلالة، وبإخبار الله تعالى، وبإخبار رسوله عليه السلام عنه، من أحوال الحشر والقيامة. وهكذا إذا أخبرَنا صادقٌ بأمر يحدث في غدٍ. وكذلك ما نعلمه مما يفعله الله تعالى بالمُثابين والمُعاقَبين، ودوام هذه الأحوال بهم. وليس شيء من ذلك بموجود.

ولا يمكن أن يقال: «إن هذا علمٌ بوجوده إذا وُجد»، لأنّا نفصل بين ما هو موجود وبين ما قدّمنا ذكره. ولو كان علماً بوجوده إذا وُجد، لم يصح أن يجهله عند وجوده، لأنه يقتضي كونه عالماً جاهلاً بالشيء الواحد. ولأنه يعلم ما قد [ص ١٢٣ أ] تقضّى ولا يكون عالماً بوجودها[٣٨]، لفصله بينه وهو موجود وبينه وهو متقضٍّ. وعلى هذا، لو سلّمناه[٣٩]، لكان لا بدّ من اقتران علم آخر بعدم هذا المعدوم الآن!

وليس هذا من الباب الذي يقال إنه «علم لا معلوم له»، لأن هذا يُذكَر فيما تتعذر الإشارة فيه إلى معلوم موجود أو معدوم[٤٠]. ولو جاز أن يُدّعى ذلك في المعدوم، لجاز مثله في الموجود.

[٣٤] انظر ص ٤٣٨-٤٣٩.
[٣٥] م: لأنّا.
[٣٦] أي كونه قادراً.
[٣٧] ص: تجب دلالة الأفعال على ترتيب.
[٣٨] كذا! والصحيح: بوجوده.
[٣٩] أي القول بأن العلم بالمعدوم هو علمٌ بوجوده إذا وُجد.
[٤٠] انظر ص ٦٢١.

وبعد فالواحد منا يعلم ترتيب الكتابة والصياغة قبل إيقاعه، ولا يصير عالماً على الحقيقة إلا بعد أن يعلم ما ذكرناه قبل الوقوع. ولولا ذلك، لَماَ تأتّت الكتابة منه من بعد ولا يصح قصده إليها. وهذا يوجب أن يكون عالماً بأمور معدومة.

وقد قيل: «إن أحدنا يعرف حدوث الجسم ويفصل بين القديم والمُحدَث، وذلك فصل راجع إلى أن المُحدَث كان قبل وجوده معدوماً دون القديم». إلا أن العلم بأن المُحدَث مُحدَث هو علم بتجدُّد وجوده، دون أن يكون علماً بعدمه قبل وجوده، على ما ذكره[٤١] في **نقض اللُمَع**، وإلا كان لا يصح فيمن اعتقد أن المعدوم غير معلوم أن يعرف حدوث الحادث.

وعلى الجملة التي تقدّمت، صحت الرغبة في الطاعات والرهبة من المعاصي، لأنّا لو لم نعلم ما نستحقّه من الثواب والعقاب[٤٢] فيهما، لَماَ حسنت العبادات ولا حسن من الله تعالى التكليف.

فصل [في أن المعلوم لا يصير على ما هو به بعلم العالم]

اعلم أن المعلوم لا يصير على ما هو به بعلم العالم، بل علمُه يتعلق به على ما هو عليه، فهو التابع له دون أن يكون المعلوم يتبع كونه عالماً. يُبيّن هذا أنه، لو لم يكن المعلوم على هذه الصفة، لَماَ صح تعلُّق العلم به، فكيف يصير على ما هو عليه بالعلم؟ وهذا يوجب تعلُّق كل واحد من الأمرَين بصاحبه. وبعد فهذا يوجب أن القديم تعالى إنما تجب له صفات مخصوصة لعلم العالم بكونه عليها، وهكذا يجب في الصفات الواجبة للأجناس، وقد عرفنا فساد ذلك. وكان يلزم أن يصير علمنا بأن القديم يحاسب ويُجازي ويسائل مُوجِباً لوقوع هذه الأمور. وكان يلزم سقوط [م ١٨٧ أ] المدح والذمّ وأن تزول طريقة الاختيار، إن كان المعلوم يقع لأجل علم العالم. وكُنّا إذا علمنا أن القديم تعالى لا يفعل القبيح، يوجب هذا العلم أن لا يفعله وأن لا يقدر عليه، وقد عرفنا بطلان ذلك.

ولا يقدح في هذه الجملة أن يقال: «فالفعل المُحكَم إنما يحصل كذلك بالعلم، فصار هو المؤثّر فيه»، لأن التأثير في التحقيق هو لكونه قادراً، وكونُه عالماً كالشرط فيه، على ما تقدّم.

[٤١] أي قاضي القضاة. م: ذكرنا، وهو خطأ، فإن كتاب نقض اللُمَع من مصنّفات القاضي، راجع المغني ٦،٢/ ٧١؛ ٨/ ٣٢؛ ٢٠،٢/ ٢٥٨؛ المجموع في المحيط ١/ ٣٥١؛ الخ.

[٤٢] م: العقاب والثواب.

فصل [في أن العالم منا يكون عالماً لوجود معنى هو العلم]

فأما الطريق إلى إثبات العلم معنىً به يعلم العالم، فهو حصول هذه الصفة مع جواز أن لا تحصل والحال واحدة، فلا بدّ من أمر وهو وجود معنى، على مثل ما مضى في نظائره.

وقد تُجعَل الطريق إليه وجدان أنفسنا على هذه الصفة كأنها في ناحية الصدر، فثبوت هذه المزيّة في هذا البعض دون غيره من الأبعاض يدلّ على وجود معنى فيه، على مثل ما تقدّم في إثبات الحياة[٤٣].

وربّما يقال: إذا لم يصح في أحدنا أن يعلم ما لا يتناهى، فلا علّة إلا أنه عالم بمعنى، ومن شأن ذلك المعنى أن لا يتعلق بأزيد من معلوم واحد على طريق التفصيل[٤٤].

فبهذه الطُرُق الثلاث يُثبَت العلم.

فصل [في أن العلم من جنس الاعتقاد]

والعلم هو من قبيل الاعتقاد. وقد أثبته الشيخ أبو الهذيل معنىً غيره[٤٥].

والدلالة على ما قلناه أنه، لو كان معنى سواه ووجوه التعلُّق بينهما مفقودة، لصح ثبوت الاعتقاد على وجه مخصوص ولا يكون علماً، أو ثبوت العلم ولا اعتقاد هناك أصلاً، وقد عرفنا امتناع انفصال أحدهما عن[٤٦] الآخر.

ولا يلزم على ذلك كون الاعتقاد والإرادة واحداً، لأن الواحد منا يفرق بين حالته في كونه مُريداً وكونه معتقداً، ولثبوت الإرادة مع الظنّ والشكّ على ما سلف القول فيه[٤٧].

وبعد فلو كان معنى سواه، لكان لا بدّ من ثبوت طريق إليه، فإذا عُدِم وجب نفيه. ومعلوم أن أحدنا لا يجد من نفسه صفةً زائدةً على كونه معتقداً ساكنَ النفس، فيجب أن تكون حالة العالمين هي حالة المعتقدين.

وبعد فذلك المعنى إمّا أن يكون مثلاً للاعتقاد، أو مُخالِفاً له فقط، أو مُضادّاً له. فإن كان مثلاً له، فهو الذي نقوله. وإن خالفه[٤٨] ولم يُضادّه، وجب أن لا ينتفيا بالضدّ الواحد. وإن ضادّه، وجب أن يستحيل اجتماع العلم والاعتقاد. فليس إلا أن الجنس واحد.

[٤٣] راجع ص ٣٧٧ في التفرقة التي نجدها في أنفسنا بين ما يصح به الإدراك وما لا يصح.
[٤٤] انظر ص ٦٢٦-٦٢٩.
[٤٥] راجع المغني ١٢/ ٢٥؛ شرح الأصول ١٨٨.
[٤٦] م: من.
[٤٧] راجع ص ٥٢٣.
[٤٨] م: + مخالفةً.

قال الشيخ أبو عبد الله إن أبا علي استدلّ بهذا الوجه على أبي الهذيل. وهو لا يستقيم على قول أبي علي، لأنه يذهب إلى تضادّ إرادتَي الضدَّين فيُجيز في إرادة السواد أن تُضادّ كراهته وإرادة البياض[٤٩]. فأما إذا لم نقُل بهذاالمذهب، فالكلام صحيح.

وبعد فإذا حصلنا عالمين بالشيء عند وجود الاعتقاد الذي تسكن النفس إليه على طريقة واحدة، فلا وجه لإثباته معنىً سواه.

وبعد فإن حال العالم يلتبس بحال الجاهل المُقلِّد. ولا يلتبس الشيء بما ليس من نوعه، كالإرادة والاعتقاد. وإذا كان المرجع بالجهل والتقليد إلى الاعتقاد، فكذلك العلم.

فإن قال: «فلو كان العلم اعتقاداً، لكان كل اعتقاد علماً!»، قيل له: لسنا نقول إنه اعتقاد فقط، بل هو اعتقاد على وجه مخصوص. فإنما يصح هذا [م ١٨٧ ب] الاعتراض لو أرانا الخصم علماً ليس باعتقاد أصلاً. فأما إذا أرانا اعتقاداً ليس بعلم، فذلك مما[٥٠] لا يقدح في كونه من قبيل الاعتقاد. فيصير هذا القول كمن يقول: «إذا قلتم إن السواد لون، فيجب أن لا يصح إثبات لون ليس بسواد»، لأنّا نقول: إنما يصح القدح لو أريتَنا سواداً ليس بلون.

فإن قال: «فيلزمكم أن تصفوا [ص ١٢٣ ب] كل عالم بأنه معتقد، حتى يلزم وصف القديم جل وعز بذلك»، قيل له: إن شيوخنا قد اختلفوا[٥١] في الجواب عن هذا[٥٢]. فقال الشيخان إن العلم يُسمّى اعتقاداً لأمر يرجع إليه، لا إلى العالم. يُبيّن هذا أنه[٥٣] يقتضي قلباً وضميراً[٥٤] يقف[٥٥] عليهما، وهو مُشبَّه بعقد الحبل والمودّة. فإذا لم يتأتّ في بعض العالمين أن يعلم بعلم، فالوصف التابع له لا يجوز إجراؤه عليه.

وقال الشيخ أبو عبد الله إن هذا الوصف في العلم مجاز في الأصل، وقد شُبِّه بما قدّمناه. وإذا كان كذلك، احتيج في صحة إجرائه على الله تعالى إلى إذن سمع وتوقيف، وإلا أوهَمَ ما يرجع إلى القلب. فيجب أن لا يقال في الله تعالى إنه معتقد، وإن صح أن يقال إنه على مثل صفة المعتقدين منا إذا كانوا عالمين.

فصل [في أن العلم هو الاعتقاد الذي يقتضي سكون النفس في المعتقد]

إنما يثبت الاعتقاد علماً إذا اقتضى سكون النفس في المعتقد. فلهذا جُعِل العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون النفس، فإن بذلك يبين العلم من غيره، ولا يمكن الإشارة إلى أمر سواه.

[٤٩] انظر ص ٥٣٧.
[٥٠] ص: - مما.
[٥١] راجع المغني ١٢/ ٢٧-٢٨؛ شرح الأصول ١٨٩-١٩٠.
[٥٢] م: في هذا الجواب.
[٥٣] أي العلم.
[٥٤] م: وظهراً.
[٥٥] م: يعقب؟ ولعل الصحيح: يُعقَد؟

والمرجع بسكون النفس هو إلى التفرقة التي يجدها أحدنا من نفسه بين أن يعتقد الشيء فيقطع عليه، وبين أن يعتقده فلا يقطع به، على ما ثبت من تفرقته بين ما يشاهده وبين ما يُخبَر عنه[٥٦]، وتفرقته بين ما يُخبِر به النبي عليه السلام وبين ما يُخبِر به واحد[٥٧] من أصحابه. وقد صارت هذه اللفظة[٥٨] في العُرف[٥٩] منا حقيقةً فيما ذكرناه، وإن كان أصله مستعمَلاً في الأكوان.

وليس يصح ما حُكي عن الجاحظ من أن الجاهل قد يكون ساكن النفس أيضاً، لأنه يتصوّر نفسه بصورة مَن تسكن نفسه إلى شيء من الأشياء، لا أنه يكون ساكن النفس في الحقيقة. يُبيّن هذا أنه، إذا لم يكن بدّ من أمر يفارق العلم به غيره، فلو لم يختصّ بما ذكرناه من الحكم، لكان مُساوياً للجهل. وقد ذكر أبو هاشم في **الأبواب** أن عبد الله بن وهب الراسبي الخارجي قال لقومه: «الرواح إمّا إلى الجنة وإمّا إلى النار!». قال: «فهذا منه يدلّ على أنه غير ساكن النفس لجهله». وما قدّمنا يستغني بوضوحه عن هذا الذي احتجّ به.

فإن قيل: «فمن اعتقد معنى الحدّ يجب أن يعتقد المحدود. وقد اعتقد الجاحظ سكون النفس في الجهل[٦٠] ولم يعتقد أنه علم»، قيل له: لا يمتنع أن يعتقده علماً كما اعتقده جهلاً، بأن لا يعرف تنافيهما. ومن الجائز أن يعتقد المذكور الذاتَ على صفتَين متنافيتَين إذا اعتقد زوال التنافي بينهما، مثل أن يعتقد جواز أن يكون المحلّ أبيض أسود[٦١] في وقت واحد، إذا لم يعتقد تضادّهما.

فإن قيل: «فيجب أن تصفوا الله تعالى بأنه ساكن النفس»، قيل له: القول في هذا يجري على نحو ما تقدّم، لأن سكون النفس من توابع العلم، فمن لا يعلم بمعنى هو العلم لا يجب فيه هذا الحكم. ولعل الأقرب في هذا الباب أن يكون القديم تعالى على مثل هذا الحكم الذي يختصّ به أحدنا إذا اعتقد مع سكون النفس، لينفصل حاله عن حال المُقلِّد والمُبخِّت، ثم لا يلزم أن تكون ذاته بصفة العلم، لأن العلم من حقّه أن يقتضي [م ١٨٨ أ] الحكم لغيره، وليس هذا سبيل ذاته جل وعز.

فصل [في الطريق الذي به يُعلَم سكون النفس]

إن سأل سائل فقال: «فهذا الذي ذكرتم من سكون النفس، بأيّ طريق يُعلَم؟ أيُعرَف ضرورةً أم يُعرَف بدلالة؟»، قيل له: قد ذكر الشيخ أبو عبد الله في كتاب **العلوم والجدل** أنه معلوم ضرورةً على أيّ وجه كان العلم، ضرورياً أو مكتسباً. والذي ذكره قاضي القضاة أن الأولى أن يُقسَّم فيقال: ما كان ضرورياً فسكون النفس به معلوم ضرورةً، وما كان مكتسباً فسكون النفس به معلوم استدلالاً وعند بحث وتأمُّل.

[٥٦] م: به.
[٥٧] م: أحد.
[٥٨] أي السكون.
[٥٩] م: بالعُرف.
[٦٠] م: في الجاهل.
[٦١] م: أسود أبيض.

وهذا هو الصحيح لأنه، لو كان هذا الحكم معلوماً ضرورةً في كل موضع للزم، إذا كان العلم قد وُصِل إلى إثباته بتأمُّل ونظر، أن يكون الحكم الذي يختصّ به معلوماً ضرورةً، وهذا مما لا يجوز على ما نُبيّنه من بعد[٦٢]. فيجب، إذا وصلنا إلى العلم نفسه بنظر، أن يكون هذا في الحكم الواجب له أولى.

وبعد فهذا يوجب أن لا يعدل المرء عما عرفه باستدلال أصلاً، لأنه يُضطَرّ فيه إلى سكون النفس. وقد اعتقد أن غير العلم لا يُساويه في هذا الباب، وما يعرفه ضرورةً لا يجوز زواله عنه. وقد عرفنا أنه، عند ورود الشُبهة عليه، قد يعدل عما اعتقده وعرفه بدلالة.

ولا يجوز أن يقال: «بل هذا الحكم معروف في كل موضع بدلالة»، لأنه يلزم أن لا يُعرَف أصلاً من حيث أنه، إذا لم يكن قد عُقِل من قبل، فالدلالة على ماذا تدلّ؟ فيجب أن يُقضى بانقسامه على ما قلناه.

وقد ذكر الشيخ أبو عبد الله أنه، إذا وجبت معرفة هذا الحكم ضرورةً في موضع مّا، لم يجز أن يُعرَف بدلالة أصلاً لأن هذا حال الضروريات، على ما ثبت فيما نجده من أنفسنا من[٦٣] الصفات. إلا أنه رجوع إلى الوجود، وغير ممتنع أن يختلف الحال في ذلك، كما يختلف الحال فيما نجده من أنفسنا فمرّةً يظهر ومرّةً يخفى، على ما نقوله في كونه مشتهياً للشيء، لأنه قد يثبت كذلك وهو ساهٍ عنه[٦٤]، ثم لم يمنع ذلك من صحة العلم به ضرورةً في حال من الأحوال. [ص ١٢٤ أ]

فإن قيل: «فما الدلالة التي يُتوصل بها إلى سكون النفس؟»، قيل له: عدم التشكُّك وأن لا يُجوِّز المعتقد خلاف ما اعتقده.

فصل [في أن الوجه الذي به نعلم كون اعتقادنا علماً إنما هو اقتضاؤه لسكون النفس]

واختلف شيخانا فيما به يُعلَم أن الاعتقاد علم. فقال أبو علي: «سلامة طريقه من فساد وخلل وانتقاض تدلّ على أنه علم». وقال أبو هاشم إن سلامة الطريق[٦٥] من النقض لا تدلّ على صحته، وإن كان دخول النقض فيه يدلّ على فساده. فهو إذاً كالخبر الذي إن دخله نقض دلّ على فساده وكذبه، وإن سلم لم يدلّ على صدقه.

ويُبيّن هذا أن العلوم قد يقع فيها ما لا طريق إليها[٦٦]، كما ثبت في كثير من بدائه العقول. فما ذكره لا يشمل كل العلوم.

٦٢ راجع ص ٦١٧-٦١٨.
٦٣ ص: إلى.
٦٤ انظر ص ٤١١-٤١٢.
٦٥ م: الطريقة.
٦٦ كذا.

وبعد فإنما يعرف المرء أن ما نظر فيه دليل صحيح وطريق سليم متى علم فيما وقع عنه أنه علم. فكيف يصح وقوف العلم بكون الاعتقاد علماً على ما يترتب عليه؟

ولما بطل هذا الوجه عند أبي هاشم، جعل الوجه فيه اقتضاءه لسكون النفس، فقال إن كل ما هذا سبيله فهو علم، وإنّا بهذا الوجه نعلم كون اعتقادنا علماً.

فلا يلزم على [م ١٨٨ ب] هذا المذهب أن يقول قائل: «فقد استدللتم بالشيء على نفسه، لأنه إنما يثبت الاعتقاد علماً متى اقتضى سكون النفس، فكيف يصح أن تستدلّوا بسكون النفس على أنه علم؟»، وذلك أنه قد سبق لنا العلم بسكون أنفسنا، فإذا وجدناه وعلمنا أنه لا بدّ من فصل بين العلم وبين ما ليس بعلم، ولم يكن ذلك إلا لأن أحدهما يقتضي سكون النفس دون صاحبه، أمكننا عند هذا أن نجعل ما ذكرناه طريقاً إلى أن الاعتقاد علم، وأنه يختصّ بهذا الحكم الذي هو كونه علماً، وإن لم يثبت علماً إلا عند ذلك، كما نستدلّ بصحة الفعل على أنه قادر، وإن لم تثبت من دونه.

وقد حكى قاضي القضاة في الخلاف بين الشيخَين أن أبا علي جعل[٦٧] العلم المكتسب متميّزاً عن غيره بسلامة دليله وطريقه، وأن أبا هاشم قال إن الواجب أن يبين بأمر يرجع إليه وليس هذه حال سلامة طريقه، فيجب أن يتميّز بسكون النفس، اعتباراً بغيره من العلوم. ولا يجب، إذا لم يمكنّا أن نُبيّن للغير أن ما اعتقدناه علم وأن ما اعتقده ليس بعلم إلا ببيان سلامة طريق ما اعتقدناه دون سلامة طريق ما اعتقده، أن يصير هذا وجهاً في بينونة العلم من غيره، لأن الحال لا يمتنع خلافها إذا أردنا أن نتبيّن أن ما أتينا به علم، وإذا أردنا أن نُبيّنه لغيرنا. ولو أمكننا أن نُعرّفه بسكون أنفسنا، لكان هو الواجب، إلا أن ذلك مما لا طريق إليه، فلم يكن بدّ من العدول عنه إلى غيره.

وعلى مثل هذه الطريقة يثبت الحال في الضروريات إذا وقع فيها اشتباه، مثل ما يلتبس على المَناظر وغيرها، لأنّا نُبيّن الطريق فيه دون الرجوع إلى النفس، ثم لا يدلّ هذا على بينونة العلم الضروري من غيره بأمر يرجع إلى طريقه[٦٨].

فإن قيل[٦٩]: «فكيف تُثبِتون سلامة الطريق وصحته؟»، قيل له: بأن نردّه في الأصل إلى أمور معلومة اضطراراً، على ما يثبت[٧٠] في أصول الأدلّة. فعند هذا يثبت أنه طريق صحيح، وينفصل حاله عن حال الشُبَه التي لا يتأتّى فيها هذا الوجه.

[٦٧] ص: يجعل.
[٦٨] م: إلى الطريقة.
[٦٩] م: قال.
[٧٠] م: ثبت.

فصل [في أن للعلم بكونه علماً حالاً]

اعلم أن الشيخ أبا عبد الله قد أثبت في أوّل كتاب العلوم للعلم بكونه علماً حالاً. وكلام قاضي القضاة يختلف، فربّما ساعده قاضي القضاة عليه، وربّما منع من ثبوت حال له بكونه علماً، وجعل له بكونه علماً حكماً.

والوجه في إثبات الحالة أنه، إذا وُجد من جنسه[٧١] ما ليس بعلم، فاختصاصه بكونه علماً واقتضاؤه لسكون النفس يوجب مفارقةً، ولا يمكن تعليلها إلا بحال له، لمثل ما نقوله في القادر وغيره، لأنّا إن جعلنا المفارقة بحكم[٧٢]، لزم أن يرجع إلى أمر سوى العلم، لأن هذا حال الأحكام أنه لا بدّ من مُراعاة الغير فيها، ومعلوم أن هذه المفارقة لا ترجع إلى أمر غير العلم.

ولا يلزم أن تكون الحركة مُفارِقةً لغيرها من الأكوان بحالة، لأنه ليس بينها وبين ما هو من نوعها إلا ما يرجع إلى التسمية، فأما الإيجاب فغير مختلف.

وأما مفارقة الالتزاق للتأليف الذي ليس بالتزاق، فهو لمقارنة معنيَين[٧٣] في محلَّيه، لا لحال له دون غيره.

وأما العلم إذا كان أجلى من غيره، فلا يجب اختصاصه بحال زائدة، بل هو راجع إلى طريقه من إدراك [م ١٨٩ أ] أو ضرورة[٧٤]، لأن ما يحصل عند الإدراك أقوى من غيره، وما يحصل ضرورةً أقوى وأجلى مما يُعرَف بدلالة.

فأما[٧٥] مفارقة الألم الموجود في الجماد للألم[٧٦] الموجود في الحيّ، فهو[٧٧] لأمر يرجع إلى اقتران الحياة بأحدهما دون الآخر، دون إثبات صفة زائدة.

ومفارقة الباقي لِما لا يبقى، فهي[٧٨] لاستمرار صفة الوجود بأحدهما دون الآخر، وإن كانت صفتهما واحدةً. وصحة البقاء على إحدى الذاتَين دون الأخرى، إن[٧٩] أمكن تعليلها بأمر يرجع إلى الجنس، فلا يضرّ، ثم لا يجب في كل ما شاركه في صحة البقاء أن يكون مثلاً له، لما لم يكن هذا الحكم طريقاً لمعرفة ما هو عليه في ذاته. وهو جارٍ مجرى المُنافاة والتوليد، دون أن يجري مجرى إيجاب الأحكام في العِلَل.

فصح أن له بكونه علماً حالاً. وعلى هذه الطريقة يجب إثبات حالَين للاعتقاد الذي هو علم، إحداهما تقتضي كون المعتقد معتقداً [ص ١٢٤ ب]، والثانية تقتضي سكون النفس. ويفارق غيره من الأعراض التي لا تحصل لها عند الوجود إلا صفة واحدة.

٧١ أي العلم.
٧٢ لعل الصواب: لحكم.
٧٣ وهما الرطوبة واليُبس.
٧٤ انظر ص ٦٤٢.
٧٥ م: وأما.
٧٦ م: والألم.
٧٧ كذا.
٧٨ م: فهو.
٧٩ ص: وإن.

فإن قيل: «فلأيّ وجه يستحقّ العلم هذه الحالة إن أثبتّم له حالةً بكونه علماً؟ وإن أثبتّم له حكماً، فلأيّ وجه يستحقّه؟»، قيل له: للوجوه التي عليها يصير الاعتقاد علماً، على ما سنُبيّنه[٨٠].

فإن قال: «فهلا رجعت المفارقة بين العلم وبين ما ليس بعلم إلى وقوعه على أحد الوجوه التي تذكرونها دون ما ليس بعلم؟ فإنه يقع ابتداءً، فيكون هذا هو الوجه في الفرق بينهما، دون الحالة التي أثبتّموها»، قيل له: لأنّا نعلم أنه علم وإن لم نعلم أحد هذه الوجوه، فصارت[٨١] كما نعلم العالم عالماً وإن لم نعلم العلم[٨٢]. فما اقتضى أن له بكونه عالماً حالاً، فكذا يجب مثله في العلم.

وبعد ففي هذه الوجوه وقوعه عن نظر. ومعلوم أنه ليس ذلك بأكثر من فعل العالم للعلم قبله فعلاً آخر هو النظر، ووجود فعل قبله لا يقتضي مفارقته لغيره.

وكذلك فأحد الوجوه هو أن يكون من فعل العالم بمعتقَده، على ما نقوله في العلوم الضرورية الواقعة من الله تعالى فينا. ومعلوم أن صفة القديم لا يصح تأثيرها في حكم لصفتنا، فيجب ثبوت المفارقة لحالة يختصّ بها العلم.

فهذه غاية ما يمكن ذكره في هذا الباب.

فصل [في أن الاعتقاد إنما يصير علماً لوقوعه على وجه]

اعلم أنه، إذا صح في الاعتقاد أن يوجد مرّةً علماً ومرّةً ليس بعلم، فلا بدّ مما يؤثّر في كونه علماً. وعندنا أنه إنما يصير علماً لوقوعه على وجه، لأن ما عداه لا يصح تأثيره في هذا الحكم.

إذ لا يجوز أن يكون علماً لجنسه وعينه، خلافاً لِما قاله أبو القاسم[٨٣]، لأنه قد ثبت من جنسه ما ليس بعلم مثل التقليد. فإن التقليد يُساوي العلم إذا تعلّق بمتعلَّقه والشروط متكاملة، وهذا يُنبئ عن التماثُل. وكذلك فتماثُل الصفة الصادرة عنهما يقتضي تماثُلهما. وطروء الضدّ عليهما وانتفاؤهما به يدلّ على تجانُسهما. ولا يصح أن يُجعَل التقليد إذا تعلّق بالشيء على ما هو به علماً، لأن سكون النفس مفقود فيه، وقد ذكرنا أن بهذا الوجه يبين العلم عن غيره. فلا يمكن أن يقال إن ما هذا سبيله علمٌ، على ما يقوله أبو القاسم[٨٤]. ولا يمكن أن يُدّعى أن المُقلِّد بالشيء على [م ١٨٩ ب] ما هو به ساكن النفس إليه، لأن المتعالَم من حاله خلاف ذلك.

[٨٠] راجع ص ٥٩٢-٥٩٩.
[٨١] كذا، ولعل الصحيح: فصار.
[٨٢] م: علمه.
[٨٣] راجع المسائل ٢٨٧.
[٨٤] راجع المسائل ٣٠٢.

فإن قيل: «فهل تُجوِّزون[٨٥] وجود الاعتقاد الذي هو علم غير علم، أو تمنعون منه، على ما يذهب إليه أبو القاسم[٨٦]؟»، قيل له: بل يجوز ذلك، فإن الذي يفعله المنتبه من رقدته يصح منه أن يفعله وإن لم يكن قد تقدّمه النظر والاستدلال، وإذا فعله لم يكن علماً. وكذلك فالذي يفعله أحدنا من اعتقاد كون زيد في الدار عندما يشاهده هو علمٌ، ولو أنه أوقعه عارياً عن هذه المشاهدة، لم يكن علماً. فصح أن ما ليس بعلم يصح وجوده علماً، وما هو علم يصح وجوده غير علم على بعض الوجوه.

وقد جوّز أبو هاشم في الجهل أن يكون من جنس العلم على ضرب من التقدير. وهو أن العلم بكون زيد في الدار، لو وُجد ولم يكن في الدار والمعلوم أنه لا يكون في الدار، لصار جهلاً وصفة جنسه على ما كان[٨٧]. وهكذا الاعتقاد لو وُجد متعلِّقاً بكونه في الدار، مع أن المعلوم ما ذكرنا، لكان جهلاً، فهذه طريقته.

ولمثل[٨٨] الجملة المتقدمة يبطل أن يكون العلم علماً لوجوده أو لحدوثه، لأن ما ليس بعلم شاركه في هذا الوصف. ولا يكون علماً لعدمه، لأنه يُحيل كونه علماً. ولا يكون لوجود معنى ولا لعدمه، لأن أيّ معنى يُشار إليه بوجود أو بعدم فلا حظّ له في هذا التأثير. وأما العدم، فقد بيّنّا أنه مقطعة الاختصاص والإيجاب[٨٩]. ولا يكون علماً بالفاعل، وإلا كان يصح من الفاعل أن يجعل التقليد علماً، أو ينظر في الدليل على الوجه الذي يدلّ ولا يجعل الاعتقاد الحاصل عنه علماً، وقد عرفنا خلافه. فليس إلا أنه علم لوقوعه على وجه.

فصل [في الوجوه المختلفة التي لوقوعه عليها يصير الاعتقاد علماً]

قد كان أبو علي يذهب إلى أن الاعتقاد يصير علماً لوجهَين، أحدهما وقوعه عن نظر، والآخر أن يكون من فعل العالم بالمعتقَد. ويقول إن الذي يفعله المنتبه من نومه يصير علماً لوقوعه عن النظر أيضاً، إلا أن مُدّته تقصر ولا تطول. ثم ترك هذا القول، وجعل ما يفعله المنتبه من رقدته واقعاً لا عن نظر بل عن تذكُّر النظر، وهذا مذهب أبي هاشم. فحصل منهما الاتّفاق على الوجوه الثلاثة.

[٨٥] م: فهل يجوز.

[٨٦] راجع المسائل ٣٠٠، إلا أن عنوان المسألة هناك فيه خطأ وصحيحه ما يلي: «في أن في العلوم ما كان يجوز وجوده من غير أن يكون علماً».

[٨٧] كذا، ولعل الصحيح: كانت.

[٨٨] م: وبمثل.

[٨٩] راجع ص ٢٤٥.

وزاد الشيخ أبو عبد الله وجهاً رابعاً، وهو قوله إن العلم بأن الشيء متى كان على صفة كان على أخرى، أو[٩٠] متى كان على حكم كان على حكم آخر، فإذا علم في شيء بعينه أنه على الأوّل، علم بعلم آخر أنه على الثاني. كما يقوله في علم الواحد منا بقُبح الظلم والعلم بأن هذا بعينه ظلمٌ، لأن عند هذَين العلمَين يفعل علماً ثالثاً بأنه[٩١] قبيح، فيصير تقدُّمهما وجهاً في وقوع هذا الاعتقاد علماً. وكذلك إذا علم أن الحوادث محتاجة إلى مُحدِث ثم عرف حادثاً بعينه، عرف احتياجه إلى مُحدِث بعلم ثالث. وكذلك إذا علم أن ما لم يخلُ من المُحدَث مُحدَث ضرورةً ثم عرف في شيء بعينه هذا الوصف، عرفه مُحدَثاً.

وهذا الوجه لا يتأتّى على مذهب أبي هاشم، لأنه لا يجعل للعلم على وجه الجملة تعلُّقاً[٩٢]، ويقول إنه يعلم كون هذا الظلم المُعيَّن قبيحاً بالعلم الأوّل، لا أنه يُحدِث علماً [ص ١٢٥ أ] سواه.

وكان الشيخ أبو إسحاق يقول إن الوجه هو مثل ما يفعله المنتبه من نومه، ولا يعدّه زائداً على ما تقدّم.

وذكر الشيخ أبو عبد الله وجهاً خامساً، وهو أن يتذكر كونه عالماً، فإذا فعل اعتقاداً صار [م ١٩٠ أ] علماً لأنه من فعل متذكر العلم. وهو كمن يتذكر كونه عالماً بأن زيداً كان بالأمس في الدار، ثم فعل اعتقاداً لكونه أمس في الدار، فذلك يصير علماً لهذا الوجه. ويصلح أن يقال: لا يتأتّى هذا الوجه على قول أبي هاشم، لأن العلم بالعلم عنده علم بالمعلوم[٩٣]، والذي يختاره الشيخ أبو عبد الله وغيره خلاف ذلك.

وقد خُرِّج وجه سادس على مذهب أبي هاشم إذا قال ببقاء الاعتقادات، وهو بأن يُقلِّد أحدنا غيره في كون زيد في الدار، ويبقى ذلك الاعتقاد فيه إلى أن يشاهده، فيصير علماً لأنه اعتقاد العالم بالمعتقَد. وفي هذا[٩٤] كلام نذكره من بعد[٩٥].

فمَن قدر على إيقاع الاعتقاد على أحد هذه الوجوه، فهو قادر على العلم، وإلا حصلت قدرته على الاعتقاد فقط. وإنما يخرج عن[٩٦] ذلك بالمنع من النظر وتذكُّره، وأن لا يكون عالماً بالمعتقَد، إلى غير ذلك.

والذي يجب أن نُبيّنه فصول. منها بيان أحكام واحد واحد من هذه الوجوه. ومنها أن الاعتقاد لوقوعه عليها يصير علماً. ومنها أنه لا وجه زائد عليها يصير الاعتقاد لمكانه علماً.

[٩٠] م: و.
[٩١] أي الظلم المُعيَّن.
[٩٢] انظر ص ٦٢٢.
[٩٣] انظر ص ٦٣١.
[٩٤] أي في هل تبقى الاعتقادات.
[٩٥] راجع ص ٦٤٠-٦٤١. وفي هل يصح أن يصير التقليد علماً انظر ص ٢٤٣.
[٩٦] م: من.

فصل [في بيان أحكام واحد واحد من هذه الوجوه]

أما الوجه الأوّل، فإنّا نجعل[٩٧] المؤثّر فيه وقوعه عن النظر لا شيئاً[٩٨] سواه. وغير ممتنع أن يكون السبب يؤثّر في وجود مسببه وفي وقوعه على وجه، فكما يختصّ النظر من بين سائر الأسباب بتوليده العلم، يختصّ أيضاً بهذا الوجه وهو موقوف على الدلالة. ولا يجوز أن يكون المؤثّر كونه[٩٩] ناظراً، لأن الله تعالى لو خلق فينا نظراً لكان العلم المتولد عنه فعلاً له عز وجل، فكيف تؤثّر صفةُ الواحد منا في حكم لفعله عز وجل؟

ومتى جعلنا النظر جهةً لكون الاعتقاد علماً، فمن شأنه أن يتقدم. ويفارق الجهات التي هي جهات الحُسن والقُبح في وجوب مقارنتها.

وأما ما يقع عند[١٠٠] تذكُّر النظر، فلا شيء يؤثّر فيه إلا تذكُّره عين[١٠١] النظر والاستدلال. إذ لا يمكن أن يُدّعى أن هاهنا نظراً، لأنه لا يجد المنتبه من رقدته عند انتباهه نظراً فيما كان من قبل ناظراً فيه، بل يجد نفسه فاعلةً للعلم ابتداءً، ولو ثبتت هذه الصفة – أعني كونه ناظراً – لوجدها من نفسه. ولا يصح أن يُدّعى أنه يكون فاعلاً للنظر في حال النوم، لأنه إنما يتأتّى ممن هو كامل العقل، لا سيما إذا كان بحيث يصح توليده.

ولا يصح أن يُجعَل نظره المتقدم مُولِّداً لأنه، لو جاز توليده في الثالث، جاز[١٠٢] في الرابع وما بعده من الأوقات، ولكان تقدُّم السبب لا يؤثّر فيه حصول شُبهة في الحال. وبعد فكان لا يصح أن يكون أحدنا عالماً بما كان عالماً به في الأوّل إلا بعد مُدّة، فإن من شأن الأنظار أن يترتب بعضها على بعض. ومعلوم أنه في أوّل حاله يعود عالماً، فكيف يفعل العلم عن نظر؟

وليس يجوز أن يُجعَل الذكر مُوجِباً له ومُولِّداً، لأن الذكر ضروري من فعله تعالى[١٠٣]، فيجب مثله في هذه العلوم؛ ولأنه قد لا يتمّ هذا الذكر إلا بمجموع أمور، ومُحال أن تشترك في التوليد، ولا مزيّة لبعضها على بعض.

وقد جعل أبو علي في قوله ثانياً [م ١٩٠ ب] أن هذا بمنزلة المُسافِر إذا أصابه برد وطلب كِنّاً، فإذا وجده بالمسألة أو بغيرها ثم دُفع إلى مثل ذلك في وقت آخر، فإنه لا يحتاج إلى الطلب الذي فعله أوّلاً. ومثّله أبو هاشم بمثال آخر، وهو أن مَن عرف في زيّ مخصوص أنه زيّ اليهود ثم رآه على بعض الناس، فليس يحتاج إلى أمر زائد من المشاهدة في علمه بأن من تَزَيّا به يهودي.

[٩٧] م: فنجعل.
[٩٨] م: لا لشيء أحسبها (؟).
[٩٩] أي أحدنا.
[١٠٠] كذا، والصحيح على الأرجح: عن.
[١٠١] م: عن؟
[١٠٢] كذا، والصحيح على الأرجح: لجاز.
[١٠٣] انظر ص ٥٩٦ و ٦٥٥.

فإن قال: «فإن العلم بالدليل على الوجه الذي يدلّ أقوى حالاً من تذكُّر النظر. فإذا لم يصر الاعتقاد لأجل العلم بالدليل علماً، فما قلتم أولى أن لا يكون كذلك!»، قيل له: إذا كُنّا نعلم أن عند أحد الأمرَين يصير اعتقاده علماً دون الوجه الآخر، فلا يُعتبر بالقوّة والضُعف. ومعلوم أن أحدنا قد يعلم الدليل على الوجه الذي يدلّ، ولا يحصل له العلم بالمدلول إلا بعد نظر في الدليل، حتى لو سبق إلى اعتقاد المدلول لكان جهلاً. وهذا كالعلم بصحة الفعل من زيد وتعذُّره على عمرو، لأنه إنما يعلم ثبوت مفارقة بينهما إذا نظر واستدلّ.

فإن قال: «إن كان يفعله[١٠٤] ابتداءً، فلا بدّ من داعٍ يدعوه إليه. فما ذلك الداعي؟»، قيل له: عِلمُه أو ظنُّه لكونه ساكن النفس من قبل يدعوه إلى أن يصير بمثل ما كان عليه من قبل. وغير ممتنع أن لا يجده من نفسه في بعض الحالات، لأن الدواعي قد تتجلّى وقد تغمض.

فإن قال: «فإن الذي يفعله أحدنا للداعي، قد يجوز تغيُّر داعيه فينصرف[١٠٥] عن فعله. ومعلوم أنه لا ينصرف[١٠٦] عن هذا الاعتقاد، وإن قدّر أن عليه في ذلك ضرراً. [ص ١٢٥ ب] فكيف يقع بالدواعي؟»، قيل له: إن الذي يصح أن يُغيِّر به[١٠٧] داعي العلم هو ورود الشُبهة فقط، فأما ظنّ الضرر فلا يصرف عنه. ولهذا لا ينصرف أحدنا عن اعتقاد التوحيد والعدل عندما يعتقد أن العامّة تقتله، ولو طرأت عليه شُبهة لعدل عنه. وكذلك فيمن عرف في زيّ مخصوص أنه زيّ الصالحين، فإذا شاهده على واحد من الناس، اعتقده صالحاً لا محالة، ولا يصرفه عن ذلك اعتقاد أن عليه مضرّةً في هذا الظنّ.

وقد حُكي عن أبي علي جواز أن يبتدئ أحدنا فيما علمه باكتساب فيفعل جهلاً به. ومنع أبو هاشم منه إلا عند ورود شُبهة، وهو الصحيح لأن العالم من حقّه أن يستمرّ على العلم إلا عند حدوث عارِض، لا سيما وهو مما يُستروح إليه ويُعَدّ معدّ المنافع الحاصلة[١٠٨]. والعارض الذي يعرض دون العلم ليس إلا ورود شُبهة يختار عندها المرء الجهل.

ولعل الذي أدّى أبا علي إلى هذا القول أنه ذهب إلى أن الممنوع من أضداد الشيء ممنوع منه أيضاً[١٠٩]، فقال: «لو لم يقدر على فعل الجهل ابتداءً ولم يصح ذلك منه، لَماَ صح أن يفعل العلم أيضاً». فهذا الذي يتّصل بالسؤال الذي ذكرناه.

[١٠٤] أي العلم.

[١٠٥] م: فيُصرَف.

[١٠٦] م: يُصرَف.

[١٠٧] ص: – به.

[١٠٨] كذا، والصواب على الأرجح: الخالصة، انظر ص ٦٤٧ و ٦٨٨.

[١٠٩] انظر ص ٥١٥.

فإن قيل: «قد لا يفعل أحدنا ما ينتفع به ويستروح إليه، على ما نعلمه في كثير من الحركات والإشارات»، قيل له: إن الداعي إذا خلص ولا يقابله صارف، وقع الفعل لا محالة. وهذا بيِّن فيما ذكرناه من استمرار اعتقاده فيمن يراه على زيّ مخصوص أنه صالح أو على خلافه.

فإن قال: «كيف يُكلَّف المرء فعل ما لا مشقّة عليه فيه؟»، قيل له: ليس يخرج ذلك عن مشقّة. فإن في توطينه نفسه على دفع ما يرد من شُبهة مشقّةً كبيرةً، فيصح دخوله تحت التكليف.

فإن قال: «فعِلمُه بأنه كان مستدلاً من قبل ناظراً، ما حالُه؟»، قيل له: إنه ذِكرٌ، وهو ضروري [م ١٩١ أ] من جهة الله تعالى، ولا يتعلق إلا بأنه كان ناظراً من قبل مستدلاً، لا أن يتعلق بكونه عالماً بالله، وإلا كان قد عرف الله[110] تعالى ضرورةً.

فإن قال: «فكيف يحسن منه الإقدام على اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً؟»، قيل له: إنه باستناده إلى طريقته قد عرفها واختبرها يأمن كونه جهلاً. فقد كفاه ظنُّه لسكون النفس من قبل، وأن لا يعلم في ذلك الفعل وجهاً من وجوه القُبح، فيحسن إقدامه عليه، كما ثبت مثله في المُباحات التي ينتفع بها أن عِلمه بثبوت نفع وتعرّيها عن وجوه القُبح يصير جهةً في حُسن إقدامه عليها. ويفارق ذلك الخبر، لأنه إذا لم يعلمه صدقاً، لم يأمن كونه كذباً؛ وفي هذا الاعتقاد، قد أمن كونه جهلاً من حيث استند إلى ما اقتضى سكون نفسه من قبل. وبعد فإذا علم حُسن النظر وأنه لا يؤدّي إلا إلي ما هو حسن، علم أن مثل ما أدّى النظر إليه لا يكون قبيحاً، إذ لو كان جهلاً وقبيحاً لم يكن مثلاً للأوّل.

فإن قيل[111]: «فمتى وقتُه؟»، قيل له: هو الوقت الثاني، لأن هذا حال ما يقع بالدواعي، فإنها تتقدم ويقع الفعل لأجلها في الثاني. لكن لما لم يتمكن من ضبط الأوقات، ظنّ وقوعه في الحال. وقد توقّف أبو هاشم في ذلك، لكن الصحيح ما قلناه.

ولا يمكن أن يقال: «من حقّ الداعي أن يتعلق بما يدعو إليه، وتذكُّره للنظر لا يتعلق بالعلم»، لأن الداعي قد يكون هكذا ويكون بخلافه. وعلى[112] هذا نجعل تقدُّم العلم بأن الظلم قبيح داعياً إلى فعل العلم بقُبح هذا المُعيَّن وإن لم يتعلق به.

وأما ما يقع من العالم بالمعتقَد، فهو كالعلوم الضرورية الموجودة فينا من قِبَله جل وعز، ولا يمكن أن يُجعَل له تأثير في وقوعه علماً سوى كونه عز وجل عالماً بمعتقَد هذا الاعتقاد. ولسنا ننكر أن تؤثّر صفة الفاعل في أحكام الأفعال، كما نقوله في كونه مُريداً وكارهاً وغير ذلك، وإنما عِبنا على المُجبِرة قولهم إن القبيح يقبح من فاعل دون فاعل، وعلّقوا القُبح بالحدوث الذي حاله مع القبيح كحاله مع الحسن. وما قلناه خارج عن ذلك.

[110] ص: بالله.
[111] م: قال.
[112] م: – و.

ولسنا نمنع من وصف القديم تعالى بالقدرة على فعل الجهل فينا، فيقول قائل: «إذا علم معتقَد ذلك الاعتقاد، وجب أن يكون علماً»، لأنه تعالى إذا فعل فينا اعتقاداً لا يطابق معتقَده بل يخالفه، فهو جهل، وإنما يصير علماً إذا طابق، فنجعل المؤثّر فيه كونه عالماً بمعتقَده. ومن المُحال وصفه بالقدرة على إيجاد اعتقاد فينا مُطابِق لمعتقَده ثم لا يكون علماً، وهذا لا يمنع مما ألزمَنا السائل من وصفه بالقدرة على فعل الجهل.

فإن قال: «فلِمَ جعلتم المؤثّر في وقوع هذا الاعتقاد علماً كونه تعالى عالماً بمعتقَده؟»، قيل له: لأنه لا يمكن الإشارة إلى ما يصح أن يكون له تأثير فيه سواه، لأن ما عداه من الصفات لا تعلُّق له كما ثبت التعلُّق في كونه عالماً. وكونُه مُريداً لو أثّر في وقوع هذا الاعتقاد علماً، لصح، إذا أردنا في اعتقاد تقليد وتبخيت أن يكون علماً، أن يصير كذلك. وهكذا إذا جُعِل التأثير لكونه قادراً، لأن المؤثّر لا يجوز اتّفاقه في موصوفَين ثم يؤثّر في أحدهما دون الآخر.

ونحن نقول: إن أحدنا إذا علم معتقَداً ففعل له اعتقاداً، صار علماً. ولا نكون مناقضين في ذلك، وإن كان لا يتبيّن الزيادة في كونه عالماً.

وليس امتناع إيجادنا للعلم بنظر فيما عرفناه بمانع من صحة [ص ١٢٦ أ] إيجادنا [م ١٩١ ب] له ابتداءً، لأن العلّة المانعة راجعة إلى النظر الذي لا بدّ من مقارنة التجويز له[١١٣]، وذلك غير قائم في المبتدأ.

ولا يمكن أن يُجعَل الوجه في كون العلوم الضرورية علوماً أنها اعتقاد المُدرَك، لأنه قد يُدرِك المُدرِك الشيء ولا يعلمه ضرورةً، كالصبي والمجنون، وكمن يُدرِك صفرة الزعفران في اللبن فظنّ أن اللبن أصفر[١١٤]، أو يُدرِك البعيد فيظنّه[١١٥] على خلاف ما هو به. وبعد فليست العلوم الضرورية كلها تابعةً في حصولها للإدراك، فكيف يصح ما قاله؟ ولا نمنع أن يكون للإدراك تأثير في وجود العلم ولا يكون له تأثير[١١٦] في كونه علماً.

فهذه طريقة القول في هذا الوجه.

فأما الذي حكيناه عن الشيخ أبي عبد الله من دُعاء العلمَين المتقدمَين إلى العلم الثالث، فقد ذكر الشيخ أبو إسحاق أنه كما يفعله المتنبه من رقدته. وذلك بعيد لأنه لم يتقدم منه نظر في أن الظلم قبيح، حتى يقال إنه يتذكر نظره من بعد. وعلى أن الذي يقع عن ذكر النظر هو علم بما كان العالم عالماً به من قبل، وفي هذا الموضع إنما يعلم سوى ما علمه من قبل، وهو علمه بقُبح هذا الشيء بعينه. فكيف يشتبهان؟

[١١٣] انظر ص ٦٢٧ و ٦٧٣.

[١١٤] انظر ص ٥٩ و ٧٣٢.

[١١٥] م: فيظنّ أنه.

[١١٦] م: ولا يؤثّر.

ولا يمكن أن يُشار إلى أمر يصير هذا الاعتقاد علماً لأجله إلا حصول العلمَين المتقدمَين، لأن عند حصولهما يحصل كذلك، وعند فقدهما أو فقد أحدهما لا يقع علماً. يُبيّن هذا أن من لا يعلم قُبح الظلم في الجملة، أو لا يعلم أن هذا الفعل بعينه ظلم، فمن المُحال أن يعرفه قبيحاً.

والأقرب في العلمَين المتقدمَين أنهما يدعوان إلى هذا العلم الثالث، لأنهما لو كانا طريقَين، لتعلّق الثالث بما تعلّقا به، على مثل ما نقوله في الإدراك وكونه طريقاً إلى العلم[١١٧]. وبعد فكان يجب في العلم بقُبح كل ظلم أن يكون ضرورياً.

فأما طريقة التوليد في العلوم فباطلة. ثم ليس أحدهما بالتوليد أولى من الآخر، واجتماعهما على توليد شيء واحد مُحال.

ومتى قيل: «فكان يصح انصرافه عن هذا العلم وتغيُّر دواعيه إليه»، كان لنا أن نقول: إن تغيُّر الدواعي في هذا الباب إنما يكون بورود الشُبهة عليه، ولو وردت عليه شُبهة في أن هذا الفعل المُعيَّن إنصاف، لم يعلم قُبحه، فقد صح أن لا يختار فعله على بعض الوجوه.

ومن هذا الباب أن يعلم أحدنا أن المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجوداً أو معدوماً، وإذا كان موجوداً إمّا أن يكون قديماً أو مُحدَثاً. وإذا عرف زوال إحدى الصفتَين فعل علماً بكونه على الأخرى، ويصير الاعتقاد علماً لِما تقدّم من العلوم. ثم كذلك في كل صفتَين نعلم استحالة انفكاك الذات عنهما واستحالة اجتماعهما له[١١٨].

ولا فرق في القضية[١١٩] التي ذكرناها بين أن يُعلَم ما ذكرناه من الحكمَين المتقدمَين ضرورةً أو باكتساب في أن هذا الثالث يقع بدعاء الأوّلَين إليه، أو بكونهما طريقَين فيه.

ثم يُنظَر في كون هذا الثالث ضرورةً[١٢٠] أو مكتسباً، فيُعتبر حاله بما تقدّم. فإن كان ما تقدّم من العلمَين ضرورةً[١٢١]، فالثالث ضروري، مثل أن يعلم في الذات ضرورةً أنها لا تخرج عن الوجود والعدم، ثم يعرف ذاتاً بعينها ضرورةً، فإنه يعرف ضرورةً أنها لا تخرج عن هذه القسمة. وكذلك الحدوث والقِدَم.

وإذا [م ١٩٢ أ] كان الأوّلان مكتسبَين أو أحدهما مكتسباً، فالثالث يقع مكتسباً، لأنّا نعلم باكتساب أن هذا المُعيَّن قبيح لأنّا لا نعلم ضرورةً كونه ظلماً. ومثاله أيضاً عِلمنا بالوجود في الله تعالى إذا بطل أن يكون معدوماً، وعِلمنا بقِدَمه إذا بطل حدوثه، لأن ذلك معروف بالاكتساب[١٢٢] لا ضرورةً، وإلا أدّى إلى أن يكون الفرع أقوى حالاً من الأصل.

١١٧ م: للعلم.
١١٨ كذا، ولعل الصحيح: لها.
١١٩ م: الصفة.
١٢٠ م: ضرورياً.
١٢١ م: ضرورياً.
١٢٢ م: معلوم باكتساب.

إلا أن في هذه المواضع وما شاكلها نجعل ما تقدّم داعياً، وإذا[١٢٣] كان الثالث ضرورياً فالأوّلان[١٢٤] لا يصح إلا أن يكونا طريقَين دون أن يكونا داعيَين. فهذا هو الأقرب، والله أعلم. وإذا جُعِل الكل طُرُقاً وفُصِّل الكلام في الطُرُق، فجُعِل بعضها يتعلق بما يتعلق به ما هو طريق إليه، وخُولِف بينه وبين غيره كان طريقاً[١٢٥].

وأما الوجه الثاني مما ذكره الشيخ أبو عبد الله، فلا وجه لأجله يقتضي أن يكون ما يفعله[١٢٦] علماً إلا عِلمه بأنه كان عالماً من قبل وذِكره له. وقد يصح أن لا يختار هذا العلم، بأن يعتقد في سكون النفس أنه ليس بأمارة للعلم[١٢٧] وأن الجهل شاركه فيه. فيصح عند تذكُّر كونه عالماً أن لا يختار العلم بأن زيداً كان في الدار أمس.

فأما الوجه المُخرَّج على مذهب أبي هاشم، فصورته ما ذكرناه. وتصح هذه الطريقة في الظنّ، لأنه عنده[١٢٨] اعتقاد، فإذا ظنّ كون زيد في الدار ثم شاهده فيها، صار علماً. وعلى هذا يصح في العلم أن يصير غير علم في حال بقائه، بأن يفسد طريقُه، أو يزول عقل العاقل فيصير اعتقاده اعتقاد المجانين.

إلا أن هذا الوجه مبنيّ على ما لا يصح عندنا من بقاء العلوم والاعتقادات. ولو بقيت، لم يصح أن تصير واقعةً على وجه في حال البقاء، وكان لا يجوز أن ينقلب القبيح حسناً. فإن العلم حَسَنٌ كله والتقليد قبيحٌ كله، هذا قول أبي هاشم[١٢٩]. وإذا كان كذلك، بَعُد هذا الوجه وكان ما عداه هو الصحيح على ما تقدّم.

فصل [في أنّا نعلم أن الاعتقاد، إذا وقع على بعض هذه الوجوه، كان علماً لحصول سكون النفس عنده]

إنما نعلم أن الاعتقاد، إذا حصل على أحد هذه الوجوه، كان علماً لأن سكون النفس حاصل فيما نفعله عند بعضها، وبهذا يبين العلم من غيره؛ ولو فعلنا [ص ١٢٦ ب] الاعتقاد ابتداءً لا عن شيء مما ذكرناه، لم يكن لتسكن إليه النفس. فصح ما قلناه.

فصل [في أنه لا وجه زائد على هذه الوجوه يؤثّر في كون الاعتقاد علماً]

ولا يمكن[١٣٠] ادّعاء وجه من الوجوه أزيد مما ذكرناه يؤثّر في وقوع الاعتقاد علماً، لأنه لا يُعقَل سوى ما تقدّم. والذي يشتبه أن يقال إن وقوعه من فعل المُشاهِد للأدلّة يصير وجهاً في كون الاعتقاد علماً، أو

[١٢٣] م: وإن.
[١٢٤] ص: فالأوّليان.
[١٢٥] كذا، والمعنى غير واضح.
[١٢٦] م: فعله.
[١٢٧] م: العلم.
[١٢٨] أي أبي هاشم، انظر ص ٦٤٨-٦٤٩.
[١٢٩] انظر ص ٦٤٦.
[١٣٠] م: يجوز.

وقوعه من فعل المُدرِك يُصيّره علماً. وواحد منهما لا يصح، لأن العامّي يشاهد الأدلّة التي هي الأجسام، ولو فعل اعتقاد قِدَمها أو حدوثها، لم يكن ذلك علماً. وكذلك لو اعتقد عند مشاهدته أن لها صانعاً أحدثها، لم يكن ذلك علماً، وإن كان من فعل المُشاهِد للأدلّة. وأما مِن فِعل المُدرِك، فباطل لأن من أدرك الشيء من بعيد وهو أخضر، ففعل اعتقاداً لكونه أسود، لم يكن ذلك علماً وإن كان من فعل المُدرِك.

فهذه جملة القول في الفصول التي ذكرناها[١٣١]. ولصحة ما تقدّم، لم يجز وقوع الإلجاء إلى العلم وإن صح في الاعتقاد، لأن الإلجاء لا يقع على وجه يصير علماً. [م ١٩٢ ب]

فصل [في أن العلم مقدور لنا، وذلك على وجهَي الابتداء والتوليد]

لا شُبهة في أن العلمَ من الأجناس المقدورة لنا، لأنّا إذا قدرنا على الجهل قدرنا على ما يُضادّه؛ ولأنه قد صح الأمر به والمدح عليه، وما ليس بمقدور لنا فهذه الطريقة لا تصح فيه.

وإذا قدرنا عليه، فإنما نفعله على وجهَي الابتداء والتوليد[١٣٢]. فأما الابتداء فكما يفعله المنتبه من رقدته وما يفعله من العلم بقُبح الظلم المُعيَّن، إلى غير ذلك مما عددناه. وإذا فعله متولداً، فإنما يفعله عن النظر فقط، لأنه لا حظّ لشيء من المعلومات في توليد العلم سواه.

والمحكيّ عن أبي القاسم[١٣٣] أن بِنية القلب تُولِّد العلوم[١٣٤]، فغلطٌ عظيم لأنها[١٣٥] إنما تتمّ بأمور كثيرة، فإن أثبتنا فيها طريقة التوليد، لم يكن بأن يتولد عن بعضها أولى من بعض، واجتماع الكل على توليد العلم لا يصح. وبعد فليست هذه البِنية بأن تُولِّد بعض الاعتقادات أولى من أن تُولِّد البعض. وبعد فكان لا يصح من النائم[١٣٦] أن يزول عقله وعلومه، وبِنية قلبه قائمة في الصحة كما كانت. وبعد فالبِنية هو تأليف مخصوص موجود في محلَّين، فإن ولّد شيئاً فيجب توليده فيهما، فيعود الكلام إلى أنه قد ولّد تأليفاً آخر، وذلك باطل[١٣٧].

وليس يصح أن يفعل أحدنا العلم مُعَدّىً عن محلّ قدرته، لأن السبب الذي يُولّده هو النظر، ولا جهة له. وقد بيّنّا في باب الاعتماد أنه لا يُولِّد الاعتقاد[١٣٨]. وصحة هذا الأصل تقتضي أن أحدنا لا يصح أن يفعل العلم في غيره، على ما قاله أبو القاسم[١٣٩]، لأنه لا شيء يُعَدّى به الفعل عن محلّ القدرة إلا الاعتماد، ولا حظّ له في توليد ذلك.

[١٣١] راجع ص ٥٩٣.
[١٣٢] م: على وجه الابتداء أو التوليد.
[١٣٣] راجع المسائل ٣١٩.
[١٣٤] م: العلم.
[١٣٥] أي بنية القلب.
[١٣٦] ص: الناظر.
[١٣٧] انظر ص ٣٠٤.
[١٣٨] راجع ص ٣٣٨.
[١٣٩] راجع المسائل ٣٠٨.

وشُبهتُه أن «أحدنا إذا حضر عند غيره، وُجد فيه[١٤٠] العلم به، فيجب أن يكون الحاضر قد فعل فيه العلم». وهذا لا يصح لأنّا نعلم أن هذا العلم لا يحصل إلا عند فتحه للعين – وذلك حركات كثيرة – وإلا عند حصول المرئيّ بحضرته. فإن أثبتنا هناك توليداً، فليس بأن يتولد عن بعض هذه الأمور أولى من بعض.

وكيف يصير الحضور مُولِّداً، وقد يحضره ولا يوجد العلم به بأن لا يشاهده؟ فكان ينبغي أن لا يقف على المشاهدة، لاحتمال القلب لذلك العلم في كلا الحالَين.

وكيف يصح أن يُولِّد الحضور علماً في قلب الغير، ولا اتّصال بينه وبين قلبه، ومن شرط ما يُولِّد في غيره ثبوت الاتّصال[١٤١]؟

وقد قيل: «إن أحدنا يحضر عند النائم والمجنون، فكان لا يجب ثبوت العلم فيهما». ولكن لقائل أن يقول إنهما متى كانا على الصفة التي لا يصح وجود العلم فيهما[١٤٢] من قِبَل الله عز وجل، فأولى أن نقول[١٤٣] مثله في أحدنا.

وقيل إنه «لو صح أن نفعله في الغير متولداً، لصح أن نفعله في أيدينا». إلا أن اليد لم تُبْنَ البِنية التي معها يصح وجود العلم فيها، وليس هكذا قلب الغير. ولا يجب، إذا كان كل ما يصح منا أن نفعله في غيرنا يصح أن نفعله في أيدينا، أن يكون مثله في العلم، لأنه رجوع إلى ضرب من الوجدان.

ولا يمكن أن يقال: «هلا كان العلم مُولِّداً للعلم؟»، لأن هذا المتولد إمّا أن يكون مثله أو مُخالِفاً له، فإنه لا يقع في العلوم تضادّ[١٤٤]. فإن جعلناه مُولِّداً لِما خالفه، فليس البعض بأولى من البعض، فيجب توليده لِما لا يتناهى. وإن ولّد مثله، وقد عُلِم صحة مجامعة السبب مسببه[١٤٥]، فيجب توليده في الحال، ثم يلزم وجود ما لا يتناهى، على ما مرّ في أشكاله.

فصل [في أن العلم ينقسم إلى ضربَين أحدهما المكتسب والثاني الضروري]

اعلم أن أقسام العلوم لا تخرج من وجهَين: فإمّا أن يكون واقعاً من [م١٩٣ أ] قِبَلنا على الوجوه المتقدمة، فهو الذي يُعبِّر عنه بأنه «مكتسب»، وحقيقته «ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بشُبهة إذا انفرد[١٤٦]». ونعني بالنفي أن لا يستمرّ على فعله، لأنه[١٤٧] مما لا يبقى عندنا. واحترزنا بقولنا «إذا انفرد» عن علم أحدنا استدلالاً أن زيداً في الدار، ثم مشاهدتِه له في حال وقوع العلم متولداً عن النظر، لأنه لا يصح مع السلامة أن لا يفعل ذلك العلم لأنه لم ينفرد.

[١٤٠] أي في الغير.
[١٤١] أي المُماسّة، انظر ص ٢٥٤، ٢٦٧، ٢٧٨-٢٧٩.
[١٤٢] م: فيها.
[١٤٣] م: أن يكون.
[١٤٤] انظر ص ٦٣١-٦٣٢.
[١٤٥] م: لمسببه.
[١٤٦] أي ذلك العلم.
[١٤٧] أي العلم، انظر ص ٦٤٠-٦٤١.

والضرب الثاني هو ما يفعله الله عز وجل فينا، فيُعبَّر عنه بأنه «ضروري»، وحدُّه «ما لا يمكن العالم به نفيه بشُبهة وإن انفرد». والغرض بالنفي هاهنا أيضاً ما تقدّم. وقد يصح أن نقول في الاحتراز: «على بعض الوجوه»، لأن الضروري لا يمكن نفيه على كل وجه، والمكتسب يصح على وجه دون وجه.

ولا ثالث للعلوم. فإن غير القديم تعالى لا يقدر إلا بقدرة، فلا يصح في القادر بقدرة أن يفعل الفعل في الغير إلا باعتماد، وليس له حظّ في توليد الاعتقاد. فلهذا لم يكن لهذَين [ص ١٢٧ أ] القسمَين ثالث.

فصل [فيما هو الطريق إلى كل واحد من هذَين العلمَين]

ولكل واحد من هذَين القسمَين طريق. فطريق العلوم المكتسبة هي الوجوه التي تقدّم ذكرها مما يصير الاعتقاد لوقوعه عليها علماً[١٤٨]. وطريق الضرورية هي الإدراك والأخبار والممارسة والاختبار، وإن كان قد ثبت في الضروري ما لا طريق له بل يحصل ابتداءً، فيُعبَّر عنه بأنها «علوم البدائه» كعلوم القسمة وغيرها.

وبين أن يُجعَل الشيء أصلاً لغيره وبين أن يُجعَل طريقاً إليه فرقٌ ظاهرٌ، لأن ما كان أصلاً لغيره استحال وجوده من دونه، وما كان طريقاً إليه فقد يجوز على بعض الوجوه ثبوته من دون ما هو طريقه.

فصل [في حقيقة العقل وأنه إنما هو جملة من العلوم مخصوصة]

فأما العقل، فهو عبارة عن جملة من العلوم متى حصلت تُسمّى «عقلاً»، ومتى انفرد البعض عن البعض لم يُسمَّ بذلك. وإنما تُسمّى «عقلاً» لأحد[١٤٩] وجهَين: إمّا لأنها عند اجتماعها يُمنَع المرء عن إتيان القبائح والإخلال بالواجبات، فتُشبَّه بعِقال الناقة الذي يمنعها من التصرُّف. وإمّا لأن العلوم المكتسبة لا تثبت من دونها، فتُشبَّه بعِقال الناقة الذي لا تثبت من دونه.

وهذه الجملة لا تخرج عن أن تكون علماً بالأعيان وأحوالها، أو علماً بالأفعال وأحكامها. وله تفصيل.

فأوّل هذه العلوم في الرُّتبة وأقواها علم المرء بأحوال نفسه أو كثير منها.

ويتبع ذلك في القوّة والجلاء العلم بالمُدرَكات عند سلامة الأحوال. ويتبعه العلم بما لا يُدركه أنه ليس، ويتبعه أنه، لو كان والحال هذه، لأدركه. فاستند الثالث إلى الأوّلَين، ويستند الثاني إلى الأوّل.

ثم يجب أن تحصل له علوم القسمة، كالعلم بأن المعلوم إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وأن الموجود إمّا أن يكون قديماً أو مُحدَثاً.

[١٤٨] راجع ص ٥٩٢-٥٩٣.

[١٤٩] ص: لأجل.

ويجب أن يعلم استحالة حصول الجسم الواحد في الوقت الواحد في مكانَين، وأن يعلم أنه يتعذر عليه خاصّةً تحصيل[١٥٠] جسمَين في مكان واحد.

ويجب أن يعلم تعلُّق الفعل بفاعله على الجملة. وأن يعلم مقاصد المخاطبين ما تجلّى منها وظهر دون ما لطف وغمض. وأن يعلم بعد تقديم الخبرة له أن [م ١٩٣ ب] الزجاج يُكسَر بالحديد والقطن يُحرَق بالنار – وإن كان ما يستند إلى الخبرة يصح حصوله لنا ابتداءً من فعل الله تعالى[١٥١] وإن لم تتقدمه خبرة، كما أحدثها[١٥٢] في عيسى عليه السلام، وهو في المهد، لتبرئة ساحة أمّه مريم، لأن المُدّة لا تتّسع[١٥٣] للخبرة. ففي ذلك صلاح ظاهر.

ويجب أن يعلم قُبح كثير من المُقبَّحات وحُسن كثير من المُحسَّنات ووجوب كثير من الواجبات. وهو الأصل[١٥٤] في هذه الأحكام، لا ما يتفرع عليها، وإن كان في كونه أجزاءً للعقل خلاف سنذكره من بعد[١٥٥].

ويجب أن يعلم ويحفظ عند الدرس[١٥٦] الكثير والممارسة الطويلة، فلا يجوز – وهو كامل العقل – أن يقرأ آيةً من كتاب الله تعالى أو بيتاً من شعر[١٥٧] ألف مرّة فلا يحفظها[١٥٨]، ويمارس صنعةً طول عمره فلا يعرفها.

ويجب أن يذكر الأمور العظيمة التي قد وقعت منه، على ما تكلّم به أهل التناسُخ.

ويجب أن يُثبِت ولده أو صديقه – وقد صحبهما وعاشرهما الدهر الطويل – إذا غابا عنه ثم رآهما.

ويجب على مذهب أبي علي، وهو الذي قاله أبو هاشم في **مسائل عبد الله بن العبّاس**[١٥٩]، أن يحصل له العلم بمَخبَر الأخبار. وقد أباه أبو هاشم في **نقض الإلهام**، وقال إنما يجب الآن لورود السمع بثبوت تكاليف علينا متعلّقة بالأخبار، فأما لو تجرّد العقل كان لا يلزم، لشيء يرجع إلى كمال العقل، أن يعرفه. وسنذكر الخلاف من بعد[١٦٠].

فهذه الجملة هي[١٦١] التي تُعَدّ في كمال العقل.

[١٥٠] ص: تحصُّل؟

[١٥١] م: عز وجل.

[١٥٢] كذا، والصحيح: أحدثه.

[١٥٣] م: لم تمتع؟

[١٥٤] ص: الأصول.

[١٥٥] راجع ص ٦٠٤.

[١٥٦] م: التذكير.

[١٥٧] م: الشعر.

[١٥٨] الصحيح على الأرجح: يحفظهما.

[١٥٩] هو عبد الله بن العبّاس الرامهرمزي من أصحاب أبي علي، راجع فضل الاعتزال ٣١٢–٣١٧؛ طبقات ٩٨–٩٩. قال عبد الجبّار في ترجمته: «وبلغ من تواضُعه أن مسائله وردت على أبي علي فأجاب عنها، ثم على أبي هاشم فأجاب عنها، ثم على الشيخ أبي عبد الله فأجاب عنها».

[١٦٠] راجع ص ٦٠٥–٦٠٦.

[١٦١] ص: – هي.

والدلالة على أن العقل ليس إلا هذه العلوم أنه، لو كان أمراً سواها، لصح حصوله من دونها، فيكون كامل العقل وإن لم يعرف هذه الأشياء أو يحصل عالماً بهذه الأشياء ولا يكون عاقلاً، لأنه لا يمكن ادّعاء تعلُّق بينه وبينها، على مثل ما مضى في نظائره.

وبعد فإمّا أن يكون ما هو العقل مثلاً لِما عددناه، فهو الذي نقوله؛ أو مُخالِفاً، فكان لا يجوز خروجه عن كونه عاقلاً عند طروء أضداد هذه العلوم، لأنه قد صار ما يُضادّ هذه العلوم لا يُضادّ العقل؛ أو مُضادّاً، وهذا يوجب امتناع اجتماعهما أبداً، فيقتضي أن لا عاقل أصلاً، لأنه إذا كان لا بدّ في العاقل من أن يعرف ما تقدّم، وكان العقل ضدّاً له، فإمّا أن يثبت عاقلٌ[١٦٢] لا يعرف شيئاً من ذلك أصلاً، أو لا يوجد قط من هو[١٦٣] كامل العقل، وكلا الأمرَين فاسد.

وبعد فكان يجب أن نجد حالةً لأنفسنا فنستدلّ بها على إثباته. وقد ثبت أنّا لا نجد حالةً زائدةً على ما يثبت لنا بهذه العلوم.

وربّما خالف بعض من لا يُعتَدّ به فجعل العقل جوهراً أو قوّةً في القلب. وما قدّمناه يُبطله. يُبيّن ذلك أنهم إن أثبتوه في الحقيقة بصفة الجواهر، اقتضى أن يُساوي الأجسام في إيجاب هذه الصفة[١٦٤]. ولا يُنجيهم من ذلك أن يجعلوه لطيفاً، لأن اللطافة لا تقتضي مخالفة اللطيف لغيره لما كان المرجع بها إلى التأليف. فإن أرادوا الصُغر، فلا يختلف الإيجاب بذلك. وأما القوّة، فعرضٌ مخصوص[١٦٥] يصح وجوده ولا عقل. فبطل قولهم بذلك.

فصل [في أن العلم بقُبح القبيح من كمال العقل]

أما الخلاف في العلم بقُبح أصول المُقبّحات ووجوب أصول الواجبات وحُسن أصول المُحسَّنات[١٦٦]، فهو أن أبا علي قال «ليس ذلك من أجزاء علوم العقل حتى لا يصح حصوله إلا فيمن هو كامل العقل، بل قد يثبت من [م ١٩٤ أ] دون كمال العقل، بل قد يحصل للصبي والمُراهِق وغيرهما». وعلى هذا أجرى الشيخ أبو عبد الله كلامه [ص ١٢٧ ب] في كتاب الوعيد. ومنع الشيخ أبو هاشم من ذلك، وإليه ذهب أبو علي بن خلّاد، وبه قال الشيخ أبو إسحاق على غالب الظنّ. فإن قاضي القضاة قد صحّح عنه الحكاية خاصّةً في الخلاف بين الشيخَين.

[١٦٢] م: عاقلاً.
[١٦٣] ص: - هو.
[١٦٤] أي كون العاقل عاقلاً، راجع المغني ١١/ ٣٧٧.
[١٦٥] وهو القدرة، انظر ص ٥١٢.
[١٦٦] راجع في هذا الخلاف المجموع في المحيط ٢/ ٢٠١ (مع تصحيح س ٥ فاقرأ هناك «أجزاء» بدلاً من «آخرا»).

وهذا المذهب هو الصحيح. ودليله أنه، إذا كان لا بدّ من ثبوت تفرقة بين من هو كامل العقل وبين من ليس هو[١٦٧] بهذا الوصف، ومعلوم أن الصبي قد تُجمَع له العلوم التي قدّمناها، فلو حصل له هذا الواحد أيضاً، لبطلت التفرقة، فيجب أن لا يعلم قُبح القبيح إلا عند كمال عقله. وعند علمه بذلك يستحقّ الذمّ إذا أقدم عليه، لأن الذي لأجله استحقّ الكامل العقل الذمّ عند فعله للقبيح هو لأنه[١٦٨] عالم بقُبحه. فإن ساواه الطفل في هذا العلم، وجبت مُساواته له في استحقاق الذمّ.

ولا يمكن أن يقال: «إنهما يفترقان من حيث أن من ليس بعاقل يعلم قُبح بعض القبائح دون بعض، وأن العاقل يعلم قُبح أصولها أجمع»، وذلك لأنه لا فصل بين شيء منها وبين ما عداها[١٦٩]، فلهذا لا يصح في العاقل أن يعلم قُبح الظلم ولا يعلم قُبح الكذب الخالي من منفعة ودفع مضرّة. فإذا لم تجز هذه الطريقة في العاقل، وجب أن لا تجوز فيمن ليس بعاقل.

فإن قيل: «هلا افترقا من حيث يتمكن العاقل من النظر والاستدلال على جميع المُقبّحات دون من ليس بعاقل؟»، قيل: إن حصل لمن هو غير كامل العقل العلم بقُبح بعض القبائح، وكان من الجائز حصول ما تقدّم من العلوم، فقد استغنى في بابِ النظر والمقاييس عن شيء سوى ذلك، كما صح مثله في العاقل. فأما الوجه في تجنُّب المُراهِق الظلم وتحرُّزه منه، فلأن المُراهِق قد يكون كامل العقل وتتوجه عليه التكاليف العقلية دون السمعية. ومتى لم يكن كامل العقل، فأمره محمول في تجنُّب الظلم على ظنّه وتقليده.

ويُبيّن صحة ما تقدّم أن العقل إذا كان الغرض به علوماً مانعةً للمرء عما يشتهيه من القبائح، فهذا لا يحصل إلا عند هذا العلم خاصّةً دون ما عداه.

ثم لا يكون لأحد أن يقول: «فهلا جعلتموه[١٧٠] وحده هو العقل دون غيره؟»، لأنه لا يجوز حصوله مُفرَداً عن غيره مما عددناه، فعُبِّر عن الجميع بأنه عقل. وإذا كانت تسمية هذا العلم «عقلاً» مجازاً للتشبيه الذي ذكرناه، لم يجب اطّراده حتى يُستعمل في كل علم مانع عن القبيح وإن كان مكتسباً.

فصل [في هل يكون العلم بمَخبَر الأخبار من جملة كمال العقل]

قد ذكرنا الخلاف في العلم بمَخبَر الأخبار[١٧١]. والذي يمكن نُصرة قول أبي علي به أنه قد ثبت أن أحدنا لا يصح أن يكون في بلد له جانبان، فيسمع وهو في أحدهما على طول الدهر[١٧٢] بالجانب الآخر، ثم لا

[١٦٧] م: – هو.
[١٦٨] م: أنه.
[١٦٩] كذا، والصحيح: ما عداه.
[١٧٠] أي العلم بقُبح القبيح.
[١٧١] راجع ص ٦٠٣.
[١٧٢] هنا في ص فوق السطر كلمة لم أُوفَّق إلى قراءتها. ولنا أن نُقدِّر مكانها: «بما هو» أو «بما كان».

يعلمه. فيجب أن يكون هذا معدوداً فيما يكمل به العقل، لاستمراره على حدّ استمرار العلم بالمُدرَكات وغيرها. إلا أن لقائل أن يقول: «إنما نستبعد أن لا يحصل هذا العلم والحال ما نحن فيه من ثبوت تكاليف سمعية. فأما إذا لم تكن الحال هذه، فادّعاء خلاف ذلك صحيح».

فأما قول أبي هاشم وغيره من الشيوخ، فيُحتجّ له بوجهَين. أحدهما أنه لا وجه يقتضي المنع من حصول العلوم المتقدمة من دون العلم بمَخبَر الأخبار، فيجب جواز انفرادها عنه. ويصير الحال فيه كالحال في العلوم المكتسبة التي، لما صحت فيها هذه الطريقة، لم تُعَدّ من جملة كمال العقل. ومتى ادّعى أبو علي امتناع الانفصال للوجه الذي حكيناه عنه، فقد مضى الجواب عنه.

والوجه الثاني أنه، لو كان هذا العلم معدوداً في كمال العقل، لجرى مجرى أخواته في أنه كان لا تقع الحاجة[١٧٣] إلى تكرار السماع فيه كما لا يحتاج العلم بالمُدرَكات إلى تكرار الإدراك. إلا أن هذا مما يصح أن يُعترض عليه فيقال: «إن الحاجة إلى تكرار الإدراك للأخبار ليس[١٧٤] يقتضي إخراج هذا العلم من أن يُعَدّ في كمال العقل، كما ثبت مثله في العلم بالصنائع والحفظ لِما ندرسه، وكالعلم بأن زيداً هو الذي شاهدناه بالأمس أو بما قبله من الأوقات، لأن كل ذلك معدود في كمال العقل، ومع هذا فلا بدّ من ثبوت التكرار فيه. وهكذا في العلوم التي تستند إلى الاختبار، كالعلم بتعلُّق الفعل بفاعله وأن الزجاج يُكسَر بالحديد، لأن في جميع هذا لا بدّ من تكرار وإن عُدّ من علوم العقل».

وربّما قيل: «كان يجب في المولود أصمّ أن لا يكون كامل العقل». إلا أنه يُبطَل بالمولود أكمه، فقد كفى في الموضعَين أن يكونا بحيث، إذا أدركا، عَلِما ما يُدركانه.

فصل [في أن العلم بمَخبَر الأخبار علم ضروري]

اعلم أنه لا شُبهة لنا في وقوع العلم بمَخبَر الأخبار على الشروط التي نعتبرها، وما يُحكى عن السُمَنية من الخلاف لا يؤثّر، كما لا يؤثّر خلاف السوفسطائية، لأنّا نجد أنفسنا تسكن إلى العلم بالبلدان وغيرها على حدّ سكونها إلى ما نُدركه. وعلى هذا نقول بأن أحوالهم تُكذّبهم كما أن أحوال السوفسطائي تُكذّبه لأنه، إذا[١٧٥] أراد السفر إلى بعض البلاد، لم يأخذ إلا طريقاً مخصوصاً يؤدّيه إلى مقصده، وذلك لا يُعلَم بغير الخبر، كما أن [م ١٩٤ ب] السوفسطائي لا يُؤثِر الحجر على الدينار.

وإنما الكلام في أن هذا العلم هو ضروري من قِبَل الله تعالى فينا، أو نُحصّله بنظر واستدلال. فعند شيوخنا أنه ضروري. وذهب بشر بن المعتمر ومن تابعه من البغداديين إلى أنه استدلالي، وأن الطريق

[١٧٣] م: لا يُحتاج.
[١٧٤] كذا.
[١٧٥] م: تُكذّبه فإذا.

إليه نظرُنا في أحوال المُخبِرين وأوصافهم. والإمامية، حين ذهبت إلى النصّ على الإثنا عشر وادّعوا تواتُر الأخبار به، ولم يمكنهم أن يقولوا «إنّا نعلمه ضرورةً» لوجوب وقوع الشركة فيه، قالوا إن طريقه [ص ١٢٨ أ] الاستدلال والتأمُّل.

والذي يدلّ على ما نقوله أن أمارة العلم الضروري حاصلة فيما وقع لنا بمَخبَر الأخبار. فإنّا لا نتمكن من نفيه بشُبهة وبشكّ، كما لا يصح مثله في المُدرَكات، ويكون[١٧٦] الشاكّ فيه غير عاقل كما أن الشاكّ في المشاهدات خارج عن حدّ العقل.

وبعد فكان لا يصح، لو كان الأمر على ما قالوه، أن يعرف العامّي هذه المَخبَرات، مع عدم شروط النظر فيه وفَقْد عِلمه بما يعتبره القوم من الشرائط، فإن ذلك لا يعرفه إلا عدد يسير من العلماء.

وبعد فكان يلزم فيمن أخلّ بالنظر، لاعتقاده أنه ضروري، أن لا يعلم البلدان والملوك. ونحن نجد أنفسنا على خلاف ذلك، فصح أنه ضروري.

وقد قال مشايخنا[١٧٧] إن ما اعتبره القوم من الشرائط والصفات في المُخبِرين لو حصل ولم يقع العلم الضروري، فالاستدلال صحيح على ثبوت المَخبَر على ما أخبروا عنه بما هم عليه من الشروط والصفات.

وتمام هذه الجملة وذكر ما يتّصل بها مذكور في تعليق العُمَد[١٧٨].

فصل [في أن مما يُعلَم ضرورةً ما ليس من جملة كمال العقل]

وليس يصح أن يكون كل ما يحصل[١٧٩] من العلم ضرورةً معدوداً في جملة كمال العقل، بل الحال فيه يختلف. وعلى هذا نجد المرء يحفظ عند يسير من الدرس ويمهر في الصناعة عند قليل من الممارسة، وتتفاوت الأحوال فيه. وما كان من كمال العقل لا يصح اختلاف العقلاء فيه.

ومما يحصل من العلوم مبتدأً ما ليس من العقل، لأن أحدنا قد شاهد زيداً مرّةً واحدةً، فإذا رآه ثانياً عرفه وعرف أنه الذي رآه بالأمس. وهذا علم ضروري مبتدأ، ولا[١٨٠] يجوز وقوعه عن سبب هو الإدراك، لأنه[١٨١] لا يتعلق بأن كان الشيء بل يتعلق بكونه في الحال. ولو وقع من سبب، لجرى مجرى العلم بالمشاهدات، فكان[١٨٢] لا يصح أن يتفاضل العقلاء فيه ويتفاوتوا في حصوله لهم.

[١٧٦] ص: وكون.

[١٧٧] م: شيوخنا.

[١٧٨] من كُتُب المصنّف على الأرجح (راجع المجموع في المحيط ١/ ١٦٧)، و«العُمَد» من مصنَّفات القاضي عبد الجبّار.

[١٧٩] م: حصل.

[١٨٠] م: - و.

[١٨١] أي الإدراك.

[١٨٢] م: وكان.

ولا يجوز أن يُجعَل من باب الاكتساب ويكون طريقه أن نعلم أنه تعالى لا يلبس الأدلّة، لأنه كان يجب فيمن يُجوِّز ذلك أو لا يعتقد الصانع أن لا يحصل له العلم ثانياً بمن[١٨٣] شاهده أوّلاً.

فصل [في أن علوم العقل لا بدّ من حصولها للعاقل ليتمّ تكليفه]

اعلم أن الجملة التي قدّمناها في علوم العقل مما لا بدّ من حصولها للعاقل ليتمّ تكليفه. ويمكن بيان وجه الحاجة إلى شيء شيء من ذلك، لأن المرء لا يمكن أن يعرف حدوث نفسه وحدوث غيره إلا بعد العلم به وبكثير من أحواله. وإذا كُنّا قد كُلِّفنا في هذه المُدرَكات أن نعرف حدوثها، فلا بدّ من أن نُدركها ونعلمها؛ ويتبع ذلك ما ذكرناه من العلمَين[١٨٤]، وإلا زالت الثقة بالمشاهدات.

ولا تتمّ معرفة حدوث الأشياء إلا بعد أن تحصل للمرء علوم القسمة. وإذا ادّعينا الاضطرار في علوم القسمة، فذلك هو فيما عرفنا الذات نفسها ضرورةً. فأما المعروفة بدلالة، فمن المُحال أن نعرف هذه القضية فيها باضطرار بل باستدلال، لأنه يقتضي أن الفرع يصير أقوى حالاً من الأصل. وقد بيّنّا من قبل أنه يُرَدّ التفصيل في مثل ذلك إلى الجملة، على مثل ما قلناه في قُبح الظلم وغيره من المسائل[١٨٥].

ولا بدّ من أن يعلم[١٨٦] استحالة كون الجوهرَين في مُحاذاة واحدة، لأن الدلالة على أن الجسم لا يفعل الجسم ينتهي إلى ذلك.

ولا يعلم العدل إلا بعد العلم بتعلُّق الفعل بفاعله، وبالاضطرار إلى كثير من المقاصد. وذلك من علوم الخبرة، ويلحق به انكسار الزجاج بالحديد ونحوه.

فقد صارت هذه العلوم يحتاج إليها كلها ليتمّ التكليف.

فصل [في أن العلم بالله وصفاته ليس بضروري]

فأما علومنا بالديانات، فغير ضرورية، وإلا لم تكن لتقف على دواعينا كما يفعله[١٨٧] المنتبه من رقدته؛ وكان لا يقف حصولها على ما نفعله من النظر الذي هو سببها، ومن حقّ فاعل السبب أن يكون فاعل المسبب.

[١٨٣] م: بما.

[١٨٤] وهما «العلم بما لا يُدركه أنه ليس» والعلم «أنه لو كان لأدركه»، راجع ص ٦٠٢.

[١٨٥] وهو «الوجه الرابع» المحكيّ عن الشيخ أبي عبد الله المذكور ص ٥٩٣ و ٥٩٧-٥٩٨.

[١٨٦] أي العاقل.

[١٨٧] م: يفعل.

وبعد فكان يلزم فيمن لم تحصل له هذه المعارف أن يكون معذوراً، وأن يجري في هذا الوجه مجرى من لم يعلم كون الرسول في الدنيا. وهذا سبيل المعارف الضرورية أن الذاهب عنها معذور. وقد علمنا بإجماع الأمّة أن الكُفّار غير معذورين.

وقد حُكي عن أبي بكر الملقّب ببوقا (؟)[188] أنه ارتكب كونهم معذورين. وهذا خطأ فاحش عظيم يبلغ حدّ الكفر. فأما الجاحظ فإنه تخلّص من هذا الكفر [م ١٩٥ أ] بجهل أضافه إلى الأوّل، فزعم أن العقلاء كلهم عارفون بصحة الديانات ولكنهم يعاندون ويجحدون، مع علمنا بأن ذلك ممتنع على الجمع العظيم حتى يتّفقوا على الإخبار عن أنفسهم بخلاف ما هم عليه، لا سيما عند فقد التواطي[189] والتشاعُر.

فأما المنع من كون هذه المعارف ضرورةً بأن يقال: «كان لا يصح تفاوُت أحوال العقلاء فيه»، فلقائل أن يقول: «قد تقدّم في كلامكم صحة أن يتفاوت العقلاء في العلم الضروري إذا لم يكن معدوداً في كمال العقل[190]. فهلا جاز مثله في العلم بالله تعالى وبصفاته؟».

وكذلك فلو[191] استُدلّ عليه بأنه «لو كان ضرورياً، لتعذّر علينا أن ننفيه عن أنفسنا»، لأن للمعترض[192] أن يقول[193]: «هلا كان المفعول منه قَدْرًا نتمكن من خلافه ولا يمنعنا منه، وأن لا[194] يبلغ بالقوّة وكثرة الأجزاء ما يقتضي منعنا مما يخالفه؟ ويصير كالبَرَد الذي ينزل من السماء فنُسكّنه، وإن كان التحريك من جهة الله عز وجل[195] فيه، لأن تلك الحركات لم تبلغ في الكثرة والقوّة حدّاً يمنعنا من السكون».

وكذلك فإذا استُدلّ عليه بأنه «لو كان ضرورياً، [ص ١٢٨ ب] لم يكن لإيجاب النظر فائدة»، لأنه لا يمتنع أن يجري النظر مجرى الدرس والممارسة، وإن حصل عندهما العلم الضروري.

وكذلك إذا قيل: «فكان[196] لا يحصل في خلق[197] هذه الأدلّة معنى، لو لم تكن طريقاً لاكتساب العلم»، لأنه مهما وقع النفع بها في العاجل فقد صارت حسنةً، وعلى مثل ذلك[198] تصح إعادتها في الآخرة. وإذا قلنا إن «في الدنيا يصح الاستدلال بهذه الأدلّة دون الآخرة»، فللخصم أن يقول: «أنا أمنع من صحة الاستدلال في الحالات كلها». فالمعتمَد ما تقدّم.

[188] لم أُوفَّق إلى معرفة من كان هو.
[189] كذا.
[190] راجع ص ٦٠٧.
[191] م: إذا.
[192] م: لمعترض.
[193] راجع في هذا الاعتراض شرح الأصول ٥٥.
[194] كذا، كأن المصنّف قد قال من قبل «هلا جاز أن يكون» بدلاً من «هلا كان».
[195] م: تعالى.
[196] م: كان.
[197] م: لخلق.
[198] م: هذا.

فصل [في أن هذه القضية – بأن العلم بالله في حال التكليف ليس بضروري وإنما يحصل لنا بالنظر والاستدلال – يشترك فيها سائر المُكلَّفين]

إذا صح أن علومنا بالله تعالى مما يُستدرك بالاستدلال والنظر[١٩٩]، فيجب أن تكون هذه[٢٠٠] سبيل سائر المُكلَّفين، حتى لا يجوز أن يكون فيهم من يعرف الله تعالى ضرورةً مع بقاء التكليف، فتكون حاله مُخالِفةً لحال غيره.

والدلالة عليه أن الأمّة، حين اختلفت في هذه المسألة، افترقت فرقتَين، فقال بعضهم إن علومنا بالله تعالى وعلوم سائر المُكلَّفين تحصل باكتساب ونظر، وقال بعضهم بل علومهم تحصل بذلك ضرورةً. ولم يفرق واحد منهم بين بعض المُكلَّفين وبين بعض. وقد بيّنّا أن معارفنا[٢٠١] بالديانات ليست ضروريةً، وكل من قال بهذا في بعض المُكلَّفين قال بمثله[٢٠٢] في جميعهم. فصار القول بجواز أن يكون في المُكلَّفين من يعرف الله ضرورةً، وأن تُخالِف حالته حالة غيره، قولاً خارقاً للإجماع.

هذه[٢٠٣] طريقةٌ. وطريقةٌ أخرى تُبنى على أن علومنا قد صح أنها ليست ضروريةً. ثم لو تعلّق لُطف بعضهم بالعلم الضروري، لقَبُح تكليف الباقين تحصيل المعرفة واكتسابها، لأنه لو فُعِل فيهم العلم الضروري، لقام مقام ما يفعلونه من المكتسب – إذ لا يجوز أن يصير المكتسب لُطفاً، والضروري الذي هو أقوى منه وأجلى غير لُطف. فكان يجب أن يفعله الله تعالى في الكل، لا سيما وهو المُكلِّف وإزاحةُ العلّة لازمة له خاصّةً. ولا يجوز أن يُكلِّف[٢٠٤] اكتساب العلم لمجرّد الثواب، لأن إيجاب الشيء لأجل الثواب لا يحسن، وإن جرى في كلام أبي علي ما يخالف ذلك.

ولا يمكن أن يقال: «إن من كُلِّف المعرفة لو فُعِلت فيه، لكانت مفسدةً له»، لأنه إمّا أن يُراد أنها كانت لا تقوم مقام المكتسب في الدُعاء والصرف – وذلك وجه كونها لُطفاً – فهذا مما يُعرَف خلافه لأنه، إن لم يزد حالها وهي ضرورية على حالها وهي مكتسبة، لم ينقص عنه[٢٠٥]؛ وإن أُريد أن المفعول فيه[٢٠٦] كان لا يُطيع فيما كُلِّف، فهذا لا يوجب قُبح ذلك لأنه قد حسن تكليف الله من يعلم[٢٠٧] أنه يكفر. فكيف يُتصوّر ثبوت مفسدة في العلم الضروري؟

[١٩٩] م: بالنظر والاستدلال.
[٢٠٠] م: أن يكون ذلك.
[٢٠١] م: معرفتنا.
[٢٠٢] م: – ب.
[٢٠٣] ص: فهذه.
[٢٠٤] م: يُكلّفه.
[٢٠٥] ص: لم ينتقض عليه.
[٢٠٦] أي الذي فُعِلت فيه المعرفة.
[٢٠٧] م: علم.

ويُبيّن ذلك أن حقيقة المفسدة لا تتأتّى في هذا الموضع. ألا ترى أنه لا يُتصوّر أن تدعو المعرفة بالله تعالى وباستحقاق الثواب والعقاب من جهته إلى مواقعة ما يُستحقّ به العقاب؟ بل إن لم تكن صارفةً، لم يثبت لها هذا الحظّ في الدُعاء! ولو دعا الضروري[٢٠٨]، لدعا المكتسب أيضاً.

فيجب القطع على أنه ليس في مقدور القديم ما يقوم مقام ما يكتسبه العبد من المعرفة[٢٠٩]، وإلا لزم أحد أمرَين: إمّا أن تكون معارفنا أيضاً ضرورةً؛ أو إذا كُنّا قد كُلِّفنا النظر والاستدلال، أن تكون كذلك أحوال سائر المُكلَّفين.

وليس لأحد أن يقول: «هلا جاز اختلاف الحال في المصالح في باب المعارف، فيكون صلاح بعضهم[٢١٠] في الاضطرار وصلاح آخرين[٢١١] في الاكتساب؟»، لأن الوجه الذي يتعلق بالمعرفة من اللُطف يستوي في[٢١٢] جميعهم، ولا يختلف بين أن تكون المعرفة ضروريةً أو مكتسبةً لأنها، على اختلاف حالتها، يثبت لها حظّ الدُعاء والصرف. فكيف لا يكون الضروري لُطفاً وهو أجلى وأقوى؟

فإن قال: «فقد اختلفت المصلحة في المعرفة، على ما يثبت[٢١٣] من حال من شاهد الرسول – صلى الله عليه وعلى آله وسلم[٢١٤] – وسمع [م ١٩٥ ب] كلامه، لأنه يُضطَرّ إلى قصده؛ وغيرُه، إذا لم يسمع كلامه، يحتاج إلى الاستدلال على قصده. فهلا جاز مثله في سائر المعارف؟»، قيل له: ليس هذا من باب ما اختلف لاختلاف المصالح في المعارف، بل لأن الضرورة لا تقع إلى قصد النبي[٢١٥] إلا عند سماع كلامه ومشاهدته، وبنقل قصده إلينا بالتواتُر. فإذا عَدِمنا هذَين الوجهَين، احتجنا إلى الاستدلال على مُراده بخطابه لفقد الطريق الذي به تحصل الضرورة، لأن ذلك مما يحصل[٢١٦] في العاقل[٢١٧] ابتداءً لا عن[٢١٨] سبب.

وليس لأحد أن يقول: «فإذا استوت الحال في الضروري والمكتسب، فهلا كان القديم تعالى في حكم المُخيَّر، فإن شاء كلّف وإن شاء اضطرّ؟»، وذلك لأنه، إذا كان هو المُكلِّف، فإزاحة العلّة لازمة له، فلو كان في مقدوره ما يقوم هذا المقام، لقَبُح تكليفه إيّاه إذ لا يحصل فيه وجهٌ إلا الثواب، وليس هذا مما يجوز أن يُكلِّف الله تعالى لأجله.

فإن قال: «فعندكم، إذا استوى صلاح العبد في اللذّة والألم، كان من الجائز أن يعدل القديم جل وعز[٢١٩] عن اللذّة إلى الألم، وإن لم يكن فيه إلا ما في اللذّة مما[٢٢٠] يتّصل بالصلاح والاعتبار، لكنه يُضمَّن مزيد

[٢٠٨] ص: + إلا؟ ولعل الصحيح: + إليه.
[٢٠٩] ص: + به؟
[٢١٠] م: بعض.
[٢١١] م: الآخرين.
[٢١٢] م: فيه.
[٢١٣] م: ثبت.
[٢١٤] م: – وعلى آله وسلم.
[٢١٥] م: الرسول.
[٢١٦] م: لا يحصل.
[٢١٧] ص: الفاعل؟
[٢١٨] م: إلا عند.
[٢١٩] م: تعالى.
[٢٢٠] ص: فيما.

نفع [ص ١٢٩ أ] وهو العِوَض، فحسن لأجله الألم. فهلا جاز مثله في المعرفة الضرورية، لأنها تُساوي المكتسبة ولكن في المكتسبة مزيد فائدة، وهو ما يُستحقّ من الثواب؟»، قيل له: إن لم نقّل ما حكيتَه عنا، سقط سؤالك أصلاً. وإن جرينا فيه على ما اختاره قاضي القضاة، فهو مُفارِق لمسألتنا، وذلك لأنهما[٢٢١] فعلان لله تعالى يقوم أحدهما مقام الآخر فيما يتّصل بصلاح المُكلَّف، لكن في أحدهما نفعاً زائداً، فله أن يتفضل على عبده. ويصير بمنزلة أمرَين مُلِذَّين يكون النفع والالتذاذ في أحدهما أقوى من الآخر، فله أن يختار الأعلى حالاً في هذا الباب على الأدون. وليس كذلك ما منعنا منه، لأنه إقامة فعل العبد مقام فعل الله تعالى لو فعله، مع أن من شأنه أن يُزيح علّته فيما كلّفه، ومع أن من شرط ما كلّفه أن يثبت فيه وجه من وجوه الوجوب ليحسن تكليفه. ومتى قام فعله مقام ما يُكلِّف العبد، قَبُح تكليفه. فكيف يُشبِه أحد الموضعَين الآخر؟

ولا يلزم على ذلك أن يقال: «فالصلاح يستوي في النصّ على الإمام وفي تفويضه[٢٢٢] اختياره إليكم، وقد جعله الله إليكم. فهلا صح مثله في المعرفة؟»، لأن نصب الإمام من مصالح الدنيا، وليس يلزم القديم مصالحُنا.

فهذه غاية ما يمكن ذكره في هذه الدلالة.

وقد استدلّ الشيخ أبو عبد الله في ذلك بأن وجوب المعرفة هو لكونها لُطفاً في فعل الطاعات والانتهاء عن المُقبَّحات. ومعلوم أنه، إذا حصّلها[٢٢٣] العبد بنظر واكتساب[٢٢٤]، كان إلى التمسُّك به والثبات عليه[٢٢٥] أقرب من أن ينالها بلا كدّ ولا كُلفة. ومن شأن اللُّطف أن يجب على أبلغ الوجوه، ولا معتبَر في كونه أبلغ بكونه أجلى، بل المعتبَر هو المعنى الذي أشرنا إليه. ولمثل هذا، فإن من يكتسب الأموال بكُلفة ومشقّة يكون تمسُّكه بها أقوى من تمسُّك من ينالها بالإرث أو بالهبة ولا يلحقه في جمعها وتحصيلها كدّ ولا كُلفة، لأنه ربّما يُشجى ويتلف دون الأوّل.

والكلام في هذا هو على الأغلب من أحوال الناس، دون ما يقع من شجى بعضهم بالمكتسب وطر[٢٢٦] غيره بالموروث. فإن ما هذا سبيله يقع نادراً لا حكم له.

فيجب، إذا صحت هذه الجملة، أن لا يقوم فعل الله تعالى المعرفة في باب اللُّطف مقام فعل العبد إذا اكتسبها وحصّلها.

ولا يلزم على ذلك ما يقوله أبو علي من أن «الإمام إذا عصى بترك إقامة الحدّ على مستحِقّه، فإن الله تعالى يفعل به ما يقوم مقام ما يفعله الإمام»، لأن في هذا الموضع قد قام فعل غير المُكلَّف الذي هو الله عز وجل مقام فعل غير المُكلَّف الذي هو الإمام. فكيف يوازن مسألتنا، وهي فعل غير المُكلَّف قام مقام فعل نفسه[٢٢٧]؟

[٢٢١] أي الألم واللذّة.

[٢٢٢] كذا، ولعل الصواب: ـ ـه.

[٢٢٣] م: حصّله.

[٢٢٤] م: بالنظر والاكتساب.

[٢٢٥] كذا، والصحيح: بها والثبات عليها، أي المعرفة.

[٢٢٦] كذا (؟)، ولعل الصواب: وطَرَب.

[٢٢٧] كذا، والمعنى غير واضح.

إلا أن على هذه الطريقة ربّما تلزم أسئلة تقتضي زيادة مشقّة في الأنظار وغيرها من العبادات، ليكون المُكلَّف أثبت في المعرفة وأحفظ لِما توجبه، مثل أن يقال: «لو كان ما ذكرتموه واجباً، للزم أن لا يخلق الله تعالى أحداً من المُكلَّفين إلا بليداً بلادةً غير مانعة من صحة النظر والاستدلال، [م ١٩٦ أ] ليكون الذي يلحقه من المشقّة أعظم ويصير ذلك داعيةً له إلى المحافظة عليه. وكذلك كان يجب أن لا يرد الخاطر عليه مُنبّهاً إلا على أغمض دلالة. وكان يلزم أن يكون الله تعالى قد خلق الخلق في أقصى العالَم، ليكون حجّ البيت أسوأ عليهم. بل كان يلزم أن يكون المُكلَّفون كلهم ضعفاء، وأن لا يقع فيهم من هو تامّ الحال في القوّة، لأنه إذا كان ضعيفاً فالفعل أسوأ عليه»، إلى غير ذلك مما شاكله.

وقد يمكن الجواب عن هذه الجملة بأنّا[٢٢٨] إنما نوجب هذه الطريقة فيما هو لُطف، فنقول: يجب أن يُفعَل به على أبلغ الوجوه، ولا يثبت ذلك إلا على ما صوّرناه، وليس يثبت هذا الوجه في شيء مما أوردوه.

وقد استدلّ أبو هاشم في البغداديات على هذه المسألة بأن قال[٢٢٩]: «لو لم يُكلَّف المعرفة وكان قد كُلِّف أفعال الجوارح، لَماَ صح لأن القَدْر الذي يستحقّه من الثواب على أفعال الجوارح قَدْرٌ[٢٣٠] يحسن الابتداء بمثله والتفضُّل به، فلا معنى لتكليفه والحال هذه، بل يصير عبثاً. فيجب أن يُكلَّف النظر والمعرفة». وهذا الوجه معترَض، لأن مقادير الثواب مما لا نعلمه، فمن أين أن القَدْر المستحَقّ على أفعال الجوارح هو قَدْرٌ يحسن الابتداء بمثله، وما أنكرتم من بلوغه حدّاً لا يحسن فعله إلا مستحَقّاً؟

وربّما يستدلّ[٢٣١] من هذه الطريقة على وجه آخر، وهو «أنه تعالى لو لم يوجب على المُكلَّف المعرفة - وقد صح جواز خلوّه من إتيان الواجبات العقلية، من ردّ وديعة وقضاء دَين وما شاكلهما - لكان قد خلا من شيء يستحقّ به الثواب، وهذا قبيح». واعتُرض[٢٣٢] ذلك بأنه، وإن خلا من وجوب فعل عليه، فقد يجوز استحقاقه للثواب لمكان امتناعه من المحظور، لِما يلحقه في ذلك من المشقّة، فيصير وجهاً في استحقاق الثواب.

فأما الاستدلال على ذلك بأن «العلم الضروري لو حصل لبعض المُكلَّفين حتى يكون[٢٣٣] بحيث لا يمكنه نفيه عن النفس بشُبهة ولا شكّ، لصار مُلجأً إلى الطاعات وترك المعاصي، بعلمه ضرورةً بحال الثواب والعقاب، والإلجاء مانع التكليف»، فبعيد وذلك لأنه، إن ثبت الإلجاء لأجل العلم الضروري، وجب ثبوته لأجل العلم المكتسب لأنهما سِيّان في إيجاب القطع والثبات. يُبيّن هذا أن [ص ١٢٩ ب] الإلجاء قد ثبت[٢٣٤] تابعاً للظنّ لأنه، مهما غلب على ظنّه أن في الطريق سبعاً يفترس، صار مُلجأً إلى الانصراف عنه كما لو علم ذلك. فإذا ثبت الإلجاء بالظنّ، فالعلم المكتسب بذلك أحقّ، وهذا يوجب أن

[٢٢٨] ص: آنّا.
[٢٢٩] راجع في هذا الاستدلال المغني ١٢/ ٥١٣؛ المجموع في المحيط ٣/ ٢٦٠.
[٢٣٠] ص: قد.
[٢٣١] أي أبو هاشم.
[٢٣٢] م: فقد اعتُرض.
[٢٣٣] م: يصير.
[٢٣٤] م: يثبت.

لا يُكلَّف اكتساب المعرفة. وإنما لم يثبت الإلجاء بشيء[٢٣٥] من هذه الوجوه لأن النفع والضرر متى تراخيا زال الإلجاء، وكلما ازداد تراخيهما فهو أبعد عن الإلجاء، وإنما يثبت متى تعجّل النفع والضرر، وذلك غير ثابت في مسألتنا، فالإلجاء زائل.

فأما أبو علي، فقد اختلف كلامه، فمرّةً يقول إنّا نعلم عقلاً أنه لا بدّ في كل مُكلَّف[٢٣٦] من اكتساب العلم، ومرّةً يقول[٢٣٧] إن السمع هو الدالّ على أن العلم بالله تعالى لا يحصل ضرورةً. وعليه يتأوّل سؤال موسى عليه السلام للرؤية فيقول: «إنما سأل العلم الضروري، فبيّن تعالى أنه لا يعرفه في الدنيا ضرورةً، ولو كان عقلياً، لم يجز أن يخفى عليه[٢٣٨]».

فصل [في أن ما نعلمه باستدلال يجوز أن نعلمه باضطرار]

اعلم أنّا إذا دللنا على أن معارفنا بالديانات غير ضرورية، فلسنا نمنع من صحة كونها كذلك، بل لا شيء نعلمه باكتساب إلا ويصح من الله تعالى أن يُضطرّنا إليه، وإنما نمنع في كثير من الضروريات أن تكون مكتسبةً. وعلى هذه الطريقة نقول إن العلم بالله تعالى وبصفاته في الآخرة ضرورة. وقد خالف أبو القاسم في ذلك فقال[٢٣٩]: «إذا لم يصح فيما نعرفه ضرورةً أن نعرفه استدلالاً، فكذلك فيما نعرفه استدلالاً لا يصح أن يُعلَم[٢٤٠] ضرورةً». ومنع من أن تكون علوم الآخرة[٢٤١] ضروريةً، بل أثبتهم مُكلَّفين بها.

ودليلنا في هذا الباب ظاهر، وهو أنه تعالى، إذا كان قادراً على أجناس المقدورات، لم ينقص حاله عن حالنا في كوننا قادرين. فإذا كُنّا قادرين على العلم بذاته، فيجب أن يقدر على فعله فينا، ولو فعله فينا، لكان ضرورياً. وبعد فإذا قدر على أن يفعل فينا السهو بذاته، وعنده[٢٤٢] أنه معنى يُضادّ العلم - والقادر على الشيء قادر على جنس ضدّه - فيجب أن يقدر على فعل العلم فينا بذاته. ثم كذلك في كل ما نعلمه باكتساب.

والفرق بين[٢٤٣] ما جوّزناه[٢٤٤] وبين ما ألزمَنا أبو القاسم[٢٤٥] ظاهر، لأن الضروريات هي[٢٤٦] من كمال العقل، فمُحال أن تُعرَف استدلالاً لأن من شأن المستدلّ أن يكون كامل العقل ليصح استدلاله، فكيف يحصل له كمال عقله باستدلال؟ فأما الضروري الذي ليس معدوداً في كمال العقل، فقد يصح حصوله لنا استدلالاً. فمن هذا الوجه يتّفقان، وفي الوجه الأوّل يختلفان.

[٢٣٥] م: في شيء.

[٢٣٦] ص: تكليف؟

[٢٣٧] وذلك في كتاب الأسماء والصفات، راجع المغني ٤/١٦٦ و ١٢/٥١٢.

[٢٣٨] ص: عنه.

[٢٣٩] راجع المسائل ٣٣٠.

[٢٤٠] م: نعرفه.

[٢٤١] كذا، والصحيح على الأرجح: علوم أهل الآخرة.

[٢٤٢] أي أبي القاسم، راجع المسائل ٣٤١ وهنا ص ٦٣٦.

[٢٤٣] ص: في.

[٢٤٤] أي أن كل ما نعلمه استدلالاً يجوز أن نعلمه ضرورةً.

[٢٤٥] وهو - قياساً على ما تقدّم - أن كل ما نعلمه ضرورةً يجوز أن نعلمه استدلالاً.

[٢٤٦] لعل الصحيح: التي هي.

فصل [في جواز أن يخلق الله العلم بحقيقة اللون في قلب الأكمه]

ومما يُشبِه ما تقدّم اختلاف شيوخنا في جواز خلق الله تعالى العلم بحقائق الألوان في الأكمه الذي لم ير لوناً قط.

فمنع أبو هاشم من صحته في البغداديات. [م ١٩٦ ب] قال ذلك عند دلالته على أن الله تعالى مُدرِك لأنه، لو لم يكن كذلك، لم يكن ليعرف حقائق الألوان لأن العلم بها لا يصح من دون الإدراك. وقال إن المتصوِّر للّون إمّا أن يكون مُدرِكاً في الحال، أو يصح أن يُدرِك، أو كان من قبل مُدرِكاً، فإذا خرج عن هذا وكان إدراكه مُحالاً، لم يصح أن يعلمه.

وحُكي عن أبي القاسم أنه أحال وجود هذا العلم في الأكمه، على مثل ما حكيناه عن أبي هاشم، وإن لم يُعرَف عنه ما حكيناه من الشرط.

فأما أبو علي، فقد ذهب إلى جواز أن يخلق الله تعالى هذا العلم في قلب الأكمه، وهو قول الشيخ أبي عبد الله. وقد نصره قاضي القضاة، وهذا من حيث القدرة؛ فأما الفعل، فإنما لا يقع لأن العادة تنتقض، فإن قدّرنا أن العادة لا تنتقض به[٢٤٧]، فهو صحيح في الوجهَين جميعاً.

والذي يدلّ على صحة هذا المذهب أن القلب إذا كان محتملاً لوجود هذا العلم وكان القديم تعالى هو الفاعل له[٢٤٨]، فكما يصح عند الإدراك أن يفعله، يجب صحة أن يفعله ولا إدراك. ولا يمكن أن يقال: «إنما يصح أن يفعله عند الإدراك لكونه[٢٤٩] أصلاً له، أو جارياً مجراه»، لأنه كان يلزم عند تقضّي الإدراك أن لا يبقى أحدنا متصوِّراً للّون، لأن بزوال الأصل يزول فرعه[٢٥٠].

ولا يصح أن يقال: «إنما يمكن فعله عند صحة الإدراك وإن كان غير مُدرِك في الحال»، لأنه إذا أبصر في الأوّل وعرف اللون وحقيقته، ثم عَمِيَ من بعد، فقد استحال إدراكه، وعِلمُه وتصوُّره لحقائقه باقيان.

فإن قال: «فهذا يقدح في كون الإدراك طريقاً للعلم»، قيل له: قد يجوز، مع عدم الطريق، حصول ما هو طريق إليه، وبهذا يفارق ما هو أصل للعلم. وعلى هذا، لم يقدح تجويز حصوله في الأعمى بعد أن كان بصيراً في كون الإدراك طريقاً للعلم. وكذلك في البصير الذي ما رأى لوناً أصلاً، فإنه لا شُبهة في جواز تصوُّره ولا إدراك.

فبهذه الجملة يصح ما اخترناه.

[٢٤٧] م: - به.

[٢٤٨] أي هذا العلم.

[٢٤٩] أي الإدراك.

[٢٥٠] انظر ص ٦٠٢. وسيُبيّن المصنّف أن الإدراك هو طريق للعلم، لا أصل له، انظر ص ٧٠٨.

فصل [في أنه لا يجب في كل علم مكتسب أن يكون له أصل ضروري يُرَدّ إليه]

ليس يجب في كل علم مكتسب أن يكون له أصل ضروري يُرَدّ إليه[٢٥١]. ولسنا نُريد بهذا أن أصول الأدلّة غير معروفة ضرورةً، حتى نُحوِج إلى إقامة دليل على كل دليل، بل أصولها معروفة باضطرار. وإنما الغرض هاهنا أنه لا يجب في كل حكم يثبت في موضع بدلالة أن يثبت نظيره في موضع آخر ضرورةً.

وقد ذكر أبو هاشم في **الجامع الصغير** هذا الكلام عن نفسه وعن أبي علي جميعاً. وحكى خلافه عن أبي علي أيضاً، وعُدّت هذه المسألة مما اختلفا فيه، فإن أبا أحمد بن أبي سلمة[٢٥٢] قد أورده في كتابه. والمحكيّ عن البغداديين وجوب أن يكون لكل علم مكتسب أصل ضروري.

والصحيح أن نُقسِّم فنقول[٢٥٣]: إذا جرى في كلام شيوخنا أنه يجب أن يكون للمكتسب أصل ضروري، فمُرادهم في شيء [ص ١٣٠ أ] بعينه، وإذا أجازوا خلافه، ففي مُعيَّن أيضاً. وإنما أوجبنا التقسيم لأن أكثر مسائل التوحيد مما لا نجد له أصلاً ضرورياً فنردّه إليه على المعنى الذي بيّنّاه. لأن إثبات الصانع مستند إلى كون أحدنا فاعلاً لتصرُّفه، وأنت لا تعرف ذلك ضرورةً. وكذلك الحال في كونه قادراً وكوننا قادرين. وقد نجد في مسائل العدل ما ينتهي إلى أصل ضروري، وهو عند الكلام في دليل العدل، لأنه قد صح في أحدنا أن لا يختار القبيح مع علمه بقُبحه وبغناه عنه، وهذا معلوم من حاله ضرورةً. وكذلك فالفاعل للظلم يُعلَم استحقاقه ضرورةً للذمّ. فإذا قلنا للجَبرية: «فلو فعل الله تعالى ما هو بصفة الظلم، لاستحقّ الذمّ»، فقد وجدنا له أصلاً ضرورياً. وهكذا الحال في الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر لأنّا، إذا أردنا الدلالة على قُبحه، رددناه إلى الكذب الخالي منهما، وذلك معلوم ضرورةً قُبحه.

فإن قال: «فإن لم ينته المكتسب إلى الضروري، لم تنقطع المطالبة بِلِمَ أصلاً!»، قيل له: إذا أنهى المستدلّ كلامه إلى طريقة لو نظر فيها السائل لعرف مثل ما عرفه المسؤول، فليس للسائل أن يقول بعد ذلك «لِمَ قلتَ هذا؟». ومن سُبُل المُجيب أن يقول: «قد نبّهتُك على ما إذا نظرتَ فيه عرفتَ صحة ما أقوله، ولا يمكنني الزيادة عليه لأن الزيادة عليه هي بخلق العلم فيك، وذلك غير مقدور لي». وهذا مثل ما نقوله في التفرقة بين القادر وبين من ليس بقادر، لأنّا نقول: «لو لم تثبت مفارقة بأمر مّا، لم يكن هذا بأن يصح منه الفعل أولى من ذلك، ولا ذاك بأن يتعذر عليه الفعل أولى من هذا». وكذا القول في طريقتنا في إثبات الأكوان.

وقد جُعِل علامة بلوغ المستدلّ هذا الحدّ أن لا يتمكن السائل من مناقضة أو معارضة[٢٥٤]، فإن أمكن ذلك، فالمُجيب لم ينته إلى الحدّ الذي ذكرناه.

[٢٥١] راجع في هذه المسألة المجموع في المحيط ١/ ١٦٦-١٦٧؛ المسائل ٣١٣-٣١٥.

[٢٥٢] من أصحاب محمد بن عمر الصيمري ومن المتعصبين على أبي هاشم وأصحابه، راجع فضل الاعتزال ٣٣٣.

[٢٥٣] م: أن يُقسِّم فيقال.

[٢٥٤] هنا في ص فوق السطر كلمة قصيرة لم أتمكن من قراءتها.

فصل [في امتناع أن تُعرَف الذات باستدلال وصفتها باضطرار]

الذات يصح أن تُعرَف[٢٥٥] ضرورةً وصفتها كذلك، وأن تُعرَف [م ١٩٧ أ] ضرورةً وصفتها بدلالة، وأن تُعرَفا جميعاً بدلالة. وإنما الممتنع أن تُعرَف الذات باستدلال وصفتها باضطرار. وهذا هو مذهب شيوخنا، إلا ما ذكره قاضي القضاة في شرح الجامع الصغير من جواز العلم بالذات اكتساباً وبالحال ضرورةً. والأقرب خلافه، وذلك لأن العلم بالصفة لا يجوز حصوله مع الجهل بالذات، ولا يجوز أيضاً ارتفاع العلم الضروري. فإذا صح هذان الأصلان، قلنا: لو كان العلم بالذات مكتسباً والعلم بالحال ضرورةً، لصح أن تدخل على أنفسنا شُبهة فيزول عندها العلم بالذات. فإن بقي العلم بالصفة مع الجهل بالذات، لم يصح، وإن زال العلم بالحال وهو ضروري، لم يصح، فيجب بطلان ما أدّى إليه.

ولا يمكن القدح في ذلك بأن يقال: «إن مقارنة الضروري للمكتسب تصير حجّةً[٢٥٦] في امتناع انتفائه، كما تقولون فيمن عرف باستدلال كون زيد في الدار ثم شاهده فيها. فكذلك كون العلم بالحال ضرورياً يمنع من انتفاء العلم بالذات وإن كان مكتسباً»، وذلك لأن العلم بالصفة يحتاج إلى العلم بالذات، حتى لا يصح ثبوته مع زواله. ومعلوم أن ما يحتاج إلى غيره لا يصير مانعاً من انتفائه. ألا ترى أن الإرادة كما[٢٥٧] احتاجت إلى بِنية القلب، لم يصح كون الإرادة مانعةً من زوال البِنية بالتفريق؟ وهكذا الحال فيما يُشبه ذلك.

وبعد فما يمنع من غيره، إذا لم يكن ضدّاً، فلا بدّ من وقوعه على وجه، كالتأليف المانع من التفريق أنه إنما يمنع إذا كان التزاقاً. فكذلك[٢٥٨] كان يجب في العلم بالفرع[٢٥٩]، وقد ثبت أنه غير واقع على وجه زائد على كونه علماً، فكيف يمنع من غيره؟

فبطل ما قاله، وصح أنه إن امتنع زوال العلم بالذات، فبأن يكون ضرورياً، لا بأن يقارنه ما ذكره.

وهذه الطريقة ذكرها أبو هاشم. وإنما تأتّى هذا السؤال على أصله حيث قال ببقاء العلوم[٢٦٠] وصحة منعها في حالة البقاء. وكُنّا[٢٦١] قد ذكرنا الجواب عنه[٢٦٢]. فإنّا إذا لم نقُل بهذا المذهب، لم يكن للسؤال كثير تأثير.

وقد استدلّ أبو علي على ذلك فقال: «إن العلم بالأصل من حقّه أن يكون أجلى من العلم بالفرع، وأقلّ أحواله أن لا تنتقص[٢٦٣] رُتبته عن رُتبته في الجلاء والقوّة. وهذا مُقرَّر في العقول. فإذا صح ذلك، وكان العلم بالذات أصلاً، لم يجز أن يكون أخفى وأضعف من العلم بالحال وهو فرع». والوجه الأوّل

[٢٥٥] ص: تُعلَم.
[٢٥٦] م: جهةً.
[٢٥٧] كذا، ولعل الصواب: لما.
[٢٥٨] م: وكذلك.
[٢٥٩] أي العلم بالحال.
[٢٦٠] م: العلم.
[٢٦١] م: وإنّا.
[٢٦٢] لا أدري أين هو.
[٢٦٣] م: تنقص.

أظهر، وهذا الثاني رجوع إلى الوجود. وقوله إن العلم بالأصل يجب أن يكون أجلى يوجب أن لا يحصل العلم بالذات والحال ضروري[٢٦٤]، وذلك صحيح. وبعد فالعلم بالتحيُّز أجلى، لأن طريقه الإدراك، وإن كان فرعاً على الوجود الذي، إن عُلِم، عُلِم على الجملة. ونظير ذلك ثبوت[٢٦٥] العلم بالشيء على طريق الجملة والعلم به مُفصَّلاً، فيقال إن العلم به مُفصَّلاً أجلى وإن كان فرعاً. ولكن لا يكاد يُستعمل الأصل والفرع في مثل ذلك على ما فسّرناه.

فصل [في أن العلوم الضرورية لا تمنع أحدنا من فعل أمثالها، وإنما تمنعه من فعل أضدادها]

العلوم الضرورية من كمال العقل وغيره، إذا حصلت، لم تمنع من فعل أمثالها لو دعا إليها الداعي. وكان يصير ما يفعله أحدنا من الاعتقاد علماً لأنه مِن فِعل العالم بالمعتقَد. وإنما صحّحنا ذلك لما لم يكن المنع من أضداد الشيء منعاً منه، على ما تقدّم[٢٦٦]. فأما أضدادها[٢٦٧]، فإن أحدنا ممنوع منها، فلهذا يتعذر علينا إخراج أنفسنا من[٢٦٨] العلم بما علمناه ضرورةً، من المشاهدات وغيرها.

وقد جعل أبو علي هذه الضروريات باقيةً، [ص ١٣٠ ب] وأثبت لها حظّ المنع في بقائها كما تمنع في حال حدوثها. وجعل وجه منعها عن أضدادها أمراً راجعاً إليها. وإلى هذا المذهب مال أبو القاسم الواسطي[٢٦٩]. وقال أبو هاشم ببقاء الضروري[٢٧٠] ومنعِها عن أضدادها، إلا أنه لم يُعلِّل المنع بأمر راجع إليها، بل توقّف في العلّة مع القطع على الحكم. وجعل الشيخ أبو عبد الله المنع في العلوم الضرورية من فعل أضدادها راجعاً إلى حدوث أمثالها حالاً بعد حال قَدْرًا زائدًا على ما يدخل تحت مقدورنا، فيجعلها مانعةً بكثرتها، على مثل ما يقال في سكون الأرض[٢٧١]. وهذا مع قوله إن العلوم[٢٧٢] تبقى. وقد جرى لأبي هاشم ما يدلّ على أن هذا هو العلّة. فأما مَن منع من بقاء العلوم، فلا بدّ من أن يجعل المنع واقعاً بحدوثه[٢٧٣] حالاً بعد حال.

[٢٦٤] كذا! والصحيح على الأرجح: ضرورياً، أو ضرورةً.

[٢٦٥] م: هو.

[٢٦٦] راجع ص ٥١٥-٥١٦.

[٢٦٧] أي أضداد العلوم الضرورية.

[٢٦٨] م: عن.

[٢٦٩] ذكره عبد الجبّار ضمن ترجمة أبي القاسم السيرافي من أصحاب أبي هاشم (فضل الاعتزال ٣٢٩؛ طبقات ١٠٨). ولأبي القاسم الواسطي قول آخر في مسألة العلم (راجع المجموع في المحيط ١/ ١٢٠)، كما في كون الله مُدرِكاً، انظر هنا ص ٧٣٨.

[٢٧٠] كذا، وجلي أن الصحيح: الضروريات.

[٢٧١] انظر ص ٢٨٤.

[٢٧٢] م: العلم.

[٢٧٣] لعل الصحيح: بحدوثها، أي العلوم.

والأصل في هذا الباب ما قد صح أن العلوم[٢٧٤] لا تبقى، لِما نُبيّنه من بعد[٢٧٥]. ولو بقيت، لوجب أن تجري مجرى الكون في أن لا يثبت لها حظّ المنع في حال البقاء[٢٧٦]. وتُفارِق[٢٧٧] التأليف إذا كان التزاقاً، والاعتماد إذا كان ثقلاً، لأن الذي لأجله يمنع الالتزاق في حال حدوثه ما يحصل في أحد محلَّيه من الرطوبة وفي الآخر من اليبوسة، وهذا قائم في حال البقاء؛ وأما الاعتماد، فإنما يمنع بمُوجَبه[٢٧٨]، وله في كل حال مُوجَب مُجدَّد. والعلم، إذا منع، منع من[٢٧٩] ضدّه، فيجب أن يتبع حال الحدوث. فيجب إذاً أن يكون الوجه في منع العقل لنا عن ضدّه حدوث أمثاله، إمّا قَدْرًا يزيد على مقدورنا من الجهل، أو حدوثه حالاً فحالاً فقط، إلا عندما يعلم الله عز وجل أنّا نُحاوِل خلافه فيمنعنا قَدْراً زائداً[٢٨٠]، لأن بيان وجه تستوي فيه [م ١٩٧ ب] حالتا حدوثه وبقائه متعذر علينا، فلا بدّ مما قلناه.

فصل [في أن الاعتقاد لا يصح وجوده إلا في محلّ مخصوص، وهو القلب، لا الدماغ كما قال الأطبّاء]

اعلم أن من حقّ الاعتقاد أن لا يصح وجوده إلا في محلّ مخصوص، وهو ما بُني بِنية القلب. والكلام في ذلك من وجوه، أحدها أن وجوده لا في محلّ مُحال، والثاني أن وجوده في محلّ لا حياة فيه لا يصح كما لم يصح الأوّل، والثالث أن وجوده في كل محلّ فيه حياة لا يصح، والرابع أن محلّه هو القلب.

أما أن وجوده في غير محلّ لا يصح، فالأمر ظاهر فيه فيما نفعله من الاعتقاد أنه يوجد في المحالّ، سواءً فعلناه بسبب أو فعلناه ابتداءً. وإنما يقع الكلام فيما يُقدَّر وجوده من جهة الله سبحانه[٢٨١].

وذلك أيضاً مما لا يصح إلا أن يوجد في محلّ، لأنه إمّا أن يكون علماً أو ليس بعلم، وعلى كلا الوجهَين، لو وُجد لا في محلّ، للزم أن يكون هو جل وعز موصوفاً به لوجوده على حدّ وجود إرادته. وقد عُرِف أنه لا يصح، مع كونه عالماً لنفسه، أن يكون جاهلاً، ولا أن يكون عالماً بعلم يوجد لا في محلّ، لأنه يقتضي صحة أن يجهل، على ما نُبيّنه في موضعه[٢٨٢]. فصار في وجود هذا القبيل لا في محلّ إيجاب لانقلاب ذات القديم تعالى، فوجب أن نُحيله.

فأما وجوده في الجماد، فمُحال لمثل ما تقدّم القول فيه في الإرادة وغيرها.

[٢٧٤] م: ما قد صح في العلوم أنها.
[٢٧٥] راجع ص ٦٤٠-٦٤١.
[٢٧٦] انظر ص ٢٧٠.
[٢٧٧] أي العلوم.
[٢٧٨] انظر ص ٢٧٠، ٣٥٠، ٣٥٨.
[٢٧٩] م: عن.
[٢٨٠] م: بقَدْر زائد.
[٢٨١] م: تعالى.
[٢٨٢] لم أعثر على هذا التبيين فيما بعد.

ولا يصح وجوده في كل محلّ فيه حياة، لأنّا مع قدرتنا عليه، يمتنع علينا فعله إلا في محلّ مخصوص، لأنّا لو رُمنا إيجاده في أيدينا مع أن ما فيها[٢٨٣] من القُدَر قُدَرٌ عليه، لتعذّر، فوجب أن يحتاج إلى أمر زائد على محلّ الحياة.

والذي نعلمه عقلاً أنّا نجد أنفسنا عالمين كأنه في ناحية الصدر. وأما تفصيل محلّه وأنه القلب، فمعلوم سمعاً، لمثل قوله ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [٧/ ١٧٩]. ووجه الدلالة أنه قصد إلى نفي العلم عنهم رأساً، فلو ثبت العلم في غير القلب كثباته في القلب، لم يتمّ الغرض. وكذلك قوله تعالى ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [٣/ ١٦٧]، لأنه يحتمل أن يُريد به أنه ليس في قلوبهم العلم به أو[٢٨٤] الإرادة له. وعلى مثل هذا، ثبت[٢٨٥] في الظنّ وغيره أنه يوجد في القلب، لقوله عز وجل ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً[٢٨٦]﴾ [٨/ ٢]، إلى غير ذلك من الآيات[٢٨٧] في هذا الباب.

وإذا وجب وجوده في القلب، فلا يصح - وهو جزء واحد - إلا أن يوجد في جزء من القلب، لأن وجوده في كل أجزاء القلب يقتضي كونه مثلاً للتأليف من وجه ومُخالِفاً له من وجه آخر، ويجري الكلام فيه على النهج الذي تقدّم في الإرادة والشهوة وغيرهما.

واعلم أن الأطبّاء قد خالفوا في محلّ العلم، فقالوا إنه الدماغ لما رأوا أن عند فساده يزول العلم. وهذا بعيد. فإن العلم إذا كان من قبيل الاعتقاد، ومعلوم صحة وجود الاعتقاد فيمن فسد دماغه وكذلك الظنون على ما نعلمه من حال السوداوي[٢٨٨]، فيجب صحة وجود العلم فيه أيضاً.

وعلى أنه يوجب عليهم صحة وجود العلم في القلب أيضاً، لأن عند فساده أيضاً لا يجوز أن يعتقد المرء أو يعلم، كما قالوا مثله في الدماغ، فليس بأن يُقضى بوجوده في أحد هذَين المحلَّين أولى من الآخر.

وغير ممتنع أن يُجري الله تعالى العادة بإفساد بِنية القلب عند فساد الدماغ، فتبطل العلوم. هذا إن سلّمنا لهم ما قالوه في فساد الدماغ. وقد قيل[٢٨٩] إن القلب يستمدّ من الدماغ موادّ، وبفساده تنقطع تلك الموادّ، فيبطل العلم. كل هذا مُجوَّز.

وقال أبو هاشم في **البغداديات** إن المجبوب لا ينبت شعره، ومن المُجوَّز أن لا يكون بيانه بالعادة لكن باستمداده من الخُصيتَين، فإذا انقطعت تلك المادّة لم ينبت. وقد يجوز اختلاف هذه العادة، فالرجل قد يكون أثطّ، وقد ينبت للمرأة ما يُشبِه اللحية. ويبقى الشعر وإن جُبّ المرء، إذا كان قد نبت قبل ذلك. فلا يمتنع مثل هذه الحال في القلب والدماغ. [ص ١٣١ أ]

[٢٨٣] ص: فينا.
[٢٨٤] م: و.
[٢٨٥] م: يثبت.
[٢٨٦] م: - وإذا... إيماناً.
[٢٨٧] م: الآي.
[٢٨٨] انظر ص ٦٥٢.
[٢٨٩] م: يقال.

وبعد فالدماغ ليس فيه[٢٩٠] من الالتزاق ما يصح قبوله للحياة، لأنه شبيه بالدم. فكيف يصح وجود العلم فيه؟

وقد استدلّ أبو هاشم على ذلك بأن الإوَزّ لا دماغ لها، وهي تعلم أشياءً[٢٩١] أو تعتقدها. وإنه لا يمكن أن يقال إن هناك رطوبات تجري مجرى الدماغ، لأن ما أشاروا إليه يثبت عند تفريغ القحف من الدماغ، ولا يقال في مثله إنه دماغ.

إلا أن هذا مما يتعذر بيانه، لأنّا إذا أخذنا قحف رأسه فلم نر شيئاً، فمن المُجوّز أن يصير كالدم، لأنه عند نزع الحياة يجمد فلا يُرى له أثر. ومن المُجوَّز خلافه. فيجب أن يكون الذي يدلّ على أن محلّه [م ١٩٨ أ] القلب هو ما تقدّم.

فصل [في أن من العلوم ما لا معلوم له]

العلوم تنقسم، فربّما كان له[٢٩٢] متعلَّق ومعلوم، وربّما كان مما لا معلوم له. وإنما يظهر لك الفرق بينهما بأن يكون هناك ما يمكن الإشارة إليه بعدم أو وجود، فإذا كان كذلك فله معلوم، وإذا لم يكن كذلك فلا معلوم له. فالعلم بأن لا ثاني مع الله[٢٩٣] تعالى وأن لا بقاء للأجسام علمٌ لا معلوم له.

وقد منعت الإخشيدية من ذلك فقالت «لا يجوز أن يكون علمٌ لا متعلَّق له» – وهو الذي يجري في كلام أبي القاسم[٢٩٤] – وقالت بأن[٢٩٥] العلم بأن لا ثاني لله تعالى علمٌ بعدم معدوم. وكلام أبي علي يختلف، فربّما قال في العلم بأن لا ثاني لله تعالى إلى ما شاكل ذلك إنه علمٌ بالله تعالى، وربّما قال بما يقوله أبو هاشم، وهو الذي قدّمناه.

ومن المُحال أن يُجعَل متعلَّق هذا العلم أمراً معدوماً، وإلا كان يصح وجوده على بعض الوجوه ليظهر به حكمٌ له لصفة الذات[٢٩٦]، فإن هذا سبيل الذوات أجمع، وقد صح أن هذا مما لا يمكن القول به. ولا يمكن أن يُجعَل علماً بذاته عز وجل، لأنه قد يُعلَم على سائر صفاته ولا يُعلَم هل له ثانٍ أم لا. وليس له بكونه واحداً صفة فيقال «يتعلق به[٢٩٧] هذا العلم»، بل الرجوع فيه إلى النفي، فيجب كونه علماً لا معلوم له.

[٢٩٠] ص: + شيء.

[٢٩١] م: الأشياء.

[٢٩٢] كذا!

[٢٩٣] م: لا ثاني لله.

[٢٩٤] راجع المسائل ٣١٦.

[٢٩٥] م: إن.

[٢٩٦] ص: ليظهر به حكم الذات. ولعل النصّ هاهنا مُحرَّف. قال أبو رشيد في مثل المناظرة: «...لأن الذات لا بدّ من أن تختصّ بصفة بها [كذا في المخطوط] تتميّز عن غيرها، ولا بدّ من أن يكون لتلك الصفة حكمٌ به تظهر».

[٢٩٧] كذا، ولعل الصواب: بها، أي تلك الصفة المزعومة.

فصل [في إبطال قول أبي هاشم بأن العلم بالشيء على وجه الجملة هو علم لا متعلَّق له]

وقد أجرى أبو هاشم في أحد قولَيه العلم بالشيء على وجه الجملة، في أنه لا يتعلق، مجرى العلم الذي لا معلوم له. والصحيح هو القول الذي يوافق مذهب أبي علي من أن علم الجملة يتعلق كما أن علم التفصيل يتعلق، إذ لا شُبهة في أنّا نعلم أشياءً على وجه الجملة، كثواب أهل الجنة، لأنه لو يُفصَّل لنا وهو غير متناهٍ، لاحتجنا[298] إلى ما لا يتناهى من العلوم. وكذلك فإنّا نعلم قُبح الظلم على وجه الجملة.

والذي يدلّ على تعلُّق العلم الذي هذه صفته أن أحدنا يفصل بين الجملة التي فيها زيد وبين الجملة التي ليس هو فيها، كفصله بينه بعينه وبين غيره، فما اقتضى أن يكون العلم المُفصَّل متعلِّقاً يقتضي مثله في علم الجملة. وعلى مثل هذا، إذا عرف أن والده شيخٌ، تميّز له عن الشباب، وإذا عرف أن له أُمّاً، فقد تميّزت له من جملة الرجال. وهذه حال[299] علمِه بالبلدان والملوك. فقد صار الأمر في ذلك ظاهراً.

ويلزم أبا هاشم أن لا نعرف السواد، إذا شاهدنا المحلّ أسود، ما لم نعرف أنه غيره. وقد ثبت أنه نعرفه[300] على الحقيقة، وإن لم نعرفه غيراً له.

فإن قال: «فهذا يوجب عليكم إثبات علم لا ينفصل من الظنّ، لأنه قد يجوز في كل واحد من تلك الجملة أنه زيد»، قيل له: إنه[301] من الوجه الذي قد علم[302] فارقت[303] حاله حال الظانّ، فلا يُجوِّز كون زيد في هذه الجملة بل يقطع عليه. وكما لم يلزم أبا هاشم أن يصفه بالظنّ وإن لم يجعله متعلِّقاً، فكذلك لا يلزمنا مثله وإن جعلناه متعلِّقاً.

فإن قال: «لو كان هذا العلم متعلِّقاً، لضادّه الجهل بمتعلَّقه. ونحن نعلم أن جهله بزيد على التفصيل أنه زيد لا يمنع من ذلك العلم، فيجب أن لا يكون متعلِّقاً أصلاً»، قيل له: إن الجهل إنما تلزم مُضادّته للعلم متى تعلّق على حدّ تعلُّقه. فأما إذا تعلّق أحدهما بالشيء على وجه الجملة والآخر مُفصَّلاً، فلا تقع المُضادّة. ولا تُشبه الحال في العلم الحال في القدرة، لأنه لا تعلُّق لها إلا على طريقة واحدة، وقد بيّنّا في تعلُّق العلم طريقَين. ونحن وإن قلنا إن المُضادّة لا تقع والحال هذه، فإنّا لا نُجيز ثبوت ذلك العلم مع الجهالات على التفصيل، لأنه إذا فعل الجهل بواحد واحد من هذه الجملة، فلا بدّ من أن يفعل اعتقاداً هو جهل يتعلق على الجملة بأن زيداً ليس في جملة هولاء العشرة، فينتفي ذلك العلم الذي هو علم بهذا الجهل.

[298] م: لاحتاج.
[299] م: حالة.
[300] م: أنّا نعلمه.
[301] م: إن.
[302] كذا، ولعل الصحيح: الذي عليه قد علم.
[303] م: ففارقت.

فإن قالوا: «لو كان العالم يعلم الشيء على وجه الجملة وكان هذا وجهاً يعلم العالم معلومه عليه، لصح وصف القديم جل وعز[٣٠٤] بذلك فيقال "قد علم الشيء جملةً". فإذا لم يصح هذا فيه، فكذلك فينا»، قيل له[٣٠٥]: متى لم يُوهِم قولنا إنه قد علم الشيء على وجه الجملة أنه غيرعالم به مُفصَّلاً، فإجراء هذا الوصف صحيح عليه. ولا بدّ من ذلك لأن علم التفصيل لا ينفرد عن علم الجملة. فإنّا، إذا عرفنا والد زيد مُفصَّلاً، فقد عرفناه في جملة الناس، وإذا عرفنا السواد، فقد عرفناه في جملة الألوان.

ويُبيّن صحة وصفه جل وعز[٣٠٦] بذلك أنه إذا خلق فينا العلم بالسواد على وجه الجملة والعلم[٣٠٧] بأن الظلم قبيح، فهذه علوم متعلِّقة على طريق الجملة، وإنما تصير [ص ١٣١ ب] علوماً لكونه عز وجل عالماً بمعتقَد هذه الاعتقادات. فلا بدّ من أن يكون عالماً بالسواد على وجه الجملة ليصح أن يفعل العلم فينا به على وجه الجملة. ولو كان هذا وجهاً في نفي العلم على الجملة، لقدح في تعلُّق العلم مُفصَّلاً، بأن يقال: [م ١٩٨ ب] «يجب حصوله على مثل صفة أحدنا إذا علم مُفصَّلا».

وقد حكى قاضي القضاة في كتاب الفعل والفاعل عن أبي القاسم الواسطي أنه كان يمنع من ذلك ويقول: «وجه الجملة مع التفصيل كلا وجه. فإذا كان الله تعالى عالماً بالأشياء مُفصَّلاً، فليس يصح وصفه بأنه تعالى يعلم بعضها على وجه الجملة». والصحيح هو ما قدّمناه.

فصل [فيما هو العلم بالله أوّلاً]

وقد تفرّع من هذه المسألة[٣٠٨] التي قدّمناها - من تعلُّق العلم على وجه الجملة - أن العلم بالله تعالى أوّلاً ما هو؟ وفي ذلك خلاف بين مشايخنا، لأن أبا هاشم، لما ذهب إلى أن العلم على وجه الجملة لا يتعلق ولا معلوم له، قال إن أوّل العلم بالله تعالى هو أن نعرفه مختصّاً بصفة من صفاته الذاتية. وقال أبو علي إن العلم به هو العلم بأن للمُحدَثات التي لا يصح منا فعلها مُحدِثاً غيرها. وإنما قيّده بذكر الغير لأنه قال إن المرء لو جوّز في الأجسام أنها قد أحدثت أنفسها، لم يمكنه العلم بحدوثها أجمع، ولا أن يعرف أن لها صانعاً، من حيث جوّز أنها قد أحدثت أنفسها أو بعضُها قدأحدثها.

والصحيح ما كان يذهب إليه الشيخ أبو الهذيل، والذي ينصره الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة، من أن أوّل العلم بالله على الجملة هو العلم بأن للمُحدَثات التي لا يصح وقوعها من القادرين منا مُحدِثاً فقط، لأن هذا العلم إذا كان لا بدّ له من معلوم على ما سلف القول فيه، فلا شيء يمكن الإشارة إليه فيُجعَل

[٣٠٤] م: الله تعالى.
[٣٠٥] كذا.
[٣٠٦] م: تعالى.
[٣٠٧] م: أو العلم.
[٣٠٨] ص: عن المسألة.

معلوماً له إلا الله تعالى. ويُبيِّن هذا أنه إذا عرفه العالم مُفصَّلاً، فقد عرفه مُحدِثاً لهذه المُحدَثات. وحقّ[٣٠٩] العلم الذي هو جملة أن يطابق علم التفصيل، كما أن من حقّ التفصيل أن يطابق الجملة.

وإنما قال أبو هاشم بما قاله بناءً منه على مذهبه، وقد أفسدناه. وأما أبو علي، فشُبهته ما ذكرناه في التقييد بلفظ الغير، وذلك غير صحيح، لأن من الجائز أن يعرف[٣١٠] حدوث الأجسام ويعرف لها[٣١١] مُحدِثاً، وتجويزُه أن يكون هاهنا جسم مُخالِف لها[٣١٢] - من حيث لم يتقدم له العلم بتماثُلها - لا يمنع من أن يكون ذلك العلم الأوّل علماً بالله على وجه الجملة، فإذا اعتقد ما قلناه، فقد جهله على طريق التفصيل. وهذه طريقة كثير من المُشبِّهة.

وهكذا لو علم حاجة الأجسام إلى مُحدِث، ثم أشار إلى جسم وقال «هو مُحدِثها»، لم يؤثّر هذا في علمه على الجملة. وعلى هذا يصح أن يعتقد في شخص ليس هو زيداً بعينه أنه زيدٌ، ولا يمنع هذا من حصول علمه بأنه في جملة العشرة، فقد صار الجمع بين هذَين الاعتقادَين يمكن[٣١٣]. فلا وجه لِما ذكره.

فصل [في أن علم الجملة لا يجوز أن يصير علم التفصيل]

ولا يجوز أن يصير علم الجملة علماً على وجه التفصيل، على ما قاله[٣١٤] أبو هاشم في العلم بقُبح الظلم وغيره، لأن الشيء لا يصح أن يصير بصفة مُخالِفه، والعلم بالشيء على الجملة يخالف العلم به مُفصَّلاً. ألا ترى أن ما ينفي أحدهما لا ينفي الآخر؟

وبعد فإذا كان تعلُّق العلم بما يتعلق به لذاته، فإذا كان العلم بقُبح الظلم جملةً هو العلم بأن هذا بعينه قبيح، فكيف يجوز أن لا يتعلق في الأوّل[٣١٥]، ويقف على وجود علم آخر بأن هذا ظلم؟ وهذا يقتضي أن يصير موقوفاً على شرط منفصل.

وهذا الفرع يستقيم على قول من يُجوِّز بقاء العلوم. ومن لا يُجوِّز بقاءها يصح له أيضاً هذا القول، لأنه يعتبر بحدوث مثل العلم الأوّل وهل يصير علم تفصيل أم لا.

والحال فيما يذكره أبو هاشم من «أنّا إذا علمنا أن الشيء كان على صفة، ثم عرفنا أنه لم يتغيّر عن تلك الصفة، علمناه الآن عليها بالعلم الأوّل»[٣١٦] كالحال في قوله في علم الجملة والتفصيل، لأن عندنا أنه يحتاج

[٣٠٩] كذا، ولعل الصواب: ومن حقّ.
[٣١٠] أي المرء.
[٣١١] لعل الصواب: أن لها.
[٣١٢] م: لنا.
[٣١٣] ص: ممكن. ولعل الصحيح: ممكناً.
[٣١٤] م: قال.
[٣١٥] من حيث هو علم الجملة، أي علمٌ ليس له متعلَّق على قول أبي هاشم.
[٣١٦] انظر ص ٤٤٠.

إلى علم ثانٍ به يعلم أنه الآن على تلك الصفة، كما يحتاج إلى علم آخر بأن هذا قبيح، ولا يجوز أن يصير أحد العلمَين هو الآخر لأنهما مختلفان.

وقد ذكر أبو هاشم ذلك في صفات القديم جل وعز[٣١٧]، وأشار إلى خلافه في نقض الأبواب، وهو الصحيح.

ويُبيّن ذلك أن تعلُّقه لا يصح أن يقف على ما يكون من بعده[٣١٨]، لأنه يقدح في أن تعلُّقه لذاته. ومعلوم أن العلم بأن الشيء على صفة في وقت يخالف العلم بأنه عليها في وقت آخر، فكيف يصير العلم بصفة مُخالِفه؟

ومما يقارب ذلك قول أبي هاشم[٣١٩] أيضاً إن العلم قد يخرج عن كونه علماً بعد وجوده إلى أن يصير اعتقاداً. وربّما عبّر عن ذلك بأنه «يَرِثُّ». وبنى هذا على قوله في العلوم إنها تبقى، فإذا عرف أحدنا شخصاً ثم غاب عنه [م ١٩٩ أ] غيبةً طويلةً، فليس يمتنع أن يخرج ذلك عن كونه علماً إلى أن يصير اعتقاداً. وهذا مذهب لا يصح عندنا.

فصل [في صحة أن يُعلَم الشيء على شرط]

يصح أن يعلم أحدنا الشيء على شرط، وكذلك الحال في الظنّ وسائر الاعتقادات. ولا يصير الشرط داخلاً في الاعتقادات وتعلُّقها، وإنما يدخل ذلك في المعلوم المعتقَد. وهذا بيّن. فإن أحدنا يعلم في الكافر أنه، إن آمن، دخل الجنة؛ واليهودي معتقد أنه، إن صدّق محمد صلى الله عليه وعلى آله، دخل النار.

ومتى صح أن هذا وجهٌ يُعلَم الشيء عليه، يصح وصفه تعالى به[٣٢٠]، خلافاً لِما يقوله عبّاد[٣٢١]. ولا يقتضي هذا ما ظنّه من حصول الشكّ، لأنه تعالى يعلم أن زيداً[٣٢٢] لو آمن دخل الجنة، ويعلم هل يؤمن أو لا يؤمن. وإنما يقتضي ذلك الشكَّ فينا لأنّا لا ندري هل يؤمن أو لا يؤمن. وعلى هذا الوجه ورد كثير من أخبار القرآن [ص ١٣٢ أ] مشروطاً، كقوله ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الكِتَابِ ءَامَنُواْ وَاتَّقَوْاْ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِم﴾ [٥/ ٦٥]، وكقوله لنبيّه صلى الله عليه وآله[٣٢٣] ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [٣٩/ ٦٥]، إلى ما شاكل ذلك.

[٣١٧] م: تعالى.

[٣١٨] م: من بعد.

[٣١٩] ص: – قول أبي هاشم.

[٣٢٠] م: بذلك.

[٣٢١] راجع المجموع في المحيط ١/ ١٢٠.

[٣٢٢] م: يعلم من زيد أنه.

[٣٢٣] م: عليه السلام.

فصل [في أن العلم الواحد لا يتعلق إلا بمعلوم واحد على طريق التفصيل]

العلم الواحد لا يتعلق على حدّ التفصيل إلا بمعلوم واحد، وإن جاز تعلُّقه بأزيد من شيء واحد على طريق الجملة. وقد حُكي عن أبي القاسم أنه جوّز أن يُعلَم بالعلم الواحد على وجه التفصيل أزيد من معلوم واحد[٣٢٤]. قال ذلك في كل معلومَين لا بدّ إذا عُلِم أحدهما أن يُعلَم الآخر، فقال: «إنّي أعلمهما بعلم واحد». فأما الكُلّابية، فلم[٣٢٥] يُجوِّزوا في علومنا هذه القضية، لكنهم قالوا في علم القديم تعالى إنه يتعلق بجميع المعلومات مُفصَّلاً، وجوّزوا في المقدور علماً هذا سبيله.

والذي يدلّ على صحة ما ذهبنا إليه أنه ما من معلومَين إلا ويصح منا أن نعلم أحدهما دون الآخر، وهذا ظاهر في كل معلومَين موجودَين أو معدومَين[٣٢٦] قديمَين أو مُحدَثَين جوهرَين أو عرضَين. فلو صح أن يُعلَم معلومان أو[٣٢٧] أزيد بعلم واحد، لوجب ذلك - لأن الصحة فيه لا تنفصل عن الوجوب من حيث كان أمراً راجعاً إلى ذاته - وقد عرفنا فساد ذلك. فيجب المنع مما قالوه.

ولا يبطل هذا بالمعلومَين إذا كان بينهما طريقة الأصل والفرع، فيقال: «لا يُعلَم أحدهما إلا مع الآخر»، لأنه يصح العلم بالأصل ولا يُعلَم الفرع. ولا بمعرفة قُبح الظلم والكذب معاً، لأنه قد يجوز أن يعلم[٣٢٨] قُبح الظلم ولا يخطر بباله الكذب أصلاً، فضلاً عن يعرف قُبحه، بأن يكون في تلك الحالة مدفوعاً إلى الظلم دون غيره. ولا بأن يقال: «إذا أدركنا أشخاصاً علمنا كلها، فلا يجوز انفصال بعض هذه العلوم عن البعض»، لأن على بعض الوجوه قد يصح خلافه بأن يحصل لبس. ولا أن[٣٢٩] يقال بأن «العلم بأن المُحدَث غير القديم يقتضي - وهو علم واحد - أن يُعلَم به القديم والمُحدَث، فإن[٣٣٠] أحدهما غير الآخر»، لأن هذا علم لا معلوم له لرجوعه إلى النفي. وعلى أنه مستند إلى علمَين متقدمَين أحدهما يتعلق بالقديم والآخر يتعلق بالمُحدَث.

فأما[٣٣١] العلم بأن الله تعالى خلق زيداً، فلا يصح أن يقول فيه قائل إنه علم واحد تعلّق[٣٣٢] بالله جل وعز[٣٣٣] وبزيد وبخلقه له، لأنّا نعلم صحة العلم به من دون العلم بزيد، ويصح العلم بزيد وحدوثه ولا يُعلَم بأنه من جهة الله تعالى حدث. فإذا حصل لنا العلم بكل هذه الأمور، فذلك بأجزاء من العلوم، لا أنه علم واحد، على مثل ما قلنا من قبل.

[٣٢٤] راجع المسائل ٣١٠.
[٣٢٥] م: فهم.
[٣٢٦] م: معدومَين أو موجودَين.
[٣٢٧] م: و.
[٣٢٨] أي المرء.
[٣٢٩] لعل الصحيح: بأن.
[٣٣٠] كذا، ولعل الصحيح: وأن.
[٣٣١] م: وأما.
[٣٣٢] م: يتعلق.
[٣٣٣] م: تعالى.

فإن قيل: «إنه، كما يعلم أحد المعلومَين، يعلم الآخر، إلا أنه لا يتبيّنه[٣٣٤] من نفسه، كما تقولون فيمن يُجرّبه[٣٣٥] أمرٌ إنه لا يعلم كونه عالماً بالأصول[٣٣٦]»، قيل له: لا بدّ من أن يعرف المرء من نفسه ما يعتقده، ولا يجوز أن يعتقد أمرَين يعرف أحدهما من[٣٣٧] نفسه دون الآخر. ولهذا لا يصح فيمن دهمه شُغل عظيم أن يعرف التوحيد ولا يعرف العدل، بل إمّا أن لا يعلم واحداً منهما، أو إن عرف أحدهما عرف الآخر. وإنما الذي نقوله أنه لا يجب أن يعلم أنه عالم، فأما أن يتبيّن أحدهما من نفسه دون صاحبه، فمُحال.

وأحد ما يدلّ على ذلك أنه، لو تعدّى المعلوم الواحد ولا حاصر، لتعدّى إلى ما لا يتناهى، ولصار كالعلم المتعلّق بالشيء على وجه الجملة أنه، لما تعدّى إلى[٣٣٨] واحد، صح تعلُّقه بما لا يتناهى، على ما نعلمه من دوام النعيم بالمُثابين. ولو كان كذلك، لجوّزنا صدق من أخبرنا أنه رأى مَن عَلِم كل شيء بعلم واحد، لأن على هذه القاعدة إنما لم يوجد هذا العلم لفقد العادة، وخلافها صحيح على بعض الوجوه.

ولا يبطل هذا بالنظر فيقال: «إنه يتعلق بأكثر من متعلَّق [م ١٩٩ ب] واحد، وهو طَرَفا ذلك الشيء المنظور فيه، ثم لم يلزم تعلُّقه بأزيد منه»، وذلك لأنّا[٣٣٩] إذا حقّقنا، فالنظر لا يتعلق إلا بذات الدليل، وإنما اقترن به التجويز وهو عبارة عن اعتقادَين، أحدهما أن هذا المنظور فيه يصح كونه على صفة، والآخر أنه يصح كونه على خلافها[٣٤٠].

وبعد فقد ثبت في العلمَين، إذا تعلّقا بمعلومَين، أنهما مختلفان. فالعلم الواحد، إن حصل له هذا الحظّ، وجب أن يختلف في نفسه، وقد علمنا[٣٤١] استحالة ذلك.

وبعد فلو تعلّق بأزيد من معلوم واحد لوجب، إذا قدّرنا طروء جهل يتعلق بأحد متعلَّقَيه، أن ينفيه من وجه دون وجه، أو لا ينفيه أصلاً فيؤدّي إلى اجتماعهما، أو ينفيه من الوجهَين وهذا يقتضي أن يكون العلم بالشيء يُضادّه الجهل بغيره. فليس إلا الأوّل، وذلك يقتضي وجوده من وجه دون وجه، حتى يكون معدوماً من الوجه الذي لم يوجد. ولا يمكن المنع مما ذكرنا من طروء الجهل الذي حاله ما وصفناه، لصحة أن يجهل أحدنا الشيء ويعلم غيره.

فإن قُلِب هذا الكلام علينا في العجز وطروئه على القدرة فيقال: «فيلزم، إذا قُدِّر طروءه عليها من أحد الوجهَين دون الآخر، أن يلزم ما ألزمتم في العلم»، قيل: إن القدرة قد ثبت تعلُّقها بالضدَّين[٣٤٢]، وصح أن العجز – إن ثبت معنىً – فحاله كحال القدرة. فيجب، إذا طرأ، أن تنتفي القدرة من كلا وجهَي التعلُّق.

[٣٣٤] م: يُبيّنه.
[٣٣٥] م: جرّبه.
[٣٣٦] أي أصول الدين.
[٣٣٧] ص: عن.
[٣٣٨] كذا، والصحيح على الأرجح: عن (كما في المسائل ٣١١ س ١٣) أو: + غير.
[٣٣٩] م: لأنه.
[٣٤٠] انظر ص ٦٥٥.
[٣٤١] م: عُرِف.
[٣٤٢] م: بضدّين.

ولم يثبت أن حال العلم ما ذكروه ولا أن الجهل يُساويه، بل المعلوم خلاف ذلك، على ما بيّنّا من صحة علمه بالشيء [ص ١٣٢ ب] وجهله بغيره.

فإن قيل: «فهلا جاز أن تصدر عن العلم حالةٌ تتعلق بما لا يتناهى، وإن كان تعلُّق العلم على ما قلتم، كما تقولون في حالة القديم تعالى بكونه عالماً إنها صدرت عما هو عليه في ذاته، وتعلّقت بما لا يتناهى؟»، قيل له: إن الصفة المتعلِّقة تترتب في تعلُّقها على تعلُّق المعنى الذي أوجبها. وإذا كان تعلُّق المعنى على وجه، لزم مثله في الصفة.

واعلم أن هذه الجملة تقتضي أن العلم إنما وجبت فيه هذه القضية[٣٤٣] لأنه عِلمٌ، ويستوي في ذلك الشاهد والغائب. فيبطل قول الكُلّابية.

ولا يمكن أن يُجعَل التأثير الذي ذكرناه في علومنا لأجل الحدوث، وإلا لزم في كل حادث أن ينحصر تعلُّقه، وقد عرفنا أن القدرة والشهوة تتعلقان بما لا حصر له مع الحدوث. وعلى هذه الطريقة لم يختلف حال العلوم في هذا الحكم، مع اختلاف أجناسها وأنواعها[٣٤٤]، فيجب أن يكون[٣٤٥] لأمر[٣٤٦] يرجع إلى أنه[٣٤٧] من هذا القبيل، كما نقول مثله في القدرة.

هذا على أن الحدوث، إن أُريد به عدمه قبل وجوده، فالعدم يُحيل التعلُّق. وإن أُريد به تجدُّد الوجود، فما أوجب حكماً أو أحاله أو صحّحه فلا فرق بين تجدُّده واستمراره، كما نقوله في كونه حيّاً وكونه قادراً. ومتى جُعِل هذا الحكم مشروطاً بالحدوث، فقد بيّنّا أنه لا تأثير له.

وعلى أنه كان يلزم أن لا يثبت هذا الحكم في حال[٣٤٨] البقاء، لأن كل ما شرطُه الحدوث فالبقاء يمنع منه. وهذا يوجب أن عِلمنا، إذا بقي، يتعدّى المعلوم الواحد، وفيه قلب جنسه. فإن قال: «إن كان لشيء يرجع إلى أنه عِلمٌ يلزم ما قلتم، فيجب أن تكون الإرادة علماً لأنها لا تتعلق إلا بمُراد واحد مُفصَّلاً»، قيل له: هذا الذي أوردتَه عكس ما ذكرناه، ولسنا نقول بوجوب العكس في العِلَل. وإنما كان يصح أن يكون نقضاً لكلامنا لو أريتَنا علماً ليس سبيله ما ذكرناه. فأما إذا كانت هذه القضية مستمرّةً في كل العلوم، فغير ممتنع أن تُشاركها في هذا الحكم الإرادة.

فإن قال: «قد أوجبتُ هذه القضية في علومنا لأن أحدنا يصح أن يعلم شيئاً ويجهل ما سواه، لا لأن العلم هكذا يجب أن يتعلق»، قيل له: ليس قولك هذا بأولى من أن يُقلَب عليك فيقال: «فإنما يصح أن يعلم[٣٤٩] شيئاً ويجهل ما عداه لأنه عالم بعلم، والعلم في تعلُّقه يجري على هذه الطريقة». وكل تعليل لا ينفصل

[٣٤٣] وهي أن العلم الواحد إنما يتعلق بمعلوم واحد على طريق التفصيل.

[٣٤٤] م: مع اختلافها واختلاف أنواعها.

[٣٤٥] أي هذا الحكم.

[٣٤٦] م: الأمر.

[٣٤٧] أي العلم.

[٣٤٨] م: حالة.

[٣٤٩] أي أحدنا.

المُعلَّل من المُعلَّل به فهو فاسد. هذا وتعليلنا أولى، [م ٢٠٠ أ] لأن كونه عالماً يتبع في تعلُّقه تعلُّق العلم، فكان بأن يُعلَّل كونه عالماً بأحدهما دون الآخر بأنه يصح في العلم تعلُّقه به دون صاحبه أولى وأحرى.

فهذه طريقة القول في ذلك.

فصل [في الوجوه المختلفة التي عليها يصح أن تُعلَم ذات مخصوصة]

اعلم أن أوسع المتعلِّقات تعلُّقاً هو الاعتقاد. والعلم أخصّ منه في التعلُّق، إذ ليس كل ما يُعتقد يصح أن يُعلَم. ويشارك العلم في ذلك الخبر الصدق. والدلالة تنقص في تعلُّقها عن تعلُّق العلم، إذ ليس كل ما يُعلَم يصح أن يُدَلّ عليه.

والذي يتعلق العلم به في الحقيقة هو الذات دون الأحوال. لكنها[٣٥٠] قد تُعلَم مرّةً على صفة، ومرّةً على حكم. وقد يُعلَم معها معنى، كما نقوله في التأليف وكونه التزاقاً بوجود الرطوبة واليُبس معه، إلى ما شاكل ذلك. ويُعلَم فيها معنى، كالأعراض المُدرَكة الحالّة في الجوهر. وقد تُعلَم الذات على حال لاختصاصها بأخرى، كما نقوله في كونه جوهراً، لأنه إذا عُلِم متحيّزاً عُلِم أنه على صفة بكونه جوهراً. ويُعلَم أنه[٣٥١] على حكم لاختصاصه بحال، لأنه إذا عُلِم متحيّزاً[٣٥٢] عُلِم كونه محتملاً للأعراض. ويُعلَم أنه لكونه على حال يجب كونه[٣٥٣] على حالَين وأحوال، كما نقوله فيما عليه القديم تعالى في ذاته. ويُعلَم أنه، لأجل كونه على حال، يصح أن يكون على حال أخرى، لأنه إذا كان حيّاً صح أن يعلم ويقدر. ويُعلَم أنه، لأجل حال، يثبت له حكم وأكثر من ذلك أو يصح أن يثبت، كما نقوله في الأحكام التابعة للتحيُّز. أو يُعلَم أنه لكونه على حال، يجب كون غيره على حال أخرى أو حكم، كما نقوله في العلّة والفاعل. أو يُعلَم أنه، إذا جاز عليه حكم، وجب أن تجب له صفة[٣٥٤]، لأن جواز حلول العرض فيه يوجب تحيُّزه. فهذه جملة ما يتعلق العلم بالذات عليه.

فصل [في أن المعلومات لا تختصّ بعالم دون عالم]

والمعلومات لا تختصّ بعالم دون عالم، وهي كالمُراد لأنه لا يختصّ بمُريد دون مُريد، لأن المُراد والمعلوم قد اشتركا في أنهما لا يحصلان على صفة بالعالم المُريد، ففارقا المقدور. وقد بيّنّا أن التأثير في كون الفعل مُحكَماً وكون الكلام أمراً هو لكونه قادراً، وما عداه شرطٌ[٣٥٥]. ولأجل ما قلناه من عدم الاختصاص في العلوم، صح اشتراك الجماعة في العلم بشيء واحد.

[٣٥٠] أي الذات.
[٣٥١] كذا، والمقصود هنا أيضاً هو الذات.
[٣٥٢] م: كونه متحيّزاً.
[٣٥٣] م: يجب أن يكون.
[٣٥٤] م: + أخرى.
[٣٥٥] راجع ص ٤٣٨-٤٣٩.

وقد استُدلّ على ذلك بوجه آخر[٣٥٦]، فقيل إن الذي صحّح كونَه عالماً هو كونه حيّاً، وليس لكونه حيّاً من الاختصاص ببعض المعلومات إلا ما له بسائرها.

ولا ينتقض هذا بكونه قادراً، وإن كان كونه حيّاً يُصحّحه وقد اختصّ ببعض المقدورات، وذلك لأن الصحة هناك حاصلة في الجميع، وإنما الذي يُمنَع[٣٥٧] لأجله أمرٌ راجع إلى القُدَر، لا إلى المُصحِّح. فسبيله سبيل تحيُّز الجوهر في تصحيحه لحلول العرض في الجوهر، ثم يُمنَع في بعض الأعراض أن يحلّه لأمر يرجع إليه لا إلى تحيُّزه.

ولا يمكن أن يقال: «فإذا صحّح[٣٥٨] كونه قادراً على مقدور الغير، [ص ١٣٣ أ] فكيف تقضون بإحالته؟ وذلك يتناقض»، وذلك لأن الغرض بما قلناه أنه يكفي في كونه قادراً على مقدورات الغير هذه الصفة، أعني كونه حيّاً، إن لو صح في القدرة التي بها يقدر أن تتعلق بفعل الغير. فهو كتحيُّز الجوهر، لأنه كافٍ في صحة وجود العرض فيه إن لو صح فيه نفسه وجوده في الجوهر.

فإن قال: «فكيف يستحيل وصف أحدنا بأنه يعلم كل معلوم؟»، قيل له: ليس ذلك باستحالة أن يعلمه. ألا[٣٥٩] ترى أنه لا شيء من جملة المعلومات إلا وصحة أن يعلمه ثابتة فيه؟ لكِنّا نحتاج إلى معانٍ بها نعلم، فلأجل انحصارها وانحصار تعلُّقها وجب ذلك.

فصل [في أن العلم يصح أن يُعلَم]

اعلم أن العلم كالمعلوم في صحة أن يُعلَم، كما أن الإرادة كالمُراد في صحة أن تُراد، وذلك لأنه[٣٦٠]، إذا كان معلوماً في نفسه، صح من العالم أن يعلمه.

فلا يقف كونه معلوماً وصحة هذا الحكم فيه على شرط، لكنه[٣٦١] كما لا يصح أن تُراد الإرادة بنفسها وإنما تُراد بغيرها، فكذلك لا يُعلَم العلم بنفسه وإنما يُعلَم بعلم آخر، خلافاً لِما قاله أبو علي من أنّا نعلمه بنفسه، وإلا وجب أن يتعدّى في تعلُّقه المعلومَ الواحد إلى ما زاد عليه، وقد ثبت فساده. وقد صار القول[٣٦٢] مقتضياً له لأنه[٣٦٣] يتعلق بمعلومه الذي هو غيره، وبنفسه على هذا الموضوع. وبعد فإذا كان المعلوم الواحد يصح اشتراك الجمع الكثير في العلم به، فلو[٣٦٤] كان العلم يتعلق به وبالعلم، لوجب كما يعلم أحدنا ذلك المعلوم أن يعلم علوم العالمين به مُفصَّلةً، وقد صح أنه يعلم المعلومات مَن لا يخطر بباله علم غيره.

[٣٥٦] م: بوجه آخر على ذلك.
[٣٥٧] أي كون الحيّ قادراً.
[٣٥٨] أي كونه حيّاً.
[٣٥٩] م: أوَلا.
[٣٦٠] م: أنه.
[٣٦١] م: لأنه.
[٣٦٢] أي قول أبي علي.
[٣٦٣] أي العلم.
[٣٦٤] م: فإن.

فصل [فيما هو العلم بالعلم]

وإذا[٣٦٥] علمنا العلم علماً، فقد اختُلف [م ٢٠٠ ب] في أنه عِلمٌ بماذا؟ فقال الشيخان إنه علم بالمعلوم، وكذلك قالا في الدلالة إن العلم بها علم بمدلولها، والخبر الصدق فالعلم به علم بالمُخبَر عنه. والصحيح ما قاله الشيخ أبو عبد الله والشيخ أبو إسحاق وقاضي القضاة من أن العلم بالعلم هو علم بكونه على حال أو حكم، لأنّا[٣٦٦] قد بيّنّا اختصاص العلم بذلك[٣٦٧]، فيجب في العلم به أن يكون علماً بذاته على هذا الوجه.

والذي يدلّ على ذلك أن المعلوم قد يُعلَم ضرورةً، وإنما نعلم في اعتقادنا أنه علم بالاستدلال. وإذا[٣٦٨] كان العلم بالعلم علماً بالمعلوم، فقد صار الضروري مكتسباً، وهذا لا يصح.

وبعد فهذا يوجب أنّا، متى علمنا المعلوم، علمنا أن الاعتقاد الحاصل لنا فهو علم. وقد ثبت أن السوفسطائي يعلم المعلومات ولا يعرف في اعتقاده أنه علمٌ، وإنما نناظرهم[٣٦٩] في هذا الوجه خاصّةً. فيصير القول بأن العلم بالعلم هو علم بالمعلوم رافعاً عن صحة[٣٧٠] مكالمتهم، ومُوجِباً علينا أن لا ننظر في حال علومنا فنعرف أنها علوم.

فأما العلم بأن الدليل دليل، فالصحيح ما قاله الشيخ أبو عبد الله[٣٧١] من أنه علم بأنه مما[٣٧٢] يصح الاستدلال به. ولا يجوز أن يكون علماً بالمدلول لأنه، إذا نظر[٣٧٣] فعرف المدلول بدليل، ثم نظر في[٣٧٤] الدليل الثاني، فإنما ينظر ليعلم أنه دليل، لا ليعلم المدلول لأنه قد عرفه من قبل.

فأما الخبر الصدق، فالحال فيه راجعة إلى المُخبَر عنه. فإذا علمنا[٣٧٥] أنه خبر صدق، علمنا أن مَخبَره على ما تناوله.

فصل [في تماثُل العلوم واختلافها]

اعلم أن الاعتقادات يقع فيها متماثل ومختلف ومتضادّ. وأما العلوم، فيقع فيها ما يتماثل ويختلف، ومن المُحال وقوع ما يتضادّ فيها، لاستحالة أن يتعلق العلم بالشيء على ما ليس به، فلا بدّ من أن يكون

[٣٦٥] م: – و.
[٣٦٦] م: لأنه.
[٣٦٧] راجع ص ٥٩٠.
[٣٦٨] م: فإن.
[٣٦٩] كذا.
[٣٧٠] م: لصحة.
[٣٧١] ص: ما قاله أبو عبد الله البصري.
[٣٧٢] ص: علم بما.
[٣٧٣] أي أحدنا.
[٣٧٤] ص: في هذا.
[٣٧٥] ص: علم.

أحد الاعتقادَين جهلاً. وأما في الاعتقاد، فالتضادّ صحيح، سواءً كان أحد الاعتقادَين علماً والآخر جهلاً، أو كانا جميعاً جهلَين على ما نُبيّنه.

وقد راعى أبو هاشم في تماثُل العلوم أن يتعلق العلمان بمعلوم واحد على وجه واحد، ولم يعتبر أن تكون الطريقة واحدةً – لمذهبه في علم الجملة أنه[٣٧٦] غير متعلّق – ولا اعتبر الوقت أيضاً – لما كان عنده أن العلم بأن الشيء كان على صفة في وقت، إذا قارنه العلم بأنه لم يتغيّر عن حاله، فإنه يعلم بالعلم الأوّل ثبوت هذه الصفة الآن[٣٧٧]، على ما يقوله في العلم بأنه تعالى كان قادراً والعلم بأنه لم يتغيّر عن حاله فإنه[٣٧٨] يعلم بالعلم الأوّل أنه الآن قادر[٣٧٩] – ونحن نخالفه[٣٨٠] في هذَين المذهبَين. فيجب أن يُعتبر تعلُّقها[٣٨١] بمعلوم واحد، على وجه واحد، على طريقة واحدة، في وقت واحد.

والوقت يرجع إلى المعلوم، وإلا فإذا علم أحدنا قدوم زيد غداً بعلوم في أوقات متغايرة، فهي متماثلة، وليس هكذا لو علم وجوده اليوم وعلم وجوده بالأمس، لأنهما علمان مختلفان.

وعنينا باختلاف الوجه العلم بحدوث الشيء والعلم بوجوده، أو العلم بأنه عالم والعلم بأنه قادر. فإن المعلوم واحد، ولكن الوجوه تختلف فتختلف العلوم لأجلها.

ولا بدّ من أن يكون تعلّقهما تعلُّقاً واحداً، وإن لم [ص ١٣٣ ب] نُفرده بالذكر. فلا يلزم في ذات القديم أن تكون مثلاً لعلومنا، لأن تعلّقه تعلّق العالِمين وتعلُّق هذه المعاني تعلُّق العلوم. وكذلك فقد تتعلق القدرة والإرادة وغيرهما بما يتعلق به العلم على ذلك الحدّ، ولا تكون مثلاً له لما افترقت في التعلُّق. وليس هذا باحتراز لفظي، لأنه قد عُرِف بأن تعلُّق الإرادة يخالف تعلُّق العلم وغيره. فصح ذكره في شروط التماثُل والاختلاف.

فمتى حصل العلمان على ما بيّنّا، فهما مثلان مشتركان في باب التعلُّق على أخصّ ما يمكن. وإنما نعلم تماثُلهما باتّفاقهما في أخصّ ما يُنبئ عن صفة ذاتهما، وهذا هو الوجه في تماثُل ما يتماثل من المعاني وغيرها. ولأن ما يوجبه أحدهما من الصفة مثل ما أوجبه الآخر، وتماثُل المُوجَب يدلّ على تماثُل المُوجِب. ولأنهما لو اجتمعا في الوجود وطرأ الضدّ، لنفاهما جميعاً؛ فلو كانا ضدَّين، لم يجتمعا، ولو كانا مختلفَين، لم يصح [م ٢٠١ أ] أن ينتفيا بشيء واحد؛ فلا بدّ من تماثُلهما.

فإن قال: «فلِمَ لا يجوز انتفاؤهما، وهما مختلفان، بشيء واحد؟»، قيل له: لأن الشيء الواحد لو نفى مختلفَين، لم يكن بعض المختلفات بهذا الحكم أحقّ من بعض، فكُنّا نُجوّز في السواد، إذا طرأ وفي المحلّ بياض وحركة، أن ينفيهما فيخلو المحلّ من الكون.

٣٧٦ ص: وأنه.

٣٧٧ انظر ص ٦٢٤.

٣٧٨ م: عما كان عليه لأن عندهما.

٣٧٩ انظر ص ٤٤٠.

٣٨٠ م: نخالف.

٣٨١ كذا، والصحيح على الأرجح: تعلُّقهما، أي العلمَين.

ولأنّا لو جوّزنا ذلك، لأدّى إلى استحقاق المُحدَث صفتَين مختلفتَين للنفس، لأن ما نفى غيره لا بدّ من أن تكون له صفة مُعاكِسة لصفة ما يُنافيه، فلهذا يصح في البياض أن ينفي السواد ولا ينفي الحلاوة[٣٨٢]، ولو نفاهما، لوجب أن تكون له صفتان بالعكس من هاتَين الصفتَين. ولو كان كذلك، لأدّى إلى أن الضدّ إذا طرأ، نفاه من وجه دون وجه، على مثل ما نقوله في دليل الأجناس[٣٨٣]. وتكفي في مُضادّته للمتضادّات أو المتماثلات صفة واحدة، لأنها تكون بالعكس من صفة الكلّ، فلا يقدح فيما قلناه.

وبعد فإن البياض إذا طرأ، وفي المحلّ سواد وحلاوة، نفى السواد ولم ينف الحلاوة. ولا علّة لامتناع اشتراكهما في الانتفاء بالبياض إلا اختلافهما. ألا ترى أنهما، لو كانا مثلَين، لانتفيا به، ولو كانا ضدَّين وصح اجتماعهما، لانتفيا به؟ وإذا كانت العلّة كونهما مختلفَين، صح من بعد أن نقيس عليه كل مختلفَين، ويتمّ الكلام.

فبهذه الجملة يُعلَم[٣٨٤] تماثُل العلمَين اللذَين وصفناهما. ومتى انجزم من الشروط التي تقدّمت شرط واحد، فقد صار أحد العلمَين مُخالِفاً للآخر، لأن ما ينفي أحدهما لا ينفي الآخر وما يوجبه أحدهما يخالف ما يوجبه الآخر، ولافتراقهما في أخصّ ما هما عليه.

فإن قيل: «كيف تتأتّى هذه الطريقة في العلوم التي لا متعلَّق لها، وقد[٣٨٥] تقضون بتماثُلها على بعض الوجوه؟»، قيل له: لأن هذَين العلمَين، وإن لم يكن لهما معلوم، فإمّا أن يشتركا في أخصّ ما هما عليه، أو يفترقا. فإن كان الأوّل، فالتماثُل واجب، وإلا فالاختلاف بينهما حاصل.

فإن قال: «هلا زِدتم في شرط[٣٨٦] تماثُل العلمَين، وقلتم إنهما يتماثلان إذا كان العالم بهما واحداً، ومتى تغاير العالمان بهما اختلفا، فيكون إيجابُهما الصفة لحيّ مخصوص طريقاً إلى التماثُل؟»، قيل له: إن الذي ذكرتَه هو افتراق في كيفية الوجود. والتماثُل والاختلاف لا يقعان بالوجود، فكيف بكيفيته؟[٣٨٧] وعلى هذه الطريقة صح وجود المختلفَين في محلّ واحد، كالقدرة والعلم، وأن يفترق المحلّان بالمثلَين كالسوادَين، ولم يقدح تغايُر المحلّ في تماثُلهما. ويُبيّن هذا أنّا نُثبِت التماثُل بين الشيئَين في حال عدمهما، وليس هناك حلول في المحلّ على وجه من الوجوه، فضلاً عن أن يكون المحلّ واحداً. فكيف يُجعَل لذلك تأثير؟

وبعد فالتماثُل يجب وقوعه بأمور راجعة إلى ذوات الأشياء، ولا يجوز اشتراطه بما هو منفصل عنها، وهكذا[٣٨٨] جميع الأحكام الراجعة إلى الذوات. وما قاله[٣٨٩] القوم من هذه الزيادة أمر منفصل، فكيف يقف الحكم الراجع إلى الذات عليه؟

[٣٨٢] م: الحرارة.
[٣٨٣] معنى العبارة غير واضح، ولعله: في استدلالنا على اختلاف الأجناس، أي أجناس الأعراض.
[٣٨٤] م: يُعرَف.
[٣٨٥] ص: ولا.
[٣٨٦] لعل الصحيح: في شروط.
[٣٨٧] انظر ص ١٣٢.
[٣٨٨] هنا ص في الهامش: فائدة تنظيم (؟).
[٣٨٩] ص: قال.

ويعد فلو حصل هذان العلمان في عالم واحد، فقُدِّر أن ما يقدر عليه أحد القادرَين يقدر عليه الآخر، لصح منه أن يوقعه مُحكَماً بكل واحد منهما. فكيف يُقضى باختلافهما عند تغايُر المحلّ بهما؟

وبعد فلو اختلفا لتغايُر محلَّيهما وتغايُر العالمَين بهما، لم يكن ما يُضادّ أحدهما مُضادّةَ التروك[٣٩٠] مُضاداً للآخر في الجنس، لأن المختلفَين لا تجب هذه القضية فيهما.

فهذا الشرط باطل، فيجب أن يكون المعتبَر بما ذكرناه من الشروط في تماثُل العلوم، وأنه متى فقد بعضها، فقَدْ صارت إلى الاختلاف.

فصل [في الاعتقادات المتضادّة]

فأما التضادّ في الاعتقادات، فلا يقع بأن تتعلق بالأضداد، فإن اعتقادَي الضدَّين لا يتضادّان لمثل ما لأجله حكمنا بنفي التضادّ عن إرادتَي الضدَّين، وإنما لا يتأتّى في هذا الموضع ما ذكرنا هناك من أمر أحدنا غيره بالضدَّين على وجه التخيير[٣٩١]. والخلاف في هذا الباب هو مثل ما ذكرنا هناك. فإن أبا علي حكم بتضادّ اعتقادَي الضدَّين. وبه قال أبو هاشم أوّلاً، ثم رجع عنه، وهو الصحيح.

وكما لا يتضادّ اعتقادا[٣٩٢] الضدَّين، فكذلك اعتقاد الذات على صفتَين ضدَّين.

فأما الوجه الذي عليه يتضادّ الاعتقادان، [م ٢٠١ ب] فليس إلا طريقة النفي والإثبات، فيصير اعتقادنا [ص ١٣٤ أ] أن الشيء على صفة مُضاداً لاعتقادنا أنه ليس عليها. وقد منع أبو يعقوب البستاني من تضادّ الاعتقادات أصلاً، كما منع من وقوع التضادّ في الأكوان[٣٩٣]، وزعم أن وجه امتناع هذَين الاعتقادَين هو ما يرجع إلى الدواعي، على ما نقوله في إرادتَي الضدَّين واعتقادَي الضدَّين.

والذي يدلّ على ما ذكرنا أنّا إذا[٣٩٤] عرفنا امتناع حصول هذَين الاعتقادَين منا، فلا وجه يصح أن يمتنع لأجله إلا تضادّهما، لأنه ليس أحدهما يحتاج إلى أمر يكون الآخر ضدّاً له فيصير ضدّاً لِما يحتاج صاحبه في الوجود إليه، ويجري بينهما ما يقوم مقام التضادّ. فهذا مما لا يمكن ذكره هاهنا.

ولا يبقى إلا ما قاله أبو يعقوب، من أن علمه باستحالة كون الذات على صفة وأن لا تكون عليها يدعوه إلى أن لا يعتقد كونه[٣٩٥] عليهما[٣٩٦]. وهذا أيضاً لا يصح أن يصير وجهاً في ذلك، لأن الداعي الذي أشار إليه يصح أن يقابله داعٍ بخلافه، وهو اعتقاد صحة كون الذات على صفة وأن لا تكون عليها، وإن كان هذا

[٣٩٠] وهي مُضادّة حاصلة سواءً كان المحلّ واحداً أو متغايراً، انظر ص ٤٨٥.

[٣٩١] راجع ص ٥٣٧.

[٣٩٢] ص: اعتقاد.

[٣٩٣] انظر ص ٢٥٥.

[٣٩٤] ص: قد.

[٣٩٥] لعل الصحيح: كونها، أي الذات.

[٣٩٦] ص: عليها.

الاعتقاد جهلاً والأوّل علماً. فنقول له: «فلما لم يصح منه أن يجمع بين هذا العلم وبين هذا الاعتقاد، فإن كان لداعٍ آخر تسلسل، وإن كان لأجل التضادّ، فقد أثبتّ في الاعتقادات ما يتضادّ». ونحن نتمكن. من أن نُسنِد تعذُّر الجمع بين اعتقادَي الضدَّين إلى الدواعي لأنه، إذا قيل لنا: «لِماذا[٣٩٧] لا يصح اجتماع هذَين الداعيَين، وهو[٣٩٨] استحالة وجود الضدَّين وصحة وجودهما؟»، نقول عند ذلك: «إنما يمتنع للتضادّ»، فنقف عنده. ولا يلزمنا ما ألزمناه.

وقد قيل: لو كان استحالة اجتماعهما لأجل الداعي، لم يتقدم لنا العلم باستحالة اجتماعهما منا، لأن ما يمتنع للدواعي لا يصح ذلك فيه.

وبعد فعند وجود أحد هذَين الاعتقادَين ينتفي الآخر، على حدّ انتفاء الضدّ بضدّه. فيجب القضاء بتضادّهما، كما نقوله في سائر المتضادّات.

وبعد فإنك لو قدّرتَ أن لهذا العلم ضدّاً، لم يكن ليزيد حاله على ما وصفنا، لأنه قد ثبت لكل واحد منهما صفة بالعكس من صفة الآخر، وهذا[٣٩٩] أمارة التضادّ.

فإن قال: «فأنتم تعتبرون في تضادّ المتعلِّقات كون المتعلَّق واحداً، وقد جعلتموه[٤٠٠] الآن مختلفاً»، قيل له: إن المتعلَّق واحد، وإنما اختلفت طريقة النفي والإثبات. ولا بدّ من هذا، فإن العكس لا يتمّ من دونه.

فإن قيل: «فإذا كان المتعلَّق واحداً والوجه واحداً، فيجب أن يكونا مثلَين لا ضدَّين!»، قيل له: إن الوجه هو تلك الصفة، وهي وإن كانت واحدةً، فأحد الاعتقادَين تعلّق بثبوتها والآخر تعلّق بانتفائها، ولا يثبت التضادّ والمعاكسة إلا كذلك، فلا يجب تماثُلهما.

فصل [في حقيقة الجهل، وأن الجهالات قد تتضادّ]

وهذان الاعتقادان لا بدّ من أن يكون أحدهما جهلاً، لأن الغرض بالجهل «الاعتقاد الذي لو كان له متعلَّق، لم يكن على ما تعلّق به». وهو أقرب من تحديده على ما[٤٠١] قاله أبو هاشم من أنه «اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به»، لأنه لو اعتقد الشيء على ما هو به وزاد، لكان جهلاً، مثل أن يعتقد في أحدنا أنه قادر ومع ذلك أنه عالم، أو اعتقد في الحركة أنها بصفة السواد. وهو أيضاً أولى[٤٠٢] من أن يقال: «هو اعتقاد الشيء على ما ليس به»، لأن في الجهل ما لا مجهول له.

[٣٩٧] م: فلماذا.
[٣٩٨] كذا.
[٣٩٩] م: وهذه.
[٤٠٠] م: جعلتم.
[٤٠١] م: بما.
[٤٠٢] م: وهو أولى أيضاً.

وقد يصح أن يكونا جهلَين ويتضادّان، لأنه لا يمتنع أن يقع في الجهالات تضادّ. فإذا اعتقد معتقد أن البقاء يبقى، فاعتقاده[٤٠٣] مُضادّ لاعتقاد من اعتقد أنه لا يبقى، ولا أصل للبقاء[٤٠٤]، فضلاً عن أن يُحكَم ببقائه أو بانتفاء بقائه!

فصل [في أن السهو ليس بمعنى يُضادّ العلم]

ولا يُضادّ العلم غير الاعتقاد الذي وصفنا حاله. فأما السهو فالصحيح، على ما يختاره الشيخ أبو إسحاق وقاضي القضاة، أنه ليس بمعنى وليس بأكثر من زوال العلم بالأمور التي جرت العادة بأن تُعلَم. وذهب الشيخان – وهو مذهب أبي القاسم أيضاً[٤٠٥] – أنه معنى يُضادّ العلم. وجوّز أبو هاشم في بعض المواضع أن يكون فساداً يلحق القلب.

وإثبات السهو معنىً مُضادّاً للعلم هو الذي قاله الشيخ أبو عبد الله، لكنه مرّةً قال[٤٠٦] إن العباد يقدرون عليه ولكنهم لا يفعلونه لفقد الدواعي، وقال مرّةً أخرى بأنّا لا نقدر عليه أصلاً، وهو ظاهر كلام[٤٠٧] الشيخَين[٤٠٨]. وأما أبو القاسم، فقد أثبته مقدوراً لنا. فإن كلامه يقتضي كون السُكر مقدوراً لنا[٤٠٩] متولداً عن الشُرب[٤١٠].

والذي يُبطِل كونه معنىً ما قد ثبت أن [م ٢٠٢ أ] المعاني لا بدّ من أن يكون إلى إثباتها طريق، فإذا لم تكن من باب المُدرَكات فلا بدّ من طريق به نتوصل إلى إثباته[٤١١]. وليس يجد أحدنا لنفسه حالةً بكونه ساهياً فتُستحقّ لمعنى، بل ما يجده هو رجوع إلى نفي الذكر. ولم يثبت أن العلم باقٍ فيقال إنه ينتفي بالسهو.

وبعد فلو ثبت معنىً، ومعلوم امتناع اجتماعه مع العلم، لوجب كونه ضدّاً له. ولو كان كذلك، وقد ثبت أن أحدنا يقدر على العلم، فيجب قدرته على السهو لأن هذا من حقّ القادر. ومعلوم أنه يعالج السهو، كما يفعله بشُرب المُسكِر وبغير ذلك، فقد كان يجب صحة أن يبتدئه[٤١٢]. ومتى جُعِل متولداً عن الشُرب[٤١٣]، فيجب أن يقع في أوّل وهلة لاحتمال المحلّ وأن لا مانع؛ أو يقع عند آخِره من دون تقدُّم غيره؛ أو يقع

[٤٠٣] ص: واعتقاده.

[٤٠٤] انظر ص ٧٠-٧٣.

[٤٠٥] راجع المسائل ٣٤١.

[٤٠٦] ص: يقول.

[٤٠٧] م: قول.

[٤٠٨] كذا، مع أن المصنّف سيعزو من بعد إلى أبي علي القول بخلافه، انظر ص ٦٦٠.

[٤٠٩] راجع المسائل ٣٤٣.

[٤١٠] ص: الشراب.

[٤١١] كذا، والصحيح: إثباتها.

[٤١٢] كذا، ومعنى الجملة غير واضح. قال أبو رشيد عند مثل الاستدلال: «إن أحدنا لو تمكّن من فعل السهو، لكان لا يحتاج إلى أن يشرب ما عنده يحصل فيه السهو، بل كان يبتدئ فيفعل السهو في نفسه» (المسائل ٣٤٢).

[٤١٣] م: الشراب.

وإن شرب الماء، لأن أوصاف محلّ السبب لا تؤثّر، كما لا يؤثّر في وجود الألم عن الضرب اختلافُ [ص ١٣٤ ب] حال الخشبة. وكان يلزم أن لا يتفاوت الناس في وقوع السهو لهم عند ذلك القَدْر. فقد بطلت قدرة أحدنا على السهو، مع وجوب قدرته عليه لو كان معنىً يُضادّ العلم. ولأن ما كان مقدوراً لنا لا بدّ من طريق نعلم به[٤١٤] كونه مقدوراً لنا، كما ذكرناه في الحياة وغيرها.

فإن قيل: «فهلا أثبتّم السهو جارياً مجرى الضدّ للعلم؟»، قيل له: لأنه يقتضي أن يكون مُنافياً لِما يحتاج العلم في وجوده إليه، فلو كان كذلك، لَماَ صح وجود الاعتقاد معه كما لا يصح وجود العلم، لأنهما إنما يحتاجان في وجودهما إلى أمر واحد. وهذا يقتضي إفساده للقلب وإخراجه له من كونه مُهيّأً لصحة وجود هذه المعاني فيه.

فإن قيل: «فهلا[٤١٥] كان السهو مُفسِداً للمحلّ الذي يوجد فيه، وتبقى الأجزاء الأخر سليمةً؟»، قيل له: متى فسد هذا الجزء، وجب فساد الكل لأن الذي به يتميّز القلب من غيره اختصاصه بهذا الشكل، وهذا يُخرجه عنه. وعلى أنه كان يلزم، إذا فسد ذلك الجزء، أن تزول عنه العلوم التي كان يصح وجودها فيه. ومعلوم أن سهوه عن شيء لا يوجب زوال علمه بغيره.

فإن قال: «هلا صحت قدرتنا عليه، ولكن الله يمنعنا عن[٤١٦] فعله بالعلوم الضرورية، كما يمنعنا بالعقل عن[٤١٧] الجهل؟ فكما[٤١٨] أن هذا لا يقتضي أنّا غير قادرين على الجهل بالمشاهدات، فكذلك الحال في السهو؟»، قيل له: إن تصوير الكلام فيما نفعله استدلالاً ممكن، وكان يلزم[٤١٩] صحة أن ننفيه أجمع عن أنفسنا، وقد عرفنا فساده؛ وفي الضروري كان يجب أن يختلف وجود المنع.

وبعد فلو ثبت معنىً، لأوجب لأحدنا صفةً بالعكس مما يوجبه العلم، وإذا كان كذلك، وجب أن يجدها أحدنا من نفسه. ووجدانها من نفسه يقتضي علمه بما سها عنه، وهذا يقدح في ثبوت الصفة ويقتضي استحالة حصولها، أو يقتضي مجامعتها لكونه عالماً فيُبطِل ما بينهما من التضادّ.

وبعد فلو ثبت السهو معنىً، لكان لا بدّ من تعلُّقه بأمور مخصوصة جرت العادة بأن يعلمها أحدنا، فإذا لم يعلم يقال إنه ساهٍ. لأنه لو كان كل ما لا يعلمه فلأجل وجود السهو، لوجب وجود ما لا ينحصر من أجزاء السهو فيه، لأنه قد فقد علمه بما لا يتناهى. فليس إلا ما ذكرناه[٤٢٠]. ولو كان كذلك، لوجب أن يقع له الفصل بين ما يصح أن يعلمه بمجرى العادة وبين ما ليس هذه[٤٢١] حاله، وقد عرفنا أن الساهي لا يجد

[٤١٤] م: به نعلم.
[٤١٥] م: هلا.
[٤١٦] م: من.
[٤١٧] م: من.
[٤١٨] م: وكما.
[٤١٩] م: يجب.
[٤٢٠] أي القول بالعادة.
[٤٢١] م: هذا.

هذه التفرقة، كما لا يجد من ليس بمُريد ولا كاره الفصل بين ما يصح أن يُراد وبين ما ليس هذه حاله، فلهذا أبطلنا كون الإعراض ضدّاً ثالثاً[٤٢٢].

وبعد فلو ثبت معنىً يُضادّ العلم، وقد وجب في كل ضدَّين حاجة أحدهما إلى ما يحتاج إليه الآخر، فإذا علم أحدنا حدوث الشيء، فهذا العلم محتاج[٤٢٣] إلى العلم بوجوده، فالسهو الطارئ على العلم بحدوثه يجب أن يحتاج أيضاً إلى العلم بوجوده. ولا يجوز مع علمه[٤٢٤] بوجوده أن يسهو عن حدوثه أصلاً حتى لا يخطر على بال، ولا يكون هذا من باب العادة لامتناع تغيُّره.

فهذه الجملة قد أبطلت كون السهو معنىً.

فصل [في أن الشكّ أيضاً ليس بمعنى يُضادّ العلم]

وكما أن السهو ليس بمعنى يُضادّ العلم، فالشكّ [م ٢٠٢ ب] أيضاً ليس بمعنى. كذا قال أبو هاشم آخراً، وهو قول سائر شيوخنا بعده. وقد أثبته أبو علي معنىً مُضادّاً للعلم. وبه قال أبو القاسم[٤٢٥].

والذي يدلّ على ما نقوله أن الشاكّ ليس يُعقَل منه أكثر من خطور ذلك الشيء بباله مع كفّه عن الاعتقاد والظنّ، لأنه لو كان هناك أمر زائد[٤٢٦] على ذلك، لصح حصوله من دون ما ذكرنا، أو أن يحصل ما ذكرنا ولا يكون شاكّاً، لأنه لا تعلُّق بين الأمرَين. فإذا لم تكن هناك حالة نتوصل بها إلى إثباته، ولم يكن من باب المُدرَكات، فيجب نفيه. وادّعاء حكم من الأحكام نتوصل به إلى إثباته غير ممكن.

فإن قال: «فإذا كان الشكّ مُصحِّحاً للإرادة وغيرها، فقد جرى مجرى الاعتقاد، فما اقتضى إثباته معنىً فكذلك الشكّ»، قيل له: من خطر بباله الشيء ثم كفّ عن اعتقاد صفةٍ فيه، مثل قِدَم الأجسام وحدوثها، فلا بدّ من تقدُّم اعتقاد يتعلق بأنه ليس من المُحال في بدائه العقول أن يكون الجسم قديماً، ولا من المُحال أن يكون مُحدَثاً. فصار كل ما يشكّ فيه لا بدّ من[٤٢٧] تقدُّم اعتقاد هذه صفتُه. ثم هذا الاعتقاد هو الذي يُصحِّح الأحكام والصفات من إرادة ونظر وغيرهما.

فإن قال: «هلا كان المرجع بالشكّ إلى هذا الاعتقاد؟»، قيل له: لأن من حقّ الشكّ ترتُّبه عليه، حتى يصير كالأصل له، فكيف يُجعَل هو في نفسه شكّاً؟ وعلى أن الشكّ لا تصح مُضامّته للعلم، ومعلوم أن هذا الاعتقاد الذي وصفناه يثبت مع العلم بحدوث[٤٢٨] الجسم.

[٤٢٢] انظر ص ٥٣٩.
[٤٢٣] م: يحتاج.
[٤٢٤] م: مع العلم.
[٤٢٥] راجع المسائل ٣٣٨.
[٤٢٦] ص: أمراً زائداً.
[٤٢٧] ص: + أن.
[٤٢٨] ص: بحدث.

فإن قال: «فإذا كان شاكّاً بعد أن لم يكن، فيجب ثبوت معنى فيه»، قيل له: هذا القَدْر لا يقتضي إثبات المعاني. وليس للشاكّ بكونه شاكّاً حال يُرجَع بها إلى الفصل بين أن يعلم وبين أن يشكّ، لأن هذا الفصل راجع إلى وجدانه صفةً في كونه عالماً، فقد فَقَدَها في كونه شاكّاً. فهو كما نقوله في كونه عاجزاً إن المرجع به إلى زوال صفة القادر، لا أنه تثبت له صفة مُضادّة لكونه قادراً.

فإن قال[٤٢٩]: «إن من حكم الشكّ انتفاء العلم به»، قيل له: إن العلم لا يبقى، ولا يحتاج في انتفائه إلى معنى. وبعد فكل ما يُذكَر من الأحكام التي يُتوصل بها إلى ثبوت الشكّ يمكن تعليقه بانتفاء أمور، فلا [ص ١٣٥ أ] وجه لإثباته عرضاً، على مثل ما قلناه في العجز وغيره.

وقد يقال: لو كان الشكّ معنىً يتعلق بقيام زيد وقعوده، لصح في شكّ آخر أن يتعلق بهما وباضطجاعه، فكان مثلاً للشكّ الأوّل مُخالِفاً له، كما نقوله للصفاتية في العلم القديم[٤٣٠] .

وبعد فلو كان الشكّ معنىً مُضادّاً للعلم، لوجب أن يوافقه في أحكامه. فإذا كان العلم الواحد لا يتعلق بمعلومَين مُفصَّلاً، فيجب في الشكّ أن لا يتعدّى متعلَّقاً واحداً، ولا في المتعلَّق الواحد من وجه إلى وجهَين. ومعلوم أن الشكّ، لو ثبت معنىً، لتعلّق بكلا الطريقَين لأنه ليس أحدهما بأولى من الآخر، فيتعلق بالجسم على حدوثه وقِدَمه. ولو وجب هذا فيه، لصح مثله في العلم، كما نقوله في العجز إنه إذا تعلّق بالضدَّين، فكذلك القدرة.

فبطل كون الشكّ معنىً مُضادّاً للعلم.

فصل [في حقيقة الشُبهة]

ولا تكون الشُبهة مُضادّةً للعلم، لأنها أمور منفصلة تُتصوّر تصوُّر الأدلّة، وإنما تكون داعيةً للمرء إلى اعتقاد يُضادّ الاعتقاد الواقع عن النظر وغيره. فمتى غلّبها المرء على دواعي العلم، فقد صار جاهلاً باختياره، وإن غلّب داعي العلم بقي على حالته.

وجملة القول في الشُبهة أنها تنقسم إلى قادحة وغير قادحة. وهي في الحقيقة لا تقدح، وإنما الغرض أن معها لا يسلم علم المرء بذلك المدلول. وأما ما لا يقدح، فهو الذي لا يؤثّر في حال العلم بالمدلول[٤٣١]. لأن من عرف أن الجسم لا ينفكّ عن[٤٣٢] الحوادث، وعرف أن ما لم يتقدم المُحدَث مُحدَثٌ، فقد عرف

[٤٢٩] م: قالوا.

[٤٣٠] هذا من حيث أنه – وهو علم واحد على قولهم – يتعلق بمعلومات مختلفة مُفصَّلةً، راجع المجموع في المحيط ١/ ١٨١.

[٤٣١] م: بالمستدلّ.

[٤٣٢] م: من.

حدوث الجسم، ولا يقدح في علمه بذلك أن يقول قائل: «أليس لا ترى بيضةً إلا من دجاجة ولا دجاجةً إلا من بيضة؟»[٤٣٣]، لأن هذا أمر منفصل. وبالعكس من هذا، لو لم يعلم أن الجسم لا يكون متحركاً بالفاعل فأُورِد عليه في إثبات الأكوان ذلك، فإنه والحال هذه لا يسلم علمه[٤٣٤] بالمدلول الذي هو إثبات الكون، لأن هذه الشُبهة متناولة لدليله وطريقه[٤٣٥].

فهذه طريقة القول [م ٢٠٣ أ] في الشُبهة.

فصل [في أن العلوم لا تبقى]

العلوم لا يصح عليها البقاء، وكذلك أنواع الاعتقادات كلها. هذا هو اختيار الشيخ أبي إسحاق وقاضي القضاة.

واتّفق الشيخان على بقاء العلوم في جنسها. ثم خصّ أبو علي بالبقاء العلوم الضرورية، وقال في العلوم المكتسبة إنها لا تبقى إلا عند مُصادفة منع أو عجز، على مثل قوله في سكون الحيوانات[٤٣٦]، ظنّاً منه أن القول ببقاء العلوم المكتسبة مع السلامة يقتضي نقض أصله في أن القادر بقدرة لا يجوز خلوّه من الأخذ والترك[٤٣٧]، بأن يقال: «لو بقي لاستغنى عن فعل مثله في الثاني». وقد كان يمكنه مع ذلك أن يقول ببقاء المكتسبة أجمع، وأن يفعل العالم أمثاله حالاً بعد حال، لأن الأمثال لا تتنافى ولا تتمانع. فأما أبو هاشم، فإنه جرى على القياس وقال ببقاء العلوم أجمع. وهو قول الشيخ أبي عبد الله وأبي علي بن خلّاد.

والذي يدلّ على ما اخترناه أن أحدنا قد يخرج عن كونه عالماً بالشيء من دون ضدّ ولا ما يجري مجراه، وهذه أمارة نفي البقاء واستحالته. وإنما قلنا ذلك لأنه قد يخرج عن اعتقاد الشيء بسهو أو شكّ[٤٣٨]، وقد دللنا على أنهما ليسا بمعنيَين. وأما في العلوم المكتسبة، فإنه يخرج عنها خاصّةً بشُبهة، وهي لا تُضادّها وإنما تدعو إلى اعتقاد مُخالِف لها، لا سيما إذا كانت منفصلةً غير قادحة.

وبعد فلو بقيت العلوم، لم تحتج إلى تكرير[٤٣٩] الدرس. فإنه في أوّل ما يقرأ الشيء دفعةً واحدةً يعلمه، وكذلك إذا سمعه من غيره يعلمه[٤٤٠]، ومع هذا فلا يتحفظ له[٤٤١] ولا يثبت علمه به حتى يتكرر على مسامعه. ولو بقي العلم، لم يكن ليحتاج إلى ذلك. وإنما تثبت الحاجة لجريان العادة بأن لا يفعله الله تعالى حالاً بعد حال إلا بعد تكرُّر الدرس.

[٤٣٣] انظر ص ٤٢-٤٣.

[٤٣٤] ص: حاله.

[٤٣٥] م: ومتعلِّقة به.

[٤٣٦] انظر ص ٢٦٢.

[٤٣٧] انظر ص ٤٨٤.

[٤٣٨] م: ...الشيء فيشكّ ويسهو.

[٤٣٩] م: تكرار.

[٤٤٠] ص: - يعلمه.

[٤٤١] كذا، ولعل الصواب: به.

وبعد فلو بقيت العلوم، لكان الضروري منها لا يصح كونه[٤٤٢] منعاً[٤٤٣]، لأن الباقي لا يمنع وإنما يمنع الحادثُ، فلا بدّ من حدوث شيء منه بعد شيء. ولقائل أن يقول في ذلك: «إن وقوع المنع بالحادث لا يُنافي بقاء ما لا يمنع، فهلا جاز بقاؤه ولا يقع المنع به؟». فما تقدّم فهو أوضح.

فأما الاحتجاج لبقاء العلوم بالوجوه التي لا تُعتمد في بقاء شيء من الأعراض، فلا يصح، وطريقة إبطال الاستدلال بها ما تقدّم.

والقول بأنه[٤٤٤] على وتيرة واحدة لا يخرج عن كونه عالماً إلا بضدّ أو ما يجري مجراه، فقد بيّنّا أنه دليلنا. ثم متى[٤٤٥] استدلّ بهذه الطريقة أبو هاشم، فالعلم يزول بالشكّ، وليس هو بمعنى عنده. فأما أبو علي إذا أثبته معنىً، فإنما يناقضه في العلوم المكتسبة لأنها لا تزول إلا عند أمر، ثم لا يقول هو ببقائها. وقد بيّنّا في باب القُدَر[٤٤٦] أن ما يُدَلّ[٤٤٧] به على بقاء العلوم لا يقتضي بقاء القدرة، وما يقتضي بقاء القدرة لا يقتضي بقاء العلوم.

واعلم أنه قد حُكي عن بعضهم أنه قال: «العلم يبقى، فإذا ورد عليه الضدّ، صار معلوماً مستوراً فلا يثبت حكمه»، على قريب مما يقال في ظهور الأعراض وكمونها، والطريقة التي تُذكَر هناك يُعيدها هاهنا. هذا والستر لا يصح إلا في الأجسام دون الأعراض.

وربّما قالوا في النائم إن علمه يتغطّى بالنوم ثم ينكشف بالانتباه. [ص ١٣٥ ب] والتغطية كالستر في أنهما من صفات الأجسام.

فصل [في أن العلم المكتسب إنما يستمرّ لأن العالم به يتذكر النظر والاستدلال حالاً بعد حال]

إذا لم تبق العلوم، فالذي لأجله يفعل أحدنا[٤٤٨] حالاً بعد حال هو تذكُّره للنظر والاستدلال، على مثل[٤٤٩] ما نقوله في المنتبه من رقدته. هذا هو الصحيح، دون ما قاله أبو علي من أنه يفعله لكونه عالماً بالمعتقَد أوّلاً، وذلك لأن هذا الوجه لا يقارن حال فعله للاعتقاد، لتقضّيه وانتفائه، وما لأجله يصير الاعتقاد علماً لا بدّ من مقارنته. وليس إلا ما ذكرناه. فأما على طريقة أبي هاشم، فلا يتأتّى هذا الفرع لأنه يقول ببقاء العلوم أجمع. وفي قول أبي علي إنما يصح في المكتسب الذي لا يُضامّه منع ولا عجز.

[٤٤٢] م: أن يكون.

[٤٤٣] ص: + لا لها (؟).

[٤٤٤] أي المرء.

[٤٤٥] م: إذا.

[٤٤٦] راجع ص ٥٠٤–٥٠٥.

[٤٤٧] م: يُستدلّ.

[٤٤٨] كذا، ولعل الصحيح: + العلم.

[٤٤٩] م: – مثل.

فصل [فيما هو الجلاء في العلوم]

لا[٤٥٠] شُبهة في أنه يصح من أحدنا أن يعلم الشيء الواحد بعلوم كثيرة، لأنه إذا صح وجود الأجزاء الكثيرة من المتماثلات في محلّ واحد، فلا بدّ من القول بصحة ما قلناه. ثم الثبوت يزيد على الصحة، لأن أحدنا إنما صار ممنوعاً بالضروري لكثرته لا لأمر سواه.

وقد حُكي عن أبي علي أنه منع في أحدنا، إذا علم الشيء بعلم واحد، أن يعلمه بعد ذلك بعلم ثانٍ. ولعله يُجريه[٤٥١] مجرى ما يقوله في أن الساكن لا يجوز تسكينه[٤٥٢] والمجتمع لا يصح جمعه. وأبو هاشم قد جوّز ذلك في الموضعَين. ودليلنا ما قدّمناه.

لكنه إذا علم الشيء الواحد بعلوم كثيرة، لم يجد لذلك مزيّةً، ولا يدخل في سكون نفسه تزايُد بكثرة العلوم، فلهذا لا تتفاضل [م ٢٠٣ ب] أحوال القادرين في القوّة والضُعف في سكون النفس، ولا يكون القوي الذي يفعل بكل قُواه أسكن نفساً من الضعيف.

فأما الجلاء في العلوم، فلا يُرجَع بها[٤٥٣] إلى الكثرة، فقد يكون الجزء الواحد أجلى من الأجزاء الكثيرة. فصار جلاؤها بحيث الطُرُق التي عندها تقع، فلهذا كان العلم الواقع عند إدراك أجلى مما يقع عند الأخبار أو ما يقع عند النظر والاستدلال. وكذلك فالعلم[٤٥٤] بمسائل العدل أجلى من العلم بمسائل التوحيد، لأن طريق أحدهما أكشف وأوضح من طريق الآخر.

والغرض بالجلاء ما يجده أحدنا من التفرقة الحاصلة له بين بعض الضروريات وبين بعض، وبين الضروري والمكتسب. ولا عبارة عن ذلك، وإنما يُحال أحدنا على ما يعرفه من نفسه. وكما لا يُرجَع به إلى الكثرة، لا يُرجَع به إلى امتناع نفيه عن النفس، لأن الضروريات تشترك في ذلك وبعضها أجلى من بعض.

وليس يصح في بعض العلوم أن يوصف بأنه أصحّ من غيره، وإن وصفناه بأنه أجلى من غيره، لأن العلوم كلها مشتركة في تعلُّقها بالشيء على ما هو به، فكيف يكون بعضها أصحّ من بعض؟ ولهذا عاب أبو علي في **نقض التاج** على ابن الروندي حيث قال: «أصحّ العلوم ما تقرّر[٤٥٥] في الوهم»[٤٥٦]، فقال إن العلم لا يكون أصحّ من غيره. وعلى أن الوهم ظنّ، فكأنه قال: «أصحّ العلوم ما هو ظنّ»!

[٤٥٠] م: ولا.
[٤٥١] م: يجري.
[٤٥٢] انظر ص ٢٧٦.
[٤٥٣] كذا، والصحيح: به.
[٤٥٤] ص: فالعلوم.
[٤٥٥] ص: تقرّرت.
[٤٥٦] انظر ص ٤٢.

فصل [فيما هو الغرض بقولنا عن فلان إنه "أعلم" من غيره]

فأما وصف أحدنا بأنه أعلم من غيره، ففيه خلاف. كان أبو علي أوّلاً يقول إن فائدة هذا الوصف كثرة علومه، كما أن قولنا «أقدر» يُراد به كثرة قُدَره. ثم رأى أن أحد العالمَين إذا علم الشيء بعلم واحد، ضرورةً أو بدليل، والآخر علمه بعلوم كثيرة، فلا تأثير لهذه الزيادة، فصرف فائدة اللفظ إلى كثرة المعلومات، فإذا كان معلوم أحدهما أكثر من معلوم الآخر، فهو أعلم منه.

وقال أبو هاشم: المعتبَر هو أن[٤٥٧] يعلم أحدهما ما يعلمه الآخر وما لا يعلمه، ثم لا فرق بين أن يكون المعلوم واحداً وتتغاير الوجوه، أو تتغاير المعلومات. وقال في «أقدر» إنه بخلاف ذلك، لأن من المُحال قدرة أحدهما على مقدور الآخر. وقد بيّنّا[٤٥٨] أن الوصف الذي ذكرناه إنما يجري عند الشركة وثبوت زيادة، فالمُراد كثرة مقدوراته.

فصل [في أن المرء إذا علم شيئاً لا يجب عليه أن يعلم أنه عالم به]

إذا علم أحدنا الشيء، فلا يجب أن يعلم أنه عالم به، خلافاً لأبي القاسم[٤٥٩]، لأن السوفسطائي يعلم المشاهدات ولا يعلم أنه عالم بها، والسُمنية يعلمون[٤٦٠] مَخبَر الأخبار ولا يعلمون أنهم علماء. فهو[٤٦١] إذاً محتاج في ذلك إلى نظر مستأنف، على ما ذكرنا من الطريقَين اللذَين بهما نعلم أن الاعتقاد علم[٤٦٢].

فإن قيل: «فهل تجعلون علم المرء بأنه عالم من جملة تكليفه، على ما قاله أبو علي فيمن أتى بهذه المعارف إن من جملة تكليفه علمه بأنه عالم وأن ما فعله من الاعتقاد علم؟ وصار هذا علّةً عنده في أن لا يتمكن المرء من القطع على أنه من أهل الثواب، لأن العلم بالعلم إذا كان من تكليفه، فإنما يعلمه بعلم آخر، وذلك العلم حاله هذه الحال، فقد وجب تسلسُله بما لا نهاية له»، قيل له: لا وجه يقتضي وجوب تحصيل هذا العلم، بل غالب الظنّ يقوم مقامه. وهكذا نقول في كل التكاليف إن غالب ظنّه أنه قد أدّى ما وجب عليه قائم مقام علمه. ولو كان ما قاله من تكليفه، لوجب أن يكون له إلى فعله والعلم به طريق، فكيف يستقيم ما قاله؟

[٤٥٧] م: بأن.
[٤٥٨] لم أجد هذا التبيين في باب القُدَر.
[٤٥٩] راجع المسائل ٣٣٥.
[٤٦٠] م: يعرفون.
[٤٦١] أي العالم بالشيء ليعلم أنه عالم به.
[٤٦٢] وهما اقتضاؤه لسكون النفس وسلامة طريقه، انظر ص ٥٨٨-٥٨٩.

فصل [في جواز أن يعلم أحدنا الشيء من وجه ويجهله من وجه آخر]

يجوز أن يعلم أحدنا الشيء من وجه ويجهله من وجه آخر، ما لم تكن لهما جميعاً طريقة شاملة – كالعلم بأنه تعالى عالم والعلم بأنه قادر، فإن الطريق إليهما الأفعال، فلا يجوز أن نعلمه عالماً ولا نعلمه قادراً – أو كان أحد العلمَين [ص ١٣٦ أ] أصلاً للآخر، فإن حصول الفرع مع عدم أصله لا يصح، فلا يصح أن نجهل وجود الشيء ونعلم حدوثه.

فإذا خرجت العلوم من هاتَين الطريقتَين، صح أن نعلم الذات على وجه ونجهلها على وجه آخر. وهذا هو مذهب شيوخنا، وإنما خالف فيه الصالحي والفُوَطي. ولعلهم[٤٦٣] ظنّوا أن العلم بالشيء يُضادّ الجهل به على كل وجه، وليس كذلك بل لا بدّ من اعتبار الوجه على ما تقدّم.

ونحن نبني على صحة هذا الأصل الكلام في الأحوال، ونقول لمن وافقنا من شيوخنا في ذلك: «كيف يتمّ هذا إلا مع القول بالأحوال؟».

فأما ما يُبتدأ به من الاستدلال على ذلك، فهو أنّا نعلم القديم قادراً وإن لم نعلمه حيّاً، ونعلمه قادراً حيّاً ولا نعلمه موجوداً. وقد عرفه البغدادي[٤٦٤] [م ٢٠٤ أ] حيّاً ولم يعرفه مُدرِكاً. ونعلم وجود الجوهر والسواد ولا نعرف حدوثهما ولا قُبحهما أو حُسنهما إلا بنظر متجدد. وأمثال ذلك كثيرة.

وهذه القضية واجبة في كل الذوات، لأنّا لا نعرفها مُفصَّلةً بل إذا عرفناها من وجه جهلناها من وجه آخر. فإنك، إذا أدركتَ الأجسام والألوان، لم تعلم أجزاءها وأعدادها.

ولا يخرج عن هذه الجملة إلا الكلام في القديم تعالى، فإنّا نعرفه مُفصَّلاً على ما هو به. وإن كان لا يمتنع أن يقال إنه قد تتجدد له صفات بكونه مُدرِكاً ومُريداً ولا نعلمها، ولهذا يقال هو أعلم بنفسه منا. والأولى في كل صفة من صفاته تعالى، إذا تعلّقت بغيره، أن يكون سبيلها هذا السبيل وإن كانت ذاتيةً، حتى يدخله[٤٦٥] ضرب من الإجمال على بعض الوجوه، لأن العلم بتفصيل كونه قادراً وعالماً إنما يتمّ بعد العلم بمتعلّقات هاتَين الصفتَين، وذلك مما لا يحصل لنا.

فأما في كونه حيّاً وموجوداً، فالإجمال لا يدخله من هذه الجهة[٤٦٦] لفقد التعلُّق فيهما. ولكن تدخل طريقة الإجمال فيهما وفي غيرهما من صفات ذاته، وذلك هو العلم بأنه تعالى لم يزل كان على هذه الصفات، لأنّا لو ادّعينا العلم المُفصَّل لنا بذلك، لاحتجنا من العلوم إلى ما يُقدَّر[٤٦٧] تقدير ما لا يتناهى.

[٤٦٣] كذا.

[٤٦٤] أي البغداديون من المعتزلة القائلون بأن الله ليس بمُدرِك على الحقيقة وإنما وُصِف بذلك على معنى أنه عالم، راجع المجموع في المحيط ١/ ١٢٢ و١٣١؛ شرح الأصول ١٦٨.

[٤٦٥] أي العلم بهذه الصفات الذاتية.

[٤٦٦] ص: الجملة.

[٤٦٧] ص: يتقدر.

فإن العلم بالذات على صفة في وقت مُخالِف للعلم به[٤٦٨] عليها في وقت، فكان يلزم أن ينفصل لنا ما هو في تقدير ما لا يتناهى من الأوقات. فإذا صح بطلان ذلك، فيجب أن نعلمه على هذه الصفات لم يزل على وجه من الإجمال.

فصل [في أن العلوم قد يترتب بعضها على بعض ترتُّب الفرع على أصله]

وتثبت بين بعض الاعتقادات وبين بعض طريقة الحاجة، وترتُّب أحدهما على الآخر[٤٦٩] ترتُّب الفرع على أصله أو ما يجري مجرى الفرع. وجملته لا تخرج من أقسام ثلاثة.

فإمّا أن يحتاج الشيء منها إلى غيره لأمر يرجع إلى الجنس والنوع، فلا يختلف حاله بين أن يكون اعتقاداً مجرّداً أو علماً، وإذا كان علماً فلا يختلف بين أن يكون ضرورياً أو مكتسباً. وهذا سبيل ما كان أصلاً في الحقيقة، وهو كاعتقاد الذات واعتقاد الحال والعلم بهما، لأنه لا يصح اعتقاد الحال وليس بمعتقد للذات. وكذلك فلا يصح العلم بالحال من دون العلم بالذات.

ومتى لم تكن الحال هذه، فالحاجة تثبت بين بعض العلوم وبين بعض على أحد وجهَين.

أحدهما العلم بالجلي والخفي، إذا كانا من باب واحد. وذلك أن العلم بدقيق الكلام لا يصح ثبوته مع الجهل بجليّه، ويصح أن يعرف[٤٧٠] دقيق الحساب ولا يعرف جلي الكلام. وهذا لشيء يرجع إلى أنه علمٌ، وإلا ففي الاعتقاد يصح خلافه، لأن من الجائز أن يعتقد دقيق[٤٧١] الحساب وهو غير عالم[٤٧٢] بجليه، وإنما لم يصح لكونه علماً. وكذلك الحال في خفي المشاهدات وظاهرها.

وأما الثاني، فهو تعلُّق بعض العلوم ببعض لشيء يرجع إلى طريقها. وهذا كعلومنا بالله تعالى، لأنه لما كان الطريق إليها الاستدلال، لم يصح أن نعلمه موجوداً إلا بعد العلم بأنه قادر. وقد يصح اعتقاده موجوداً من دون العلم بأنه قادر، وهكذا لو اختلفت[٤٧٣] طريق العلم به عز وجل[٤٧٤] فصار ضرورياً، لأنه تعالى كان يصح أن يخلق فينا العلم بوجود ذاته ولمّا علمناه قادراً. فلهذا نقول فيما يجري هذا المجرى إنه ليس بفرع على الحقيقة، بل هو كالفرع، فيفارق العلم بالحال والعلم بالذات، لأنه قد تمحضت هناك طريقة الأصل والفرع حتى لا يصح خلافه.

[٤٦٨] كذا.
[٤٦٩] م: صاحبه.
[٤٧٠] أي المرء.
[٤٧١] م: دس (دسيس؟).
[٤٧٢] م: عارف.
[٤٧٣] م: اختلف.
[٤٧٤] م: تعالى.

فصل [في أن العلم قد يكون مُطابِقاً للمعلوم في الترتيب وقد يكون مُخالِفاً]

والعلم قد يكون مُطابِقاً للمعلوم في باب الترتيب، وقد يكون مُخالِفاً. فعِلمُنا بأنه تعالى حيّ يُبنى على العلم بأنه تعالى قادر، وكذلك العلم بأنه موجود يترتب على هذا، وإن كان كونه قادراً يترتب في الحصول على كونه حيّاً موجوداً. فما هذا حاله لا يتطابق. وعلى هذا نعلم أوّلاً حدوث العالَم، وإن كان لولا القديم لم يحدث. وليس هكذا العلم بأنه تعالى مُدرِك، لأنه يترتب في كونه معلوماً وفي الحصول على كونه حيّاً. فيستوي في هذا الوجه ويختلف في الأوّل.

فصل [في هل يصح أن يكون العلم قبيحاً]

في العلم ما يجب، وهو العلم بالله تعالى وبصفاته وبصدق رُسُله وشرائعه، ووجوبُه هو لكونه لُطفاً. وما يخرج عن الوجوب، فهو حسن، ولا يكون حُسنه بمنزلة حُسن المُباحات بل يختصّ بوجه زائد.

ولم يُجوِّز أبو هاشم أن يقع في العلوم ما يقبح أصلاً، وقال إن كله حسن، وكذلك [ص ١٣٦ ب] قال في النظر، وذكر أنه متى قُصِد بهما وجه قبيح، لم يؤثّر في حُسنهما، وإنما يقبح نفس القصد. وهذا هو قول أبي الهذيل.

وقال أبو علي وأبو القاسم[٤٧٥] إنه يقبح هذا العلم وهذا النظر إذا قُصِد بهما وجه قبيح. وبنى ذلك أبو علي على قوله إن قُبح المسبب وحُسنه معتبَر بسببه، فلما قال بقُبح هذا النظر، حكم بقُبح العلم [م ٢٠٤ ب] المتولد عنه. وجوّز أيضاً أن يكون[٤٧٦] في العلوم ما يقبح لكونه مفسدةً، فكأنه قد رأى قُبح العلم لهذَين الوجهَين. وهذا مذهبه آخراً، وقد كان ذكر قديماً في مقدّمة **التعديل والتجوير** أن العلم يحسن لعينه، كما قال إن الجهل يقبح لعينه.

والأصل في هذا الباب أنه لا يصح أن يُحكَم بقُبح الشيء - علماً كان أو غيره - لأمر يرجع إلى القصد، لأنّا قد بيّنّا في باب الإرادة أنه لا تأثير لها في قُبح الشيء[٤٧٧]، فهذا الوجه لا يصح أن يُجعَل له تأثير في قُبح العلوم.

ولا يمكن أن يُدّعى كون بعضها عبثاً، بأن يقال «إن أحدنا إذا عدّ الحصى، فما يحصل فيه من العلوم يكون عبثاً»، لأنه علم ضروري من قِبَل الله عز وجل، وما يفعله لا يكون قبيحاً.

[٤٧٥] راجع المسائل ٣١٥ و٣٤٥.
[٤٧٦] م: أن يقع.
[٤٧٧] راجع ص ٥٦٦.

ولا يمكن أن يقال إن فيما نقدر عليه من العلوم، والحال هذه، ما يقبح للمفسدة، لأنه لو كان كذلك، لوجب أن نعرف حاله لتتجنبه.

فليس في قُبح العلوم إلا وجه واحد، وهو إذا كان من مقدور الله جل وعز[٤٧٨] ويحصل فيه ضرب من المفسدة، لأنه لو خلق فينا العلم الذي نتمكن معه من الإتيان بمثل القرآن أو بخبر عن الغيب، لصار ذلك مُفسِداً لعلم النبوّة لجواز أن تدعونا الدواعي إليه فنفعله. وصار كما نقوله في قدرتنا على حمل الجبال وطفر البحار إنها، لو ثبتت، لكانت مفسدةً. فهذه طريقة نُصرة ذلك.

ولأبي هاشم أن يقول إن ذلك العلم لا يقبح، وإنما يقبح تمكين الله تعالى من إيراد الكلام الذي يبلغ في الفصاحة رُتبة القرآن أو يتضمن خبراً عن الغيب. فيجب أن يصرف[٤٧٩] بضرب من الصرف، أو يخلقه في أخرس أشلّ لا يتمكن من الكلام والكتابة إذا كان فيه غرض مّا.

وفي الجملة فغير ممتنع أن يقال، إذا علم تعالى من حال العبد أنه، إذا فعل فيه العلم ببعض الأشياء، فسد عنده، إن ذلك يقبح لا محالة وإن لم نُمثّله بشيء. ويصح أن نُمثّله بتعريفه تعالى إيّانا أعيان الصغائر، لأنه من أعظم المفاسد، فيجب قُبحه.

فأما أبو هاشم، إذا قطع على أن لا قُبح في العلوم، فتعلُّقه بوجهَين. أحدهما أن العلم جارٍ مجرى المنافع الخالصة، لاسترواح العقلاء إليه، ولولا حُسن الجميع، لم يصح ذلك. وثانيهما أنه، لو قبح شيء من العلوم، لكان الموصوف به موصوفاً ببعض صفات النقص، ولو كان كذلك في أحدنا، للزم مثله في الله تعالى.

أما الأوّل فبعيد، لأن الاستدلال بوقوع الاسترواح إلى الشيء هو بمنزلة الاستدلال بالفرع على الشيء، وقد بيّنّا أن مثل هذا لا يُعتمد. وعلى أن الاسترواح إلى الشيء يقتضي حصول نفع فيه فقط، دون الحُسن أو القُبح.

وأما الثاني، فلا يصح لأن المعنى قد يقبح ولا يوجب صفة نقص، لأنّا لو أقدرَنا[٤٨٠] على حمل الجبال وطفر البحار، لم يكن في ذلك ما يقتضي صفة نقص وإن قبحت تلك القدرة. ولهذا كان الله، إذا قدر على مثل ذلك، لم يكن موصوفاً بصفة من صفات النقص.

فإذا صحت هذه الجملة، وجب أن يكون حُسن العلم مشروطاً بانتفاء وجوه القُبح عنه. وليس يمكن ذكر وجه[٤٨١] سوى المفسدة، فإن الظلم والعبث لا يتأتّيان فيه – وإن كان يمكن أن يكون عبثاً بأن خلق الله فينا أزيد مما نصير به ممنوعين[٤٨٢]، أو يفعل أحدنا العلم بما يشاهده.

---

[٤٧٨] م: تعالى.

[٤٧٩] أي أن يصرف الله عن إيراد هذا الكلام مَن مكّنه منه.

[٤٨٠] أي الله.

[٤٨١] ص: شيء.

[٤٨٢] أي ممنوعين «عن إتيان القبائح والإخلال بالواجبات» وهو كمال العقل، انظر ص ٦٠٢.

فصل [في قُبح الجهل والخلاف في وجه قُبحه]

فأما الجهل فإنه يقبح، وهو من أوائل ما يُعلَم قُبحه بالعقول، لأن عند العلم بأنه جهل يُعلَم قُبحه وإن لم يُعلَم شيء سواه[٤٨٣]، كما نقوله في سائر المُقبّحات. وهذا ظاهر، وإنما الكلام في وجه قُبحه.

قال أبو علي في مقدّمة التعديل إنه قبيح لنفسه، أيّ جهل كان. ثم قال في غير ذلك من كُتُبه إن الجهل بالله تعالى خاصّةً يقبح لنفسه، لأنه رأى أنه لا يجوز وجوده غير قبيح. وربّما أثبته قبيحاً في العدم.

فأما أبو هاشم، فإنه يقول إنه قبيح لأنه جهل، ويجري في ذلك على هذا القياس، لأن القبائح أجمع تقبح لوجوه تقع عليها، فإذا تعلّق الاعتقاد على الشيء[٤٨٤] لا على ما هو به، فهو جهل وقبيح. وهذا الوجه في قُبحه، ولا فرق بين أن يكون جهلاً بالله تعالى أو غيره.

ولسنا نقول إن ما كان جهلاً بالله تعالى لا يجوز وجوده إلا جهلاً، بل يصح أن يوجد غير جهل، كما قلنا من قبل إن الجهل قد يكون من جنس العلم[٤٨٥]. يُبيّن هذا أنه، لو اعتقد معتقد أن الله تعالى قد أراد أمراً من الأمور وهو غير مُريد له، لكان يصح أن يوجد هذا الاعتقاد وليس بجهل، بأن يكون الله تعالى قد أراده. فصارت الجهالات كلها قبيحةً لوجوه تقع عليها، وهي كونها جهالات.

فأما إبطال ما قاله أبو علي، فهو أنه لو كان كذلك لنفسه، للزم تماثُل الجهالات أجمع لاتّفاقها في صفة من صفات الذات، ومعلوم أن الجهل بكونه[٤٨٦] قادراً يخالف [ص ١٣٧ أ] الجهل بكونه عالماً، إلى غير ذلك. وأما إثباته قبيحاً في العدم، فأبعد لأن من حقّ القبيح أن يكون موجوداً حادثاً على وجه فيستحقّ فاعله بفعله الذمّ على وجه مّا، وهذا لا يتمّ مع العدم. وبعد [م ٢٠٥ أ] فلو جاز ما قاله في الجهل بالله تعالى، لجاز في غيره من الجهالات، لأن الكل يتّفق في أن لا يتغيّر حالها في كونها جهلاً فيلزم أن يكون لنفسه قبيحاً وقبيحاً في العدم. وبعد فإن عند ما نعرف كونه جهلاً نعلم قُبحه، وإن لم نعلم أمراً سواه، فيجب أن يكون قُبحه مقصوراً على هذا الوجه.

فصل [في أن الظنّ ليس من قبيل الاعتقاد، خلافاً لِما قال به أبو هاشم]

الظنّ عند أبي هاشم من قبيل الاعتقادات. فإذا حصل[٤٨٧] لا عن دلالة ولا عن ضرورة، وكان تابعاً للأمارات يقوى بقوّتها ويضعف بضُعفها ولم يثبت ثبات العلوم، فهوالظنّ عنده. وعلى هذا يخرج الاعتقاد

[٤٨٣] ص: آخر سواه.

[٤٨٤] كذا، ولعل الصحيح: بالشيء.

[٤٨٥] راجع ص ٥٩٢.

[٤٨٦] أي الله.

[٤٨٧] أي الاعتقاد.

الحاصل عند شُبهة عن[٤٨٨] أن يكون ظنّاً، لأنه لا يحصل عن أمارة. والصحيح ما قاله الشيوخ أبو علي وأبو عبد الله وأبو إسحاق، وهو الذي نصره قاضي القضاة، من أن الظنّ جنس غير الاعتقاد.

والأقوى مما[٤٨٩] يُنصَر به هذا المذهب ما قاله الشيخ أبو إسحاق إنه، لو كان من قبيل الاعتقادات[٤٩٠]، لوجب قُبح الظنون أجمع، وقد ثبت أن فيها حسناً، بل واجباً. ووجه لزوم ذلك أنه كان لا يخلو حال هذا الاعتقاد من أحد أمرَين: فإمّا أن يكون معتقَده على ما اعتقده، أو على خلافه. فإن لم يكن على ما اعتقده، فهو جهل، والجهل كله قبيح. وإن كان معتقَده على ما اعتقده لكنه لا يأمن خلافه، فيجب قُبحه أيضاً لأنه لا فرق بين القطع على وجه القُبح وبين تجويز ثبوت وجه القُبح. ولا شيء يُخلِّص من هذا الإلزام إلا القول بأنه نوع برأسه.

فإن قيل: «فهلا كان من قبيل الاعتقاد وإن اشتمل على قبيح وحسن دون نفس الاعتقاد، كما أن الصدق من قبيل الكذب ثم ينقسم الصدق دون الكذب، فقد يكون صدقاً وليس بحسن، ولا يكون كذباً إلا وهو قبيح؟ وكذلك إرادة القبيح تكون قبيحةً أبداً، وإرادة الحسن قد تكون حسنةً وقد تكون قبيحةً، والنوع واحد[٤٩١]»، قيل له: إنّا نتمكن من أن نذكر في حُسن الصدق أو قُبح الإرادة وجوهاً تقبح لأجلها ويحسن. فإن الصدق، إذا عري عن غرض ومنفعة، فهو بصفة العبث، وكذلك الإرادة، وصار حُسنهما موقوفاً على حصول غرض وانتفاء وجوه القُبح. فإذا فقد ذلك، فهما قبيحان. ولا يمكن من زعم في الظنّ أنه من نوع الاعتقاد أن يُبيِّن وجهاً يحسن عليه أو يقبح عند فقده، لأن القسمة التي ذكرناها مانعة من ذلك لتردُّدها بين النفي والإثبات: فإمّا أن يكون معتقَده على ما اعتقده وهو لا يأمن خلافه، أو لا يكون معتقَده على ما اعتقده فهو جهل. وفي كلا الوجهَين يقبح.

وقد استُدلّ على ذلك بأن[٤٩٢] أحدنا يفصل بين حاله وهو ظانّ وبين حاله وهو معتقد، كما يفصل بين أن يكون مُريداً وبين أن يكون معتقداً. فيجب رجوع هذا الفصل إلى أنهما جنسان مختلفان، إذ لا شيء سوى ذلك. فأما مفارقة حال أحدنا وهو عالم لحاله وهو جاهل أو مُقلِّد، وإن كان الكل من نوع الاعتقاد، وهي[٤٩٣] راجعة إلى معتقَد هذا الاعتقاد مرّةً، وأخرى إلى ما يقارنه من سكون النفس. وفي مسألتنا لا ترجع إلا إلى نفس الظنّ والاعتقاد كما لا ترجع إلا إليه[٤٩٤] وإلى الإرادة. فصار بهذا الوجه أشبه.

[٤٨٨] م: من.
[٤٨٩] م: وأقوى ما.
[٤٩٠] م: الاعتقاد.
[٤٩١] انظر ص ٥٦٧.
[٤٩٢] ص: أن.
[٤٩٣] كذا، وجلي أن الصواب: فهي.
[٤٩٤] أي الاعتقاد.

وقد قيل: «معلوم أن العلم لا يصح أن يجامعه الظنّ، ولا وجه إلا التضادّ الحاصل بينهما». وهذا معترَض، لأنه قد يمتنع اجتماع شيئَين لا للتضادّ، على ما نقوله في الظنّ والعلم. ومعلوم أن الظنّ لا يثبت من دون تجويز، والعلم يُنافي التجويز، فلهذا الوجه لم يصح اجتماعهما، لا لأنهما نوعان مختلفان.

فأما أبو هاشم، فإنه يقول: «لو كان نوعاً مُفرَداً، لصح أن نفعله من دون أمارة كسائر الأفعال». ومن جوابنا أن الصحة فيه ثابتة، لكن العقلاء لا يختارونه ولا تدعوهم الدواعي[٤٩٥] إليه. ولهذا، إذا زال عقله[٤٩٦] بنوم أو جنون، وقعت منه ظنون لا أمارات لها. وغير ممتنع في بعض الأفعال أن لا تقع منا إلا ونحن على صفة، كما نقوله في الإرادة والنظر. وكذلك فلا نختار القبيح إلا مع الحاجة والجهل، لما كان بعض ذلك يتعلق ببعض.

وبعد فإذا لم يقدح في كونه اعتقاداً أن لا يصح فعله من دون أمارة، فكذلك إذا جُعِل جنساً برأسه. ومتى احتيج في أحدهما إلى أمارة، فكذلك في الآخر.

ويقول: «لو كان خارجاً من قبيل الاعتقاد، لصح وجوده من دونه». ومن جوابنا أنه لا يمتنع أن لا يوجد من دونه وإن كان من نوع سواه، لوجه من الحاجة. وذلك أنه[٤٩٧] لا يصح أن يظنّ إلا وهو معتقد [ص ١٣٧ ب] فيما يظنّه أنه يصح كونه [م ٢٠٥ ب] كذلك ويصح خلافه. وهذا لا يدلّ على أن أحدهما هو الآخر.

ويقول: «إذا كُنّا نعلم أن الظنّ قد بلغ مبلغاً يلتبس بالعلم والعلم يلتبس به، كما نقوله في السوفسطائية والسُمنية، فيجب أن يكونا من قبيل واحد، لأن الشيء لا يلتبس بما هو خارج من نوعه». ومن جوابنا أن مجرّد اللبس لا يقتضي ما ذكره، كما أن مجرّد الفصل لا يقتضي الخلاف. وقد تلتبس الإرادة بالشهوة ويلتبس السواد بمحلّه، ولا يدلّ على أن الجنس واحد في الموضعَين.

ويقول: «إذا كان الظنّ مُضاداً للاعتقاد، ولا[٤٩٨] يجوز أن يُضادّ الاعتقاد إلا ما هو اعتقاد، فيجب كونه من نوعه». ومن جوابنا أن الأمر في التضادّ موقوف على الدلالة. فقد يكون الذي يُضادّ الشيء ما هو من نوعه، وقد يكون ما يخرج عن نوعه. كيف يقول هذا، وقد أثبت السهو معنىً مُضاداً للاعتقاد وليس باعتقاد؟ فهلا جاز مثله في الظنّ؟

وربّما قيل[٤٩٩]: «لو كان نوعاً يُضادّ العلم، لوجب أن يحتاج إلى ما يحتاج إليه ضدّه. والعلم بالفرع محتاج إلى العلم بالأصل، فظنّ الفرع يجب حاجته إلى العلم بالأصل». ومن جوابنا أن حاجة العلم بالفرع إلى العلم بالأصل ليس هو أمراً يرجع إلى نوع الاعتقاد، وإنما هو لأمر يتعلق بكونه علماً، وليس

[٤٩٥] م: الداعي.
[٤٩٦] أي أحدنا.
[٤٩٧] م: لأنه.
[٤٩٨] م: فلا.
[٤٩٩] لعل الصحيح: قال.

بعلم لنوعه وجنسه، على ما تقدّم[٥٠٠]. فالذي يرجع في ذلك إلى النوع هو اعتقاد الفرع، لأنه لا يصح أن يوجد إلا مع اعتقاد الأصل. وأما الظنّ، فسبيله في الحاجة الراجعة إلى نوعه أن يجري مجرى الاعتقاد، فإذا ظنّ الفرع، فهو ظانّ لأصله، ويصح أن يعلمه أو يعتقده. والمعتبَر في الحاجة بين الشيئَين ما يرجع إلى النوع والقبيل دون غيره.

فصل [في أحكام الظنّ]

اعلم أن الظنّ، إذا ثبت نوعاً، فله أحكام مخصوصة.

فمن ذلك أنه يُضادّ العلم إذا تعلّق بمتعلَّقه على العكس، مثل العلم بأن زيداً في الدار والظنّ أنه ليس فيها. فيصير الحال فيه وفي الاعتقاد سواءً، وإن كُنّا قد ذكرنا أنه يمكن أن[٥٠١] يُصرَف هذا الامتناع إلى غير التضادّ.

ومن ذلك صحة وقوع المُضادّة بين بعضه وبين بعض على مثل هذه الطريقة، لأنه إذا ظنّ كون زيد في الدار، فهو مُضادّ لظنّه أنه ليس في الدار، لامتناع اجتماعهما لا لشيء سوى التضادّ، على مثل ما بيّنّا في مُضادّته للعلم. وإذا اعتدل للمجتهد وجها الاجتهاد، لم يلزم كونه على صفتَين ضدَّين بالظنَّين، لأنه يدخلهما أو أحدَهما شرطٌ، فكأنه يظنّ أن العلّة كذا إن شُبِّه بهذا الأصل، أو كذا إن شُبِّه بأصل آخر.

فإن قيل: «كيف تحكمون بتضادّ الظنَّين، ومعلوم أن أحدنا قد يصير متردداً بين الخوف والرجاء، فيصير ظانّاً للشيء وخلافه أو ظانّاً له[٥٠٢] غير ظانّ[٥٠٣]؟»، قيل له: إنه يظنّ أحد الأمرَين مشروطاً لا مُطلَقاً، ويقطع على الآخر، فلا يمتنع حصولهما.

ومن ذلك أنه يصح أن يُظَنّ الشيء على شرط كما يصح أن يُعلَم على شرط. فإن أحدنا يظنّ كون زيد في الدار إن كان عمرو هناك، والطريقة فيه وفي العلم سواء.

ومن ذلك أن بعض الظنون يترتب على بعض فيجري مجرى الأصل والفرع، على ما قلناه في الاعتقاد. وهو أن يظنّ أمانة زيد وديانته، فيقبل قوله ويظنّ في خبره أنه صدق، فيستند هذا الظنّ إلى الظنّ[٥٠٤] الأوّل المتعلِّق بديانته.

[٥٠٠] راجع ص ٥٩١-٥٩٢.
[٥٠١] م: أنه قد.
[٥٠٢] م: – له.
[٥٠٣] كذا، ولعل الصواب: + لخلافه؟
[٥٠٤] ص: إلى هذا الظنّ.

ومن ذلك أن الظنّ يجوز أن يُظَنّ كما يجوز أن يُعتقد الاعتقاد. وهذا في ظنّ غيره ظاهر، لأنه يظنّ خوفه وهو[٥٠٥] ظنّ مخصوص، ويظنّ أن غيره قد ظنّ وصول منفعة إليه بطريقة الرجاء والطمع. وإنما الكلام هو في أن يظنّ ظنّ نفسه. وليس يمتنع ذلك فيما يتعلق بالمتقضّي، فيظنّ أنه كان ظانّاً من قبل.

ومن ذلك أن الظنّ قد يقبح وقد يحسن وقد يجب في بعض الحالات.

فأما حُسنه، فهو أن يحصل للمرء في فعله غرض ويتعرّى عن[٥٠٦] سائر وجوه القُبح. وهذه[٥٠٧] حال ما يتعلق بالمعاملات وأمور الدنيا. ومن هذا الباب ما يظنّه المُكلَّف عند ورود الخاطر عليه، لأن خوفه هو ظنّ وليس بواجب ولا مُلجأ إلى فعله، فيتجرد كونه حسناً. وعند حصوله يتوجه التكليف عليه، فإن لم يخُف فلا تكليف.

وأما قُبحه، فهو أن يحصل لا عن أمارة صحيحة يختار العقلاء عند مثلها الظنون، كما يفعله السوداوي[٥٠٨]. ومن هذا الباب ما يفعله المرء – وهو متمكن من تحصيل العلم به – إذا كان من باب ما كُلِّف أن يعلمه.

وأما وجوبه، فهو على ما يقال في الاجتهادات الشرعية. فإن المطلوب فيها هو الظنّ ويتبعه العمل، ثم يصير وجوب العمل معلوماً، لأن هذه حال الأحكام أجمع، والظنّ [م ٢٠٦ أ] يدخل في طريقها.

ومن ذلك أنه تعالى لا يجوز أن يخلق فينا الظنّ، لأن الظنّ لا حكم له إلا إذا وقع ممن له[٥٠٩] أمارة، فتكون الأمارة أمارةً لفاعل الظنّ وإن كانت من فعل غيره، ولهذا لا يصح أن تكون أمارةُ زيد مقتضيةً لوقوع الظنّ من عمرو. فإذا صح هذا، وكان الله يتعالى عن جواز الأمارة عليه، لم يكن لهذا الظنّ، لو خلقه، حُكمٌ وصار بمنزلة ظنّ السوداوي الذي لا [ص ١٣٨ أ] تتعلق عليه الأحكام. ولأنه، لو[٥١٠] ثبت جنساً برأسه، فلا يعرى عن اعتقاد يجامعه، ومتى فعل تعالى الاعتقاد كان علماً، أو إن كان جهلاً أن يكون قبيحاً، وهذا يوجب أن يكون المفعول فيه الظنّ عالماً.

ومن ذلك أن الظنّ قد يقوم مقام العلم في مواضع، وقد لا يقوم مقامه في غيرها.

فأما ما يقوم فيه مقامه، فهو في تصحيح كونه مُريداً لأنه يُساوي العلم، وكذلك في كونه كارهاً وناظراً. وفي تصحيح كونه مُخبِراً، وإن كان كالتابع لِما تقدّم. وفي كل ما يكون حُسنه وقُبحه من باب المنافع ودفع المضارّ، وفي ثبوت الدواعي في كل واحد منهما. وفي أنه[٥١١] قد أدّى ما وجب عليه. وفي وجوب قبول عذر من يعتذر، لأنه إذا ظنّه صادقاً فهو كما لو علمه صادقاً. وفي قُبح ذمّ المرتكب للقبيح إذا ظنّ توبته. وفي الإلجاء بطريقة المنع وبطريقة المنافع والمضارّ جميعاً. وفي باب إنكار المُنكَر إذا غلب في الظنّ أنه

[٥٠٥] أي الخوف، انظر ص ٦٥٨.

[٥٠٦] م: من.

[٥٠٧] م: وهذا.

[٥٠٨] راجع في ظنّ السوداوي المغني ١٢/ ٤٣٣ و ١٧/ ٣٥٩؛ شرح الأصول ٧٣.

[٥٠٩] م: إذا صدر عن.

[٥١٠] كذا، والصحيح على الأرجح: ولو.

[٥١١] أي المُكلَّف.

لا يؤثّر[٥١٢]. وفي الاستحقاق خاصّةً على مذهب أبي هاشم، لأنه أجاز أن يُفعَل الحدّ بالمحدود على سبيل الجزاء والنكال بالظنّ، وإن كان الصحيح خلافه.

فأما ما لا يقوم فيه مقامه، فهو الإخبار وما قام مقامَ الخبر من الكتابة والإشارة وما يجري مجراها[٥١٣]، لأن تجويز خلاف ما أخبر به يصير وجهاً في قُبح الخبر. وكذلك فيما يلزم العلم به من أوصاف الله تعالى وصدق رُسُله، وفي صحة الفعل المُحكَم من القادر.

فصل [في الأحكام التي يختصّ بها نوع الاعتقاد والظنّ]

اعلم أن نوع الاعتقاد والظنّ يختصّ بأحكام لا[٥١٤] تثبت إلا فيهما، مثل إيجاب هذه الأحوال المخصوصة، واتّساع تعلُّقهما – فإنهما يتعلقان بالحادث والباقي والقديم والماضي والمعدوم، وليس ذلك لشيء من الأعراض. وتثبت فيهما طريقة الأصل والفرع، ووجوب ترتُّب الشيء على غيره وحاجته في وجوده إليه. والطريق الواحد يشتمل الأشياء الكثيرة من ذلك، كالإدراك إذا تناول أشياءً، لأن العلم بجميعها يقع ويدعو البعض إلى البعض. فإن من اعتقد أو ظنّ أن المُحدَثات تحتاج[٥١٥] إلى مُحدِث، ثم اعتقد أو ظنّ في شيء أنه مُحدَث، فلا بدّ من حصول ظنّ[٥١٦] له أو اعتقاد لحاجته إلى مُحدِث. وكذلك الحال في قُبح الظلم. وهو الموضع الذي نذكره عند منعنا من تخصيص العلّة[٥١٧].

ويختصّ العلم بأنه، مع كونه مقدوراً لنا، لا يصح منا أن نفعل شيئاً[٥١٨] منه إلا بعد أن توجد فينا أجزاء كثيرة من نوعه من جهة غيرنا، كعلوم العقل، وهذا لا يثبت في شيء من الأعراض التي نقدر عليها. ويختصّ أيضاً بأنّا قبل فعلنا له لا نعلم حاله وصفته إلا على طريق الجملة دون التفصيل. ويختصّ بأن فيه ما لا تتفاوت أحوال المُكلَّفين في كونه لُطفاً لهم، مثل العلم بالله تعالى ورُسُله عليهم السلام.

فصل [في حدّ العلم وما يتّصل به من الأسماء]

هذا الباب هو كلام في حدود الأسماء التي تُفيد نوع الاعتقاد والظنّ.

فأوّل ما فيه أن الاعتقاد هو «ما إذا وُجد أوجب كون أحدنا معتقداً»، والظنّ «ما إذا وُجد أوجب كونه ظانّاً». وهو يجد من نفسه كونه معتقداً وكونه ظانّاً، فصحت الإحالة عليه.

[٥١٢] من شرائط النهي عن المُنكَر «أن يعلم <المُكلَّف> أو يغلب في ظنّه أن لقوله فيه تأثير» (شرح الأصول ١٤٣).

[٥١٣] لعل الصحيح: مجراهما.

[٥١٤] م: ولا.

[٥١٥] م: محتاجة.

[٥١٦] ص: الظنّ.

[٥١٧] لم أكشف مثل هذا الموضع فيما يلي من الكتاب.

[٥١٨] م: الشيء.

وأما العلم، فهو «المعنى الذي يقتضي سكون النفس». وهذا المعنى وإن كان لا بدّ من كونه اعتقاداً، فالإبانة بكونه اعتقاداً لا تقع، ولهذا يقع التساوي بين العلم وبين غيره في كونه اعتقاداً، والحدّ يُذكَر للإبانة. ولهذا يعلمه علماً من لا يعلم أنه اعتقاد، كأبي الهذيل[٥١٩] وغيره.

وكما لا يُذكَر في الحدّ الاعتقاد، فلا يُذكَر المعتقَد فيقال «هو اعتقاد الشيء على ما هو به»، لأن في العلوم ما لا معلوم له، وإن كان هذا الحدّ يبطل بالتقليد[٥٢٠]. ولا يقتضي العلم سكون النفس إلا وهو متعلّق بالشيء على ما هو به، فقد أغنى عنه[٥٢١].

ولا يقدح فيما ذكرنا أن يعتقد معتقدٌ في الجهل اقتضاءه لسكون النفس[٥٢٢]، فيقال لنا: «كيف يصح ما قلتم، والعلم بالحدّ والمحدود واحد؟»، وذلك لأنه، إذا اعتقد في الجهل سكون النفس، اعتقده [م ٢٠٦ ب] بصفة العلم، ومن الجائز أن يُعتقد الشيء على صفتَين ضدَّين إذا لم يُعلَم تضادّهما.

فأما تحديده بما ذكره أبو هاشم في الجامع من أنه «الاعتقاد الواقع عن نظر أو عن تذكُّر النظر أو من فعل العالم بمعتقَده»[٥٢٣]، فلا يصح لأنه لم يُذكَر في الحدّ ما يؤثّر في المحدود، كما لا يُذكَر في حدّ الألم وقوعه عن الضرب. وعلى أن هذا إنما يسلم على مذهبه خاصّةً، فأما إذا جوّزنا أن يقع الاعتقاد علماً لغير هذه الوجوه الثلاثة[٥٢٤]، فلا يصح تحديده به.

ولا يجوز[٥٢٥] تحديده بأنه «إثبات الشيء على ما هو به»، لأنه يبطل بالتقليد، ولأنه قد يقع في العلوم ما لا معلوم له. وبعد فالإثبات في الأصل هو الإيجاد، ثم يُستعمل في الخبر عن وجود الشيء مجازاً، والعلم ليس هذا حاله.

ولا يجوز تحديده بأن يقال «هو تبيُّن الشيء على ما هو به»، لأنه غير شامل لكل العلوم من حيث أن التبيُّن يقتضي حدوث العلم عقيب الشكّ، وليس هذا سبيل كل علم. وهو باطل بالعلم [ص ١٣٨ ب] الذي لا معلوم له. وبعد فالتبيُّن لا يقع إلا على وجه واحد، فهو بخلاف[٥٢٦] الاعتقاد، فصار تقييده بقوله «على ما هو به» مما لا طائل في ذكره.

وقد جرى في كلام أبي القاسم تحديد العلم بهذَين الوجهَين، وقد أوضحنا فساد ذلك.

فأما قول الأوائل بأنه «إدراك النفس للحقّ»، فبعيد لأنه، إن أراد[٥٢٧] بالإدراك ما نعقله من الصفة المخصوصة، فهي متميّزة عن العلم؛ وإن أراد به الاعتقاد، فلا يتميّز عن التقليد؛ وإن أراد به العلم، فهو

[٥١٩] انظر ص ٥٨٥.

[٥٢٠] من حيث أن التقليد قد يتعلق بالشيء على ما هو به وليس علماً، انظر ص ٥٩١.

[٥٢١] أي عن ذكر المعلوم في حدّ العلم.

[٥٢٢] كما حُكي عن الجاحظ، انظر ص ٥٨٧.

[٥٢٣] هي الوجوه الثلاثة التي لوقوعه عليها يصير الاعتقاد علماً عند الشيخَين، انظر ص ٥٩٢.

[٥٢٤] انظر ص ٥٩٣.

[٥٢٥] م: لا يصح.

[٥٢٦] ص: يخالف.

[٥٢٧] م: أُريد، وكذلك فيما بعد.

تحديد الشيء بنفسه. وبعد فالشيء لا يُدرَك حقّاً، وإنما يُدرَك على صفته الأخصّ[٥٢٨]. وعلى أنه باطل بما لا معلوم له من العلوم.

فأما قول الصفاتية إن «العلم هو ما يوجب كون العالم عالماً»[٥٢٩]، فلا يصح لأنه لا معنى تحت قولهم «يوجب كونه عالماً» إلا أنه لأجل العلم يختصّ بهذه الحالة، وقد صح أن العلم بالحدّ والمحدود واحد. وإذا كان كذلك، لزم فيمن يعلم العلم أن يعلم إيجابه لهذه الحالة، ومعلوم أنه قد يعلمه من ينفي الأحوال.

فأما تحديده بأنه «النَّقْه»[٥٣٠]، فهو تحديد الواضح بالمُشكِل.

وأما اليقين، فهو العلم الحاصل عند الاستنباط، فلا يقال فيما يُعلَم ضرورةً إن العالم به «متيقن له»، مثل أن يعلم كون السماء فوقه والأرض تحته.

وأما تحديده بالمعرفة، فلا يصح لأنهما في الظهور وخلافه على سواء، وإنما يُحَدّ بالأوضح والأكشف.

فأما الاستبصار والتحقُّق[٥٣١] والإيقان والتيقُّن والتعيُّن والتبيُّن[٥٣٢] والتبصُّر والاستبانة، فكله علوم تحدث عقيب شكّ وارتياب، كما أن الذكر علم ضروري يحصل بعد النسيان.

والفطنة علم ضروري متعلِّق بالقصود والأغراض. والفقه يقرب من ذلك، إلا أنه لا يجب أن يكون ضرورياً. وقد صار الآن إسماً للعلم بأحكام الشرع وأسبابها. والفهم أيضاً علم بمعاني الكلام.

والتعجُّب علم حادث بما لم يُشاهَد له من قبل نظير، فلهذا لا يقال في الله تعالى إنه متعجب. ولا يصح ما يقول بعضهم بأنه «ما لا يُعرَف سببه»، لأنّا وإن عرفنا سببه لم يزل تعجُّبنا.

فأما الذكاء، فإنما يُعنى به سرعة الوصول إلى معرفة الشيء، والأصل فيه حِدّة القلب.

فصل [في حقيقة أنواع من الاعتقادات والظنون والعلوم]

فأما التجويز، فحقيقته[٥٣٣] اعتقاد أن الذات يصح كونه[٥٣٤] على صفة واعتقاد آخر أنه يصح كونه على خلافها، فيصير التجويز اعتقادَين على ما ذكرنا.

[٥٢٨] انظر ص ٥٥.

[٥٢٩] عزا الإمام الجويني مثل هذا التحديد إلى الأشعري: «العلم ما أوجب كون محلّه عالماً» (الإرشاد، القاهرة، ١٩٥٠، ١٢).

[٥٣٠] أو النَّقَه. كذا ص في المتن، وفي الهامش: اليقين، وهو خطأ، راجع لسان العرب ١٣/ ٥٤٩: «نَقَهَ الكلام أي فَهِمَه».

[٥٣١] ص: والتحقيق.

[٥٣٢] م: والتبيين.

[٥٣٣] م: فالتحقيق فيه. وكذا أوّلاً في ص، ثم صُحِّحت فوق السطر.

[٥٣٤] كذا.

والتقليد هو أن يعتقد عند قول غيره أمراً من الأمور، من دون مطالبته بحُجّة فيه[٥٣٥].

والحدس هو أن يسبق إلى اعتقاد، وكذلك التبخيت.

وأما التخيُّل والتوهُّم، فهو أن يظنّ أو يعتقد في الشيء أنه بصفة ما شاهده وعرفه، كما يقال في السراب إذا رآه وظنّه ماءً. والتصوُّر قد يُستعمل في الظنّ على هذا الحدّ، وقد يُستعمل في العلم أيضاً.

فأما الغمّ، فهو العلم أو الاعتقاد أو الظنّ لنزول ضرر به، إمّا في الحال أو في المستقبل، أو فوات نفع. والسرور على النقيض من ذلك، فيكون علماً أو اعتقاداً أو ظنّاً لحصول نفع أو اندفاع ضرر، إمّا في الحال وإمّا[٥٣٦] في المستقبل. هذا قول أبي هاشم. وقد أثبتهما أبو علي نوعَين غير الاعتقاد والظنّ، وأثبت فيهما المتماثل والمختلف.

ودليلنا أنه[٥٣٧] لو كان أمراً [م ٢٠٧ أ] زائداً، لصح حصوله من دون ما ذكرناه، أو يحصل ما ذكرنا فلا يكون مسروراً ولا مغتمّاً، وقد عرفنا أنه لا يكون مغتمّاً إلا وهو معتقد لنزول ضرر به أو فوات نفع على ما ذكرناه، ولا مسروراً إلا وهو معتقد لحصول نفع أو دفع ضرر عنه. وعلى هذا يغتمّ أهل النار ويسرّ أهل الجنة لثبوت هذَين الوصفَين[٥٣٨] فيهما. وليس يمكن أن يُدّعى بينهما تعلُّق من وجه معقول، لمثل ما قد مضى من[٥٣٩] نظائره.

والذي يشتبه الحال فيه من وجوه التعلُّق هو أن يُجعَل اعتقاد الضرر مُولِّداً للغمّ، واعتقاد النفع مُولِّداً للسرور. وما نوجبه من صحة وجود السبب ولا يوجد مسببه لمانع قائمٌ هاهنا، لا سيما وهما معنيان مختلفان، فما يُضادّ أحدهما ويمانعه لا يُضادّ الآخر.

وبعد فكان يجب حصول الغمّ عند اعتقاد المضرّة فيما نزل به، وإن اعتقد أنه يستحقّ المنافع الكثيرة بذلك الضرر، لأن السبب إذا وُجد فاعتقاد المرء لا تأثير له في توليده. وقد عرفنا أنه لا يصير مغتمّاً والحال هذه. إلا أنه يمكن أن يُجعَل هذا الاعتقاد مانعاً للأوّل من التوليد، كما يثبت في النظر[٥٤٠].

وقد قيل: لو اعتقد غيرنا[٥٤١] نزول المضرّة بنا، وجب أن يصير[٥٤٢] مغتمّاً، كما إذا اعتقدنا نزول مضرّة بنا نصير مغتمّين، لأن السبب لا يختلف في باب التوليد بحسب اختلاف أحوال الفاعلين.

ولا ينقلب علينا إذا جعلناه[٥٤٣] اعتقاداً للضرر، لأن الحال في الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد يختلف: فإذا اعتقد[٥٤٤] في الضرر نزوله به صار مغتمّاً، وإن اعتقده في غيره لم يصر كذلك. وليس هكذا حال

[٥٣٥] ص: منه.

[٥٣٦] م: أو.

[٥٣٧] كذا، والمعنى: الغمّ والسرور معاً.

[٥٣٨] م: الوجهَين.

[٥٣٩] م: في.

[٥٤٠] انظر ص ٦٨٨.

[٥٤١] م: أحدنا.

[٥٤٢] م: يكون.

[٥٤٣] أي الغمّ.

[٥٤٤] أي أحدنا.

السبب، فإذا كان قد جُعِل اعتقاد نزول الضرر[٥٤٥] بزَيد مُولِّداً للغمّ، فيجب أن لا يفترق الحال بين حصول هذا الاعتقاد لزَيد أو غيره، وقد عرفنا خلافه.

ويُبيِّن صحة ما تقدّم أن كل من كثرت علومه واعتقاداته وأفكاره في عواقب الأمور كان أعظم غمّاً، ولهذا يقلّ غمّ الصبيان ومن يكون ناقص العقل. ويقال إن الزنج لا يغتمّون، لقلّة عقولهم. [ص ١٣٩ أ] ولهذه الجملة يصح أن يخفّ غمّ المغتمّ فيما ينزل به من الضرر، لِما يعتقده في العاقبة من النفع به فيتكافيان، ويخفّ ما يجده.

ويُبيِّن صحة ذلك أن من رام أن يزول الغمّ منه[٥٤٦] يعمد إلى شُرب ما يُزيل عقله ليُزيل[٥٤٧] عنه تلك الاعتقادات.

فكل هذه الجملة يوضح ما نقوله من رجوع الغمّ إلى الاعتقاد المخصوص.

وبعد فكان يجب أن يجد أحدنا من نفسه صفةً زائدةً، في كونه مغتمّاً، على ما ذكرناه من اعتقاده في الضرر أو فوات النفع. وقد عرفنا أن هذا غير ثابت. فكيف يُثبَت الغمّ معنىً زائداً عليه، مع أن لا طريق إليه؟

وبعد فقد عرفنا أن ما يُضادّ هذا الاعتقاد وينفيه عند طريانه ينفي الغمّ أيضاً. فهما إمّا أن يُثبَتا من جنس واحد، فهو الذي نقوله؛ أو يتضادّا، فلا يصح اجتماعهما، وقد عرفنا أن الوجود قد جمعهما؛ أو يختلفا، فكان لا يجوز انتفاؤهما بضدّ واحد.

ويُبيِّن[٥٤٨] صحة هذه الجملة أنه، لو كان معنىً مُخالِفاً للاعتقاد، لَماَ جاز أن يطابق تعلُّقه تعلُّق الاعتقاد لأن المعنيَين المختلفَين لا يصح ذلك فيهما. ألا ترى أن الإرادة لما خالفت الاعتقاد، لم توافقه في التعلُّق فكان متعلَّقها متى تقضّى لم تتعلق به، وليس كذلك الاعتقاد؟

فإن قال: «فالمُصاب يزول عنه الغمّ مع أن اعتقاده للضرر وفوات النفع حاصل على ما كان عليه. فهلا كان أحدهما غير الآخر؟»، قيل له: لسنا نُسلِّم أن اعتقاده للضرر وفوات النفع على ما كان عليه من قبل، بل ما يؤثّر في غمّه[٥٤٩] يؤثّر في زوال اعتقاده أيضاً، لأنه قد يجوز أن يعتقد الثواب الذي يحصل له بالصبر، فيقابل اعتقاده للضرر وفوات النفع؛ أو يرث مالاً فيتسلّى[٥٥٠]، إلى ما شاكل ذلك. وبمثل هذه الطريقة نُجيب إذا صُوِّر الكلام في نفسَين يشتركان في اعتقاد الضرر ويختلفان في الغمّ، لأنّ لا نُسلِّم تساوي حالهما في اعتقاد الضرر، بل يتفاوتان في ذلك.

فإن قيل: «هلا كان الغمّ هو الألم الموجود في ناحية الصدر؟»، قيل له: هذا مما يحصل بالعادة، ولهذا تتفاوت الأحوال فيه مع التساوي في الغمّ.

[٥٤٥] م: المضرّة.
[٥٤٦] م: عنه.
[٥٤٧] م: لتزول.
[٥٤٨] م: – و.
[٥٤٩] لعل الصواب: في زوال غمّه.
[٥٥٠] م: فيسلى.

واعلم أن الغمّ قد يصح أن يكون أحدنا موصوفاً بالقدرة عليه، فيقال هو الذي غمّ نفسه بأن يعتقد أو يظنّ ما ذكرنا، أو يعلم بخبر الرسول فيما يُستقبل من أمره، ثم لا يتمكن من نفيه عن نفسه – مع العلم [م ٢٠٧ ب] بصدقه صلى الله عليه وآله في خبره – إلا بأن يورِد على نفسه شُبهةً في ذلك. فأما إذا كان الغمّ لمكان علم ضروري، فالله تعالى هو الموصوف بأنه الذي قد غمّنا. فإن من شاهد الحريق في زرعه، أو رأى ولده ميّتاً، إلى ما شاكله، فهذا الغمّ من جهة الله تعالى فيه.

وقد يحصل عند الغمّ تغيُّر البدن، ليس لأنه يُولّده بل لأن عنده يمتنع المغموم من تناوُل ما ينفعه في بدنه من الملاذّ.

فأما ما[٥٥١] ينزل بغيره ممن[٥٥٢] لا يمسّه أمره، فهو رقّة قلب، وتختلف أحوال الناس فيه، فبعضهم يوصف بالقساوة وبعضهم بالرقّة.

ويقرب مما تقدّم الكلام[٥٥٣] في الخوف والخشية. فقد حُكي عن أبي علي أنه أثبتهما نوعَين غير الاعتقاد والظنّ. وخالفه أبو هاشم فيه، فجعل الخوف الاعتقاد أو الظنّ لنزول ضرر به في المستقبل أو فوات نفع فيه، إمّا فيه أو فيمن يجري مجراه، وكذلك الخشية. ويفارقان الغمّ، لأنه لا تدخلهما طريقة العلم، ولأنهما لا يدخلان فيما قد وقع ومضى ولا فيما هو موجود في الحال، وليس كذلك الغمّ. وإذا استُعمل الخوف والخشية بمعنى العلم، فهو مجاز كقوله تعالى ﴿فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً﴾ [١٨/ ٨٠]، فيصير كاستعماله للظنّ في معنى العلم كقوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُواْ رَبِّهِمْ﴾ [٢/ ٤٦].

ولا يقدح فيما قلناه أن يقال: «قد يثبت[٥٥٤] الخوف مع العلم، كما يخاف أحدنا من الموت وإن علم أنه يموت لا محالة»، لأن خوفه مما لا يعلم، وهو موته اليوم أو غداً. فأما أن يخاف من الموت جملةً فلا، لكونه قاطعاً عليه عالماً به.

فأما خوف الملائكة عليهم السلام على ما قال ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [١٦/ ٥٠]، وإن علموا أنهم لا يُعاقَبون، فهو خوف توقٍّ وحِذر[٥٥٥]، كما يقال «أنا أخاف موجِدتك» أي «أتجنبه[٥٥٦]». وإذا وُصِفوا أنهم يخافون الله، فالمُراد به أنهم يتوقّون ما يؤدّيهم إلى العقاب – لأن خوف الله هو خوف عقابه – كأنهم، مع علمهم بأنهم لا يدخلون النار، يعلمون أنهم، لو واقعوا الكبائر، لاستحقّوا النار، فيتجنبون مواقعة ما يوردهم هذا المورد. وقد قيل إنهم، لما كانت أفعالهم أفعال الخائفين من المواظبة على الطاعات، سُمّوا خائفين مجازاً.

[٥٥١] ص في الهامش: + ما يلحق أحدنا. وأوّل الفقرة على الأرجح كما يلي: فأما ما يلحق أحدنا <من الغمّ> لِما ينزل <من الضرر> بغيره...

[٥٥٢] م: مما.

[٥٥٣] م: هو الكلام.

[٥٥٤] م: ثبت.

[٥٥٥] م: حذر وتوقٍّ.

[٥٥٦] كذا.

والحال فيما يُعلَم به أن المرجع بالخوف والخشية هو إلى ما ذكرناه من الاعتقاد كالحال فيما قلناه في الغمّ والسرور، فلا وجه لإفراده بالذكر.

فأما الرجاء والأمل والطمع، فهو في نقيض الخوف. فإذا اعتقد أو ظنّ حصول نفع في المستقبل أو زوال ضرر[٥٥٧]، فهو موصوف بهذه الأوصاف، والطريقة فيه ما تقدّم. وقد يُستعمل الطمع بمعنى العلم، قال الله تعالى ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ [٧/ ٤٦]. وكذلك الرجاء يُستعمل في العلم، كقوله ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [٧١/ ١٣] أي «لا تعلمون عظمته فتجنّبوا معصيته». وقد تُؤوِّل قوله تعالى ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُواْ لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ [١٨/ ١١٠] على العلم، وتُؤوِّل على الظنّ. [ص ١٣٩ ب]

وكما أن الاعتقادات في الأصل قد لا يكون لها متعلَّق، فكذلك الحال في هذه الأوصاف الجارية عليها.

وأما الأمن واليأس، فلا يكونان إلا مع العلم. فإذا علم[٥٥٨] وصول نفع إليه أو زوال ضرر، فهو آمِن، وإذا علم فوات نفع عنه، فهو آيِس. ولا بدّ من اشتراط الاستقبال فيه.

فأما الفزع فهو الخوف، لكنه قد يُستعمل على وجه التجوُّز بمعنى العلم، كقوله عز وجل[٥٥٩] ﴿لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ﴾ [٢١/ ١٠٣]، وليس في الآخرة إلا العلم الضروري. ويُستعمل أيضاً فيما تتعجل فيه المضرّة، فيفارق الخوف الذي لا يكون إلا في المستقبل.

فأما الندم، فهو غمّ وأسف. هكذا قاله أبو هاشم. والمُراد به اعتقاد أن عليه فيما سلف منه مضرّةً أو فوات نفع، ولولا ما فعله لم يكن ليلحقه ذلك. وعلى هذا يُنفى عن أهل الجنة. وربّما أثبته أبو هاشم جنساً مخصوصاً غير هذا الاعتقاد، وهو ظاهر كلام أبي علي مثل قوله في الغمّ والسرور. وأما مفارقته للغمّ، فهو أن الندم لا يكون متعلِّقاً إلا بالماضي، والغمّ ليس كذلك؛ ولا يتعلق الندم إلا بفعل نفسه دون الغمّ. والذي به نُصحِّح[٥٦٠] أن الندم ليس هو إلا هذا الاعتقاد المخصوص هو مثل ما تقدّم في أمثاله.

وأما نُصرة المذهب الآخر، فبأن[٥٦١] يقال إن الندم لا يتعلق بغير الماضي، دون الغمّ الذي يتعلق بالماضي والمستقبل. إلا أن ذلك ضعيف لأنه، إذا جُعِل [م ٢٠٨ أ] اعتقاداً مخصوصاً، صح أن يقال إنه لا يتعلق إلا بالماضي، ولا يدلّ على أنه جنس منفرد[٥٦٢].

وأقوى ما يُنصَر به هذا القول[٥٦٣] وجهان. أحدهما أن الندم لو كان راجعاً إلى اعتقاد مضرّة لمكان ما فعله، لوجب في كل من اعتقد الوعيد ثم ارتكب كبيرةً – وعَلِمَ المضرّة التي تلحقه بفعلها، ولولا فعله لم

[٥٥٧] ص: الضرر.
[٥٥٨] أي المرء.
[٥٥٩] م: تعالى.
[٥٦٠] ص: يصحح.
[٥٦١] م: فأن.
[٥٦٢] م: مُفرَد.
[٥٦٣] م: المذهب.

يلحقه ذلك – أن يكون نادماً، وقد عرفنا أن أحدنا لا يجد ذلك من نفسه، ولا هو نادم في الحقيقة، وإلا وجب أن ينصرف عن أمثال ما فعله. فعلى هذا قد ثبت أحدهما دون الآخر[٥٦٤]. والثاني أنه قد ثبت قُبح الندم على الحسن لأنه ندم على الحسن، لا غير. فلو كان اعتقاداً، لم يُعتبر في وجه قُبحه إلا بما يقع عليه من تعلُّقه بالشيء لا على ما هو به، ولا يُعتبر حال المتعلِّق. فإن كان حكمه معتبَراً بما يتعلق به، دلّ على أنه نوع منفرد[٥٦٥].

واعلم أن على كلا حالَي[٥٦٦] الندم، سواءً ثبت من قبيل الاعتقاد أو ثبت نوعاً آخر، فتعلُّقه بندم آخر صحيح، لأنه قد يندم على ندمه السابق كما يعتقد اعتقاده ويعلم علمه.

فصل [في السهو وأنواعه]

اعلم أنّا قد بيّنّا أن السهو ليس بمعنى، وأن[٥٦٧] المرجع به إلى زوال العلوم على وجه مخصوص[٥٦٨]. ولو ثبت معنىً، لكان من حقّه أن يدخل تحته المتماثل والمختلف، على الطريقة التي نقولها في العلوم.

وليس يُراد بالسهو زوال العلم فقط إلا بعد أن يكون ذلك من الباب الذي قد جرت العادة بأن يعلمه، وإلا لزم أن يكون ساهياً عما لا يتناهى. ولا يدخل إلا في العلوم الضرورية. وليس من مُوجَبه[٥٦٩] أن يكون[٥٧٠] ثابتاً من قبل ثم يزول، بل يكون ساهياً ابتداءً إذا لم يعلم ما جرت العادة بأن يعلمه، فيفارق النسيان من هذه الجهة، لأنه يقتضي زوال العلم بما كان عالماً به من قبل.

والسهو يقع مرّةً ويُسمّى «نوماً» إذا كان[٥٧١] في الأعضاء استرخاءٌ وقارنه الاستراحة. ومتى قارنه مرض فهو «إغماء»، وإذا استمرّ فهو «جنون». ولهذا يلزم المغميّ عليه قضاء الصوم لأن هناك مرضاً، ولا يلزم المجنون لأنه لا مرض هناك، وإنما هو استمرار زوال العقل به. ومتى حصل معه طرب ونشاط عند تناوُل المشروب، فهو «سُكر».

وقد حُكي عن أبي علي أنه جعل السُكر من فعل السكران، وجعله عبارةً عن آخِر شُربه. قال: «ولذلك يُذَمّ على السُكر ويُنهى عنه». وهذا بعيد، لأنه ليس يقع بحسب أحواله، ولأنه إمّا أن[٥٧٢] يفعله مُباشِراً أو

[٥٦٤] أي اعتقاد الوعيد دون الندم.
[٥٦٥] م: مُفرَد.
[٥٦٦] ص: على كل حال.
[٥٦٧] م: وإنما.
[٥٦٨] راجع ص ٦٣٦–٦٣٨.
[٥٦٩] م: من حقّه.
[٥٧٠] أي العلم.
[٥٧١] م: حصل.
[٥٧٢] ص: إنما.

متولداً، وذلك باطل بمثل ما يبطل به أن الشبع من فعله[٥٧٣]. فيجب أن يكون الذمّ والنهي يتناولان الشُرب. وعلى هذا تختلف أحوالهم في السُكر مع اتّفاقهم[٥٧٤] في الشُرب.

وكل هذه الأمور شرط والمؤثّر هو السهو، ولهذا، متى غلب السهو، كان طافحاً في النوم والسُكر جميعاً.

والذي به يُعلَم أن هذه الأوصاف مُفيدة لِما ذكرناه فقط الوجوه المتقدمة في أضرابه.

فصل [في بيان صفات النائم]

واعلم أنه يتّصل بهذه الجملة بيان ما يصح على النائم من الصفات وما لا يصح.

فكونه قادراً مما لا شُبهة فيه.

وكونه معتقداً هو كمثل، فإن ما يُخيَّل إليه[٥٧٥] أنه يراه اعتقادات وظنون. هذا هو الرؤيا لا غير. ولا يمكن أن تُجعَل رؤيةً على الحقيقة، لأنها[٥٧٦] لا تصح مع التغميض[٥٧٧] ولا تتعلق بالشيء على ما ليس به. وقد يرى أنه في بلد آخر، وأنه يطير، إلى ما شاكل ذلك. فيجب أن يكون الغرض به تصوُّره أنه مُشاهِد لمثل ما قد عرفه في اليقظة، ولهذا لا يصح أن يرى في نومه إلا ما قد شاهد نظيره. فإن الأكمه لا يرى اللون في نومه.

وقد تقع الرؤيا ابتداءً، وقد تكون عند إلقاء الشيطان إليه أمراً من الأمور على جهة الوسوسة فيتصوّره، كما يقال في الاحتلام. فإن الذي من قِبَل النائم هو الظنّ لتلك الأفعال، فأما الشهوة والإنزال فهما من قِبَله تعالى. وقد يكون سبب الرؤيا ما خطر بباله من جهة الله تعالى أو من جهة بعض الملائكة، فيكون[٥٧٨] فيه تنبيه على الخير والصلاح، وهذا هو الذي يُتأوّل عليه ما رُوِي أن الرؤيا جزء من كذا وكذا جزءاً من النبوّة[٥٧٩]، لما كان صادراً من قِبَل المَلَك كالنبوّات.

فأما كونه مُريداً، [ص ١٤٠ أ] فصحيح فيه[٥٨٠] بأن يقصد ما يعتقده، وكذلك في الكراهة. وعلى هذا يصح فيه ما يتبع هاتَين الصفتَين من الأحكام.

وكذلك فالفكر صحيح عليه.

وكونه مُدرِكاً لكل المُدرَكات صحيح – ما خلا إدراكه بالعين خاصّةً لأن الشرط فيه الفتح وهو مُغمِّض، ولو كان مفتوح البصر لرأى المرئيّات – وإن كُنّا نقول [م ٢٠٨ ب] في جميع ذلك إن في إدراكه ضرباً

[٥٧٣] انظر ص ٤٢٩.
[٥٧٤] م: مع الاتّفاق.
[٥٧٥] م: له.
[٥٧٦] أي الرؤية.
[٥٧٧] م: مع تغميض العين.
[٥٧٨] م: فيحصل.
[٥٧٩] راجع كنز ١٥/ ٤١٤٠٠ الخ.
[٥٨٠] ص: – فيه.

من النقص. وعِلمُه بالمُدرَكات لا يحصل، لأن هذا إنما وجب أن يتبع الإدراك في العاقل لاقتضاء كمال العقل لذلك.

فأما كونه مشتهياً ونافراً، فالأمر فيهما ظاهر. فإنه يلتذّ بالاحتلام وينفر عن وخز الإبرة.

والذي يشتبه من هذه الصفات هو كونه عالماً. وقد جوّز أبو هاشم أن يكون النائم عالماً ببعض الأشياء، وجعل الوجه فيه أنه، متى نام على سرير دقيق العَرْض، يحترز من السقوط، ولولا علمه لم يكن كذلك. إلا أن هذا مما يتمّ بالاعتقاد والظنّ. ولا يمكن الاستدلال عليه بأنه يتذكر في حال اليقظة ما كان منه عند الاحتلام، لأن الكلام هو في كونه عالماً في تلك الحال، لا فيما يتذكر في يقظته.

فأقرب ما يمكن ذكره في ذلك أنه قد يقع من النائم قِيل الشعر، والفكر في كيفية وصفه، ومناظرة الغير بكلام يُرتضى إذا تذكّره في حال الانتباه، وكل هذا لا يقع من غير العالم. وعلى هذا لا يقع من المُفحَم قِيل الشعر ولا مناظرة الغير بكلام يُرتضى إلا ممن هو متقدم في علم الكلام.

فأما ما يقوله الفلاسفة في الرؤيا إنها «مشاهدة النفس لأحوال العالَم، فإن النفس هي التي تُدبِّر القالَب، فإذا عقل[٥٨١] القالَب استراح[٥٨٢] النفس من تدبيره وحالَ في العالَم»، فهَوَس لا يُعقَل، وما يقولونه في النفس فمما لا أصل له. ولو كان هاهنا نفسٌ هو الذي يُدبِّر ويتصرف ويرى، لم يكن بين البصراء والعميان فرق، بل كانوا سواءً لوجود هذه النفس فيهم. وكل ذلك معلوم البطلان.

فصل [في أحكام السهو لو ثبت معنىً]

واعلم أن السهو، إن ثبت معنىً، فحكمه حكم العلم في تعلُّقه بالشيء على جملة وتفصيل، وإلا لم يثبت ضدّاً في الحقيقة. فيصير السهو بمنزلة العلم والإرادة والنظر، ويفارق القدرة والشهوة لأن تعلُّقهما لا يكون إلا على التفصيل. وهكذا يجب في الإدراك، لو ثبت معنىً، أن يتعلق على طريق التفصيل فقط[٥٨٣].

وأما حدّ الساهي على قول من يُثبِت السهو معنىً، فهو المختصّ بحال لكونه عليها تتعذر عليه إرادة المسهوّ عنه أو الفكر فيه أو اعتقاده أو ظنّه.

[٥٨١] هكذا اللفظة مُنقَّطة في ص، ولعل قراءتها: عُقِلَ؟ أو لعلها: غفل؟

[٥٨٢] كذا.

[٥٨٣] انظر ص ٧٤٠.

القول في النظر

فصل [في أن للناظر بكونه ناظراً حالاً]

اعلم أن أحدنا يجد التفرقة بين كونه ناظراً وأن لا[1] يكون كذلك، وهذه التفرقة راجعة إلى إثبات حالة، على ما مرّ[2] في نظائره.

وقد اختلف قول أبي هاشم. فقال في البغداديات: «لا حال للناظر بكونه ناظراً – وهو قول أبي علي – وإنما ترجع هذه التفرقة إلى طريقة الفعلية. فهو إذاً الفاعل للنظر والطالب بنظره أمراً من الأمور». وقال في الكتاب الموسوم بنقض المعرفة على ابن الروندي إن للناظر بكونه ناظراً حالاً[3]. وهو الصحيح، ولا يجوز رجوع هذه التفرقة إلى وجود فعل من جهته، كما لا يصح مثله في المُريد وغيره.

وبعد فكان لا يصح وصفه تعالى بالقدرة على أن يضطرّ أحدنا إلى النظر، ولا شُبهة في وجوب قدرته على سائر الأجناس. ولو أوجده، لوجب كونه ناظراً، وذلك لا يصح إلا مع التجويز والشكّ. فيجب، إذا خلق الله تعالى فينا النظر، أن نكون ناظرين دونه، ولا يتمّ هذا إلا على ما قلناه.

وبعد فكان لا[4] وجه يقتضي امتناع كونه[5] ناظراً إلا مع خطور ذلك الشيء بباله، كما لا يصح كونه عالماً[6] إلا كذلك، لولا أن[7] له بكونه ناظراً حالاً. وإلا فالفعلية غير مفتقرة إلى ذلك، بل يكفي فيها كونه قادراً، لا سيما فيما يكون جنس الفعل.

[1] ص: ولا أن.
[2] م: على مثل ما تقدّم.
[3] راجع المغني ١٢/٦.
[4] م: فلا.
[5] أي أحدنا.
[6] م: مُريداً، وكذا أوّلاً ص ثم صُحّح في الهامش.
[7] م: إلا أنه.

وبعد فكان لا يحتاج إلى قلب في فعله للنظر، لأن ما لا يوجب حالاً للحيّ يصح وجوده في الجماد وفي سائر أبعاض الحيّ. فيجب أن يجري مجرى الإرادة والاعتقاد.

وبعد فإذا ثبت أن لكونه ناظراً تأثيراً في وقوع الاعتقاد علماً، فيجب رجوعه إلى صفة للجملة، كما يقال مثله في كونه مُريداً لما كان له تأثير في وقوع الأفعال على وجوه.

ولما قال أبو هاشم بذلك القول الأوّل، ذكر أن «من حقّ الناظر أن يكون طالباً، والطالب لا بدّ من كونه فاعلاً». والكلام عليه أنه إن عنى بالطالب الفاعل فقط، فنحن لا نُسلّم ذلك في الناظر؛ وإن عنى أنه يفعل ما يوجب [م ٢٠٩ أ] له حالاً، فنحن لا ننكر في نظره الذي يفعله أن يكتسب به صفةً، كما لو خُلِق فيه لاكتسب به صفةً، فصار الخلاف في عبارة.

فصل [في أن الناظر يكون كذلك لوجود معنى هو النظر]

فإذا ثبتت هذه الجملة، وحصلت للناظر صفة بكونه ناظراً مع جواز أن لا تحصل والحال واحدة، فلا بدّ من مُخصِّص. وادّعاء وجوب هذه الصفة لا يمكن، إذ لا وجه يوجبها. فإن أُجري[8] مجرى كونه مُدركاً في إيجاب كونه حيّاً له، لم يصح وإلا لزم أن لا يختصّ نظره في بعض ما يصح دون بعض، بل كان متى صح وجب كما وجب في كونه مُدركاً، وقد عرفنا خلاف ذلك.

فإذا وجب إثبات أمر مُخصِّص، فالطريق الذي به نعرف أنه وجود معنى هو كالطريق فيما عداه.

فأما الكلام [ص ١٤٠ ب] في تفصيل ذلك المعنى، فهو أنه لا يصح أن يُرجَع بما بيّنّاه إلى معنى هو العلم، لأنه في حال ما ينظر هو مُجوِّز شاكّ، والعلم يقتضي الثبات والقطع. وعلى أنه مُوصِل إلى العلم، فكيف يكون هو نفسه؟ وبعد فأحدنا يفصل بين نظره في الدلالة وبين علمه بها، فكيف يشتبهان؟

ولا يجوز أن يكون إرادةً، لأنه تلحق المرء المشقّة بالإكثار من النظر دون الإرادة. وبمثل هذا يبطل كونه اعتقاداً. ولأنه جهة لوقوع الاعتقاد علماً، وليس كذلك الإرادة. ولأن نظره يقع في الأمور الملتبسة، والإرادة ليست كذلك، وهكذا الاعتقاد.

ولا يجوز أن يُرجَع به إلى حديث النفس والكلام الخفي، على ما قاله أبو القاسم الواسطي[9]، لأنه لا يقتضي لفاعله حالاً، وقد بيّنّا أن للناظر بكونه ناظراً حالاً. وبعد فقد ينظر أحدنا من دون هذا الكلام الخفي، فكيف يُجعَل هو نفسه؟ ومتى ثبت أن للنظر تأثيراً في وقوع الاعتقاد به علماً، وكان الكلام مما لا حظّ له في ذلك، بطل أن يكون المرجع به إليه.

[8] أي كونه ناظراً.

[9] راجع المجموع في المحيط ٣/ ٢٠٠-٢٠١.

ولا يجوز أن يكون النظر هو استحضار العلوم – وهذا أقرب ما صُرِف[١٠] إليه كلام أبي الهذيل حيث نفى النظر[١١] – ومعلوم أنه قد ينظر من دون هذا الاستحضار.

فصح أنه معنى زائد على هذه الأشياء، وهو الذي يُعبَّر عنه بالنظر والفكر والتأمُّل والبحث، إلى غير ذلك.

فصل [في أن هذا المعنى يجب حلوله في بعض مخصوص منا وهو القلب]

فأما اختصاص هذا المعنى بنا، فهو بطريقة الحلول في بعض مخصوص، لأنه إن وُجد لا في محلّ، زال الاختصاص، وكُنّا لا نجد أنفسنا ناظرين كأنه في ناحية الصدر. وكان لا يصح توليده للعلم فينا، لأنه لا جهة له فيتعدّى توليده محلّه. فلو وُجد لا في محلّ، لأوجب وجود علم لا في محلّ فيكون علماً لله تعالى، وكان يجب أن يكون نظراً له أيضاً، لوجوده على حدّ وجود إرادته. وبعد فإذا وجب في العِلَل نهاية الاختصاص وبالحلول تدخل في ذلك، وجب أن يحلّ[١٢] إذا صح هذا الوصف فيه.

وكما لا يصح وجوده لا في محلّ، فلا يصح وجوده في كل محلّ من الجماد وغيره، لمثل ما نقوله في الإرادة والقدرة وغيرهما.

فيجب وجوده في بعض الواحد منا. وإذا كُنّا لا نتمكن من فعله في كل محلّ، مع أن ما في أبعاضنا من القُدَر[١٣] قدرةٌ عليه، فيجب أن يختصّ محلّاً مخصوصاً. وعلى هذا يجد أحدنا كونه ناظراً كأنه في ناحية الصدر، ويجد المشقّة والتعب في هذه الجهة. وهذا معلوم في الجملة، وإذا أردنا معرفة تفصيل محلّه، فإنما ثبت[١٤] أنه القلب من حيث يُولِّد العلم في محلّه، وقد صح أن محلّ العلم هو القلب، فكذلك النظر.

فصل [في أن هذا المعنى ليس بمُدرَك]

وليس هذا المعنى بمُدرَك بشيء من الحواسّ، وإلا لم يصح فيه أن يوجب للجملة صفةً لأن ذلك حال سائر المُدرَكات.

[١٠] م: يُصرَف.

[١١] ذكر المصنّف في المجموع في المحيط ٣/ ٢٠٠ «ما حُكي عن أبي الهذيل من قوله إن النظر هو العلم بالأصول التي مع العلم بها يصح أن يفعل أحدنا العلم بفروعها».

[١٢] أي النظر.

[١٣] م: القدرة.

[١٤] م: يثبت.

والذي يشتبه الحال فيه أن يُدرَك بالحياة في محلّها. وهذا يقتضي كونه من جنس الألم، ويوجب[١٥] أن يقع لنا العلم بتفصيل محلّه، لأنه[١٦] كان يفرق بين المحلّ الذي قد حلّه وبين ما لم يحلّه، كما ثبت[١٧] مثله في محلّ الألم. وإذا وجب ذلك استغنينا عن إقامة الدلالة على تفصيل محلّه، وقد ثبتت الحاجة إلى ذلك.

فصل [في أحكام النظر]

اعلم أن كثيراً من أحكام النظر يجري على قريب مما ذكرناه في العلم. فأوّل ذلك أنه من المعاني المتعلِّقة، ويُعنى بتعلُّقه تأثيره فيما هو[١٨] طريق إليه – وذلك بأن يقع الاعتقاد لمكانه علماً – ولا يُراد به تأثيره في المنظور فيه.

فينقسم[١٩]، فربّما كان له متعلَّق ومنظور، وربّما كان لا منظور له، مثل نظره في أن لا [م ٢٠٩ ب] بقاء وفي هل يبقى البقاء أم لا. وهذا الثاني أصح في التمثيل من الأوّل، لأن النظر في أن لا بقاء ولا ثاني لله تعالى يقع في دليل صحيح، وهو المنظور فيه؛ وليس كذلك إذا نظر في هل يبقى البقاء وهل يبقى الإدراك[٢٠]، إلى ما شاكله. ومتى كان بلا منظور، صح تقدير التعلُّق فيه، فيفارق اللون والطعم وغيرهما من الأعراض التي لا حظّ لها في التعلُّق. ويجب مثل ذلك في العلم الذي لا متعلَّق له.

والحال في تعلُّقه على وجهَي الجملة والتفصيل، وأنه لا يتعدّى المنظور الواحد مُفصَّلاً، ولا الوجه الواحد حتى يتعلق بالشيء الواحد على وجهَين، وفي صحة أن يُنظَر فيه وأن يُقضى بأنه كيف يقع كما تُراد الإرادة ويُعلَم العلم، كالحال في العلم في جميع هذه الأحكام، فلا وجه لإفراده بالذكر.

فصل [في أن في الأنظار ما يتماثل وما يختلف]

ويقع فيه متماثل ومختلف. ويُعلَم تماثُل ما يتماثل منه بإيجاب أحدهما من الصفة مثل ما أوجبه الآخر، أو بتعرّيه عن وجه يُشار إليه يصير سبباً للاختلاف. ولن يكون كذلك إلا بتعلُّق النظرَين بمنظور واحد على أخصّ ما يمكن، كما قلناه في العلم.

[١٥] ص: ويجب.

[١٦] أي الناظر.

[١٧] م: يجب.

[١٨] أي النظر.

[١٩] م: وينقسم.

[٢٠] وهو ليس بمعنى عند المصنّف. غير أنه سيتناول المسألة من بعد «لو ثبت <الإدراك> معنىً عند التقدير»، انظر ص ٧٤٠-٧٤١.

ومتى خرجا عن ذلك بأن يتغاير الوقت أو الوجه أو الطريقة، فقد اختلفا. وأمارة اختلافهما اختلاف ما يصدر عنهما أو افتراقهما في الصفة الراجعة إلى ذاتهما.

فهذه حال متماثله ومختلفه.

فصل [في أن الأنظار ليس فيها متضادّ]

وليس يقع في الأنظار متضادّ.

وقال أبو علي إن النظرَين في أمرَين يتضادّان على كل وجه، سواءً كان المتعلَّق متضاداً أو لم يكن كذلك. فيخالف حالُ النظر عنده حال الإرادة، فإنه يحكم بثبوت التضادّ فيها إذا تعلّقت بضدَّين.

وهذا قول جرى لأبي هاشم في بعض كُتُبه، ثم قال إنهما لا يتضادّان، وهو الصحيح. واختلف قوله في صحة الجمع بين النظرَين وإن لم يتضادّا. [ص ١٤١ أ] فأجازه مرّةً، ومنع منه أخرى. وعلى ما أجازه، قال في نقض المعرفة على ابن الروندي إن الخاطرَين إذا تعارضا يلزم المرء النظر فيهما لأنه لا تضادّ فيهما[٢١].

وإذا منع، يقول إن المانع هو ما يرجع إلى الدواعي، لا التضادّ[٢٢]، كما أنه لا يفعل الفعل مع الكراهة لا للتضادّ بل للدواعي[٢٣]. وهذا هو الذي ندفع به قول أبي علي إذا قال إن اجتماع النظرَين إذا امتنع، فهو للتضادّ، لأنّا نصرف هذا الامتناع إلى ما يرجع إلى الدواعي، كما قلناه في الفعل وكراهته[٢٤].

ولا يمتنع أيضاً أن يكون لأجل اعتقاد[٢٥] سابق أنهما ضدّان لا يصح منه[٢٦] الجمع بينهما، فأما إذا زال هذا الاعتقاد، فالجمع بينهما صحيح. وعلى هذا ينظر أحدنا في خبر مُخبِرَين، يقول أحدهما إن في الطريق سبعاً، والآخر يقول «بل هو سليم عن كل آفة»، لأنه في حالة واحدة[٢٧] ينظر في الأمرَين.

فإن قال: «فقد استحال نظره في الأصل والفرع معاً، ولا وجه إلا التضادّ»، قيل له: بل هو لوجوب تقدُّم النظر في الأصل للنظر في الفرع، لا للتضادّ الذي قاله.

فأما ما يدلّ ابتداءً على ارتفاع التضادّ عنهما، فهو أن من حقّ ما يتعلق بغيره أن يثبت التضادّ فيه عندما يكون المتعلَّق واحداً، على ما نقوله في العلم والجهل. ومتى تعلّق النظران بمنظور واحد، فقد تماثلا، فيؤدّي هذا القول إلى أن يصير الضدّ مثلاً، على ما نقوله في نظائره.

[٢١] م: بينهما.
[٢٢] م: لا إلى التضادّ.
[٢٣] م: للداعي.
[٢٤] انظر ص ٥٥٦.
[٢٥] م: لاعتقاد.
[٢٦] ص: – منه.
[٢٧] م: في حال واحد.

وبعد فلو تضادّا، لاحتاج أحدهما إلى ما يحتاج الآخر إليه[٢٨] فقط، دون حاجته إلى أمر زائد. ومعلوم أن أحد النظرَين يحتاج إلى اعتقاد مخصوص، وغيره يحتاج إلى اعتقاد سواه. فبطل تضادّهما.

فصل [في أن النظر لا ضدّ له من نوع آخر]

وليس للنظر ضدّ من نوع آخر، لأنه لا شيء إلا ويصح أن يجامع النظر.

والذي يقع فيه الاشتباه أن يقال: «إن العلم بالمدلول يُضادّ النظر في الدلالة، لاستحالة اجتماعهما». وليس يجب لأجل امتناع اجتماع أمرَين أن يُقضى فيهما بالتضادّ، مع أن غيره من الوجوه يُحتمل. وذلك لأن النظر من حقّه أن يقارنه الشكّ والتجويز، والعلم يقتضي القطع، فلاستحالة اجتماع التجويز والعلم يمتنع اجتماعهما، لا لِما قدّره.

وبعد فلو امتنع وجود العلم والنظر للتضادّ، لامتنع حصوله مع الظنّ أيضاً لأنه يُضادّ العلم، وما يستحيل وجوده مع أحد الضدَّين يستحيل وجوده مع الضدّ الآخر. وقد ثبت أن مع ظنّ المدلول يصح حصول النظر، وكذلك مع اعتقاده، فبطل ما قالوه من التضادّ.

وبعد فكان يجب أن يُساوي النظر الظنّ في مُضادّتهما للعلم، مع أنهما غير ضدَّين بل هما مختلفان، ولا يصح في المختلفَين اللذَين [م ٢١٠ أ] ليسا بضدَّين أن يُضادّا شيئاً واحداً.

وبعد فتغايُر المتعلَّق يُزيل التضادّ. والنظر متعلِّق[٢٩] بشيء والعلم متعلِّق بشيء آخر، فكيف يتضادّان؟

وصحة ما تقدّم توجب أن النظر لا يُضادّ شيئاً من الأعراض كما لا يُضادّه شيء من الأعراض لصحة اجتماعه معها.

ولا يمكن أن يقال: «هلا ضادّ العلم بالمدلول؟»، لأنه مُولِّد له، والسبب مُصحِّح لا مُضادّ مُنافٍ.

وإذا لم يكن للنظر ضدّ، فلا ترك له أيضاً لأنه[٣٠] يتضمن التضادّ وزيادةً لشروط قد بيّنّاها من قبل[٣١].

وليس لأحد أن يقول: «فإذا لم يكن له ضدّ، فكيف يصح إيجابه[٣٢]، وطريقة إيجابه أن يكون له ضدّ يُكرَه؟»، وذلك لأن إيجابه هو بأن يُريد الله تعالى منا فعله ويُعرّفنا أنه ليس لنا أن لا نفعله، فلا يُحتاج إلى التضادّ على ما قدّره.

[٢٨] م: إليه الآخر.
[٢٩] م: يتعلق.
[٣٠] أي الترك.
[٣١] راجع ص ٤٨٥-٤٨٧.
[٣٢] أي التكليف به.

فصل [في أن النظر يستحيل عليه البقاء]

البقاء يستحيل على النظر، لخروج أحدنا عن كونه ناظراً من دون ضدّ ولا ما يجري مجراه، لأنّا قد بيّنّا أنه لا ضدّ له. ولا يجوز أن يقال بزوال[٣٣] النظر بما يجري مجرى الضدّ وهو حصول العلم بالمدلول، لأنه قد ينظر ثم يزول نظره، وإن لم يحصل له العلم بالمدلول. فإن قيل: «فكيف يستمرّ بأحدنا الفكر الزمان الطويل؟»، قيل له: لأنه يُجدّده حالاً فحالاً كما يثبت[٣٤] مثله في الإرادة وغيرها. وربّما وقع في الشيء الواحد، وربّما وقع في أشياء كثيرة مختلفة متغايرة. ومتى وصفتَ الفكر بالطول، فهو مجاز، وإنما يُعنى به حدوث بعضه إثر بعض، كما يقال مثله في الكلام إذا وُصِف بالطول، وحالهما كحال الإرادة في أنه لا يقع الفرق عند زيادته إذا وقع الكل في شيء واحد. فلا فرق بين أن ينظر في الشيء الواحد بنظر واحد وبأنظار كثيرة، وإنما يقع الفرق بين أن ينظر في شيء وبين أن ينظر في غيره.

فصل [في أن النظر إنما يقع منا مبتدأً، لا متولداً عن غيره من الأعراض ولا عن نظر آخر]

النظر هو مقدور لنا أن نفعله مبتدأً، ولا يصح وقوعه متولداً عن غيره.

أما وقوعه بحسب قصودنا[٣٥] ودواعينا، فدلالة ظاهرة في كونه مقدوراً لنا، كما نقوله في سائر تصرُّفاتنا. وكذلك فإيجابه للعلم، والعلم من فعلنا، يقتضي ذلك أيضاً لأن فاعل السبب والمسبب واحد.

وإنما منعنا من وقوعه إلا مبتدأً بالقدرة في محلّها، دون أن يقع مسبباً عن غيره، فلأنه تتعذر الإشارة إلى ما يُولّده. فإن قيل: «فهلا تولّد عن القصد والداعي اللذَين عندهما يحصل؟»، قيل له: لو كان لأجل حصوله عندهما يجب أن نقضي بتوليدهما له، لوجب أن يكون ذلك حال سائر الأفعال، لأنه يجب حصولها عندهما مع ارتفاع الموانع. وبعد فليس بأن يقع متولداً عن أحدهما أولى من الآخر، إذ لا يمكن أن يقال بتولُّده عنهما جميعاً، للزوم[٣٦] أن يقع المسبب الواحد عن سببَين. وقد تقدّم القول في أن الإرادة ليس لها حظّ الأسباب[٣٧]. وأما الدواعي، فقد [ص ١٤١ ب] تكون علوماً ضروريةً فيجب أن يكون المتولد عنها ضرورياً. ولأنه قد لا يتمّ كون الداعي داعياً إلا بمجموع أمور فيجب اشتراكها في التوليد، فيكون الفعل الواحد واقعاً عن أسباب.

[٣٣] ص: يزول.
[٣٤] م: ثبت.
[٣٥] م: قصدنا.
[٣٦] ص: ولا لزوم (؟).
[٣٧] راجع ص ٥٦١-٥٦٢.

فإن قيل: «فهل يُولِّد نظراً؟»، قيل[٣٨]: لا يصح ذلك. وإنما تقع الشُبهة في نظر لا ينفكّ في الأغلب من نظر آخر، كالنظر في الأصل والنظر في الفرع. فأما إذا صح انفصال أحدهما عن صاحبه على كل وجه، فطريقة التوليد لا تشتبه فيه. وإذا كُنّا نعلم صحة نظرنا في إثبات الأعراض ولا نظر في حدوثها مع زوال الموانع، أو ننظر ابتداءً في حدوثها وقد اعتقدنا إثباتها من دون نظر، فقد بطل أن يكون بينهما طريقة التوليد.

وبعد فالنظر إن ولّد النظر، فيجب أن يُولّده في الحال، وهذا يؤذن بوجود ما لا يتناهى. هذا إن ولّد مثله. فإن قيل بتوليده نظراً يخالفه، فليس بعض المختلفات في ذلك بأحقّ من بعض، فيجب أيضاً وجود ما لا نهاية له.

وبعد فكُنّا نستغني، إذا فعلنا النظر الأوّل، عن إيجاد نظر ثانٍ، كما نستغني عند الرمي عن تجديد الأسباب. فإذا احتجنا إلى ذلك كما نحتاج إلى مثله في الكلام وأسبابه، فقد بطل أن يتولد البعض عن البعض.

فصل [فيما يلحق المرء من المشقّة عند النظر]

والأفعال [م ٢١٠ ب] كلها مشتركة في أن القادر بقدرة، إذا فعلها، تلحقه فيها بذلك مشقّة مّا، لكنها مختلفة[٣٩] في ظهور المشقّة. فأفعال الجوارح يظهر فيها من التعب والمشقّة ما لا يظهر في أفعال القلوب. ثم يختلف الحال في أفعال القلوب أيضاً، ففيها ما إذا أدامه المرء تبيّن من المشقّة ما لا يتبيّنه[٤٠] من غيره، كالفكر[٤١] خاصّةً، فإنه مُباين لسائر أفعال القلوب في هذه القضية - وإن كانت أفعال الجوارح تختلف مراتبها في لحوق المشقّة، فإن الذي ينال بالمشي هو فوق ما ينال بالكلام.

ومتى سُئلنا عن لحوق المشقّة بالفكر خاصّةً وظهورها فيه دون غيره، فلا علّة يمكن ذكرها. ومن الجائز كونه مُعلَّلاً، ونحن لا نصل إليه؛ ومن الجائز أن يكون من باب ما لا يدخله التعليل أصلاً.

فإن قيل: «هلا جعلتموه متولداً عن الحركة؟ فإذا أدام المرء الفكر، فهو بإدامة تحريك[٤٢] القلب، وإدامةُ ذلك توجب الوهي، ويحصل من الوهي الألم»، قيل له: إن التحريك لا يُولِّد الفكر. فإن أحدنا قد توجد في قلبه الحركة من فعل غيره، ولا يصير عنده ناظراً؛ وقد يتحرك بالمشي وغيره ولا يصير ناظراً.

[٣٨] ص: + له.
[٣٩] م: تختلف.
[٤٠] ص: يبينه.
[٤١] ص: كالمُفكِّر؟
[٤٢] م: تحريكه.

فإن قيل: «هلا قلتم إنه وإن لم يتولد عن الحركة، فإنّا نحتاج إلى إعمال القلب وتحريكه، فتلحق المشقّة لأجل ذلك؟»، قيل له: إن إعمال القلب وتحريكه بنفسه متعذر دون تحريك ما حواليه من الحقو، لفقد المَفصِل[٤٣]، وكذلك الحال في تحريكه[٤٤] كل جزء منه.

فليس إلا أن نقف في علّته، إن كانت، أو أن يكون الحكم معلوماً فقط ولا علّة له.

فصل [في أن المرء في إيجاده النظر إنما يجب عليه أن لا يكون ساهياً عما ينظر فيه]

النظر هو كالإرادة في أنه جنس الفعل، لأنه لا يوجد إلا كذلك. ولا يحتاج في إيجاده إلى كون فاعله عالماً، وإنما الواجب أن لا يكون في حكم الساهي عما ينظر فيه، سواءً كان باعتقاد أو شكّ أو ظنّ[٤٥]، على المنهاج الذي ذكرناه في الإرادة[٤٦]. وتعذُّر النظر من دون خطور ذلك الشيء بباله معلوم، كما أنه معلوم مثله في الإرادة والكراهة.

فصل [في أقسام مواقع النظر]

اعلم أن للنظر مواقع.

فمنها أن يحصل نظراً في تبيين مُراد الغير بكلامه عندما يسمعه، ويحصل العلم به عند النظر بالعادة من جهة الله تعالى، فلهذا يختلف.

ومنها أن ينظر ابتداءً فيتذكر ما علمه ثم نسيه. وهذا أيضاً علم من جهة الله تعالى بالعادة. فصارت الحال فيما لم يعلمه أصلاً ليعلمه عند الفكر كالحال فيما علمه ثم ذهل عنه، ففي هذَين الوجهَين يكون العلم الحاصل عنه غير متولد، بل يحصل بالعادة من قِبَله تعالى.

ومنها أن يقع في دليل أو طريقة النظر[٤٧]، فيقع عنده العلم على وجه التوليد. ويكون مِن فعل فاعل النظر، ويُسمّى ذلك «علماً مكتسباً».

ومنها أن يقع في شُبهة، إمّا لحلّها، وإمّا لتبيُّن موقعها وكيفية موضوعها فيؤدّي إلى العلم بوجه كونها شُبهةً. ولا يُولِّد الجهلَ وإن وقع في شُبهة.

[٤٣] انظر ص ٤٥٧.

[٤٤] م: تحريك.

[٤٥] م: أو ظنّ أو شكّ.

[٤٦] وهذا بالنسبة إلى «تأثير السهو فيما تحتاج الإرادة إليه من الاعتقاد فصار جارياً مجرى الضدّ» (ص ٥٣٩).

[٤٧] انظر ص ٦٩٠-٦٩١ فيما هي «طريقة النظر» والفرق بينها وبين الدليل أو الدلالة.

ومنها أن يقع في الأمارة فيختار عنده غالب الظنّ، من دون أن يكون مُولِّداً له. فصار لا حظّ له في التوليد إلا في قبيل واحد، وهو العلوم، إذا وقع في دليل أو طريقة النظر.

والذي يجب ذكره في هذا الباب توليده للعلم، وأنه لا يُولِّد الجهل ولا غالب الظنّ، ثم الشروط التي معها يحصل تولُّد العلم عنه والكلام في كيفية توليده للعلم، وما يتّصل به من الفروع.

فصل [في أن النظر يُولِّد العلم]

إنما نعرف توليده للعلم بوقوعه بحسبه على طريقة واحدة مع سلامة الأحوال، وهذا عَلَم التوليد. ولا يعني «بحسبه» في هذا الموضع كثرته بكثرته وقلّته بقلّته، فإنه لا يقع الفصل بين أن يعلم الشيء الواحد بعلم واحد أو بعلوم كثيرة[٤٨]. وإنما يُعنى به[٤٩] أن النظر في مسألة لا يورث العلم بما هو بمعزل عنها، كالنظر في دليل حدوث الأجسام لأنه لا يقع عنه العلم بالنبوّات وغيرها.

فإذا كُنّا نعلم وقوع اعتقاد[٥٠] عنه يقتضي سكون النفس إلى معتقَده واستمرّت الحال فيه، عرفنا أنه لا بدّ من وجه من وجوه [ص ١٤٢ أ] التعلُّق. وليس إلا تعلُّق التوليد.

لأنه إن جُعِل[٥١] طريقاً، وجب تعلُّقه بنفس ما يتعلق به العلم، [م ٢١١ أ] كالإدراك والخبر، لأنه إنما يعلم ما يُدركه وما يُخبَر به، والناظر ينظر في شيء فيقع له العلم بغيره. ولا يبطل هذا بإدراك الخطاب والعلم الحاصل عنده بالقصد، لأن الطريق إليه ليس هو إدراك الخطاب بل علمه به وعلمه بالمواضعة. وبعد فالإدراك يحصل ولا يوجد العلم – مع احتمال المحلّ له – لوجود لبس، ولو كان مُولِّداً، لحصل عنده لا محالة. فإن الشرط في الأسباب إذا حصل، وجب حصول مسبباتها.

وإن جُعِل داعياً، لم يصح. فإن الدواعي إلى الأفعال تختصّ شيئاً بعينه، والناظر مستكشف عن حال ما ينظر فيه، فليس بأن يدعوه إلى اعتقاد المدلول على صفة أولى من أخرى. وليس حاله كحال تذكُّر النظر لأنه، لما كان داعياً، اختصّ حتى يدعو إلى أن يصير على مثل الصفة التي كان عليها من قبل[٥٢]. ويُبيّن هذا أن المرء إذا علم أو اعتقد أو ظنّ أن له في الشيء نفعاً أو دفع ضرر، دعاه ذلك إلى فعله. وليس هذا حال[٥٣] النظر.

وإن جُعِل شرطاً، لم يصح لأن من حقّ الشروط المقارنةُ، وفي حال النظر لا يعلم، وفي حال العلم لا يصح أن ينظر. وبهذا يبطل أن يكون العلم مما يحتاج في وجوده إلى النظر.

فصح أن التعلُّق الذي بينهما هو تعلُّق التوليد فقط.

[٤٨] انظر ص ٦٤٢.
[٤٩] ص: وإنما يعني.
[٥٠] م: الاعتقاد.
[٥١] أي النظر.
[٥٢] انظر ص ٥٩٥.
[٥٣] م: هذه حالة.

وليس لأحد أن يقول: «إنه يلزمكم على هذه الطريقة أن تجعلوا العلم الحاصل عند الدرس أو الذكر الواقع عند الفكر متولداً، وقد جعلتموه[٥٤] ضرورياً»، وذلك لأنه[٥٥]، لما لم يستمرّ الحال فيه على طريقة واحدة، جعلناه من باب العادة لوقوع الخُلف فيه، ولذلك تذكُّر بعضهم أسرع من تذكُّر[٥٦] غيره، ويحفظ أحدنا أسرع مما يحفظ[٥٧] غيره. والحال في النظر ووقوع العلم عنده مما يستمرّ الحال فيه على طريقة واحدة، فصح أن يُقضى فيه بالتوليد.

فإن قال: «فالمنتبه من رقدته يحصل علمه بحسب ذكره، والسامع للخبر يقع له العلم بحسب الخبر»، قيل: إن الاختلاف يحصل فيهما لأنه، إذا أدخل على نفسه شُبهةً، لم يحصل فيه العلم عند الانتباه. وأما الخبر فطريقه العادة، فلهذا لا يقع له العلم إلا عند مجموع أخبار، ولو انفرد الخبر الأخير لم يقع له العلم، ولو كان المُخبِر عالماً بما أخبر عنه باستدلال، لم يقع بخبره العلم.

فإن قيل: «فالسبب إنما يؤثّر في وقوع مسببه فقط، لا أن يؤثّر في وقوعه على وجه. وكذلك فلا تُعتبر في توليد السبب لما يُولّده صفات الفاعل وأحواله. وقد جعلتم توليده مشروطاً بشروط راجعة إلى الفاعل وقلتم إنه يؤثّر في وقوع الاعتقاد علماً»، قيل له: غير ممتنع أن يحصل لبعض الأسباب الحظّان جميعاً، فيؤثّر في وجوب وقوع مسببه وفي وقوعه على وجه، فالحال فيه موقوفة على الدلالة. وكذلك فالأسباب فيما تُولّده تختلف بشروطها، فلهذا يُعتبر في توليد المجاورة للتأليف ما لا يُعتبر في توليد الكون للألم أو الاعتماد للكون. وتختلف الشروط في توليد الاعتماد لما يُولّده، لأن توليده للصوت مشروط بما لا يشرط[٥٨] توليده لغيره. فجاز أن يختصّ النظر من بين سائر الأسباب بما ذكرناه.

فإن قيل: «لو كان سبباً للعلم، لصح حصوله معه لأن السبب يصح حصوله مُجامِعاً في الوجود لمسببه»، قيل له: إن المانع من اجتماعهما هو ما يقترن بالنظر من التجويز الذي يُنافيه العلم، فما في هذا قدحٌ في تولُّده عن النظر.

فإن قيل: «فالسبب إذا حصل لم يختصّ في التوليد بفاعل دون فاعل عند تكامُل الشروط. وقد ثبت أن الذكي ينظر فيقع له العلم أسرع مما يقع للبطيء، وإن كان نظرهما على سواء، وكذلك حصول الشرط فيهما. فهلا دلّ هذا على وقوعه بالعادة عند النظر، لا أن تجري بينهما طريقة التوليد؟»، قيل له: للنظر في الدليل حواشي وجوانب يحتاج الناظر إلى حصولها له. فالذكي [م ٢١١ ب] يكون مستحضراً للعلم بالمقدّمات والأصول التي يحتاج إليها في الوقت الواحد أو الأوقات اليسيرة، والبطيء لا يستحضرها في الحال ولا في الأوقات القريبة فتطول عليه المُدّة، حتى لو قدّرنا حصولها له[٥٩] على حدّ حصولها للذكي، لم يكن لتجويز اختلافهما في وقوع العلم وجهٌ.

[٥٤] ص: جعلوه.
[٥٥] م: أنه.
[٥٦] م: ذكر.
[٥٧] م: يحفظه.
[٥٨] كذا، ولعل الصحيح: يُشرَط به.
[٥٩] م: عنده.

فصح ما قاله شيوخنا في توليد النظر للعلم، وعلى هذا قالوا إن عند وقوع الاشتباه في الأمور يفزع المرء إلى النظر كفزعه إلى الحواسّ في الإدراكات[٦٠].

فصل [في إبطال أقوال فاسدة في النظر]

اعلم أنه لا يجوز أن يُجعَل هذا العلم الواقع عن النظر في الدلالة من جهة الله تعالى بالعادة، كوقوعه عند الدرس والممارسة، وإلا صح وقوع[٦١] الاختلاف فيه، ويجب أن يُلحَق بالضروريات في الجلاء والظهور والقوّة، ويجب أن يتعذر نفينا له عن أنفسنا. فهذه الوجوه تُبطِل ذلك وتوجب أن يكون متولداً عنه.

وكما لا يصح ذلك، فلا يصح وقوعه عند مقدّمات ونتائج، على ما يقوله الفلاسفة من أنّا «إذا عرفنا أن من صح منه الفعل يجب أن يكون مُفارِقاً لمن تعذّر عليه الفعل بأمر، ثم [ص ١٤٢ ب] عرفنا أن من صح منه الفعل إنما صح[٦٢]، عرفناه مُفارِقاً لغيره لتقدُّم هاتَين المقدّمتَين»، وذلك لأن القوم قد ردّوا التفصيل في ذلك إلى الجملة، ومن حقّ هذا الباب أن يكون العلم بالتفصيل سابقاً، لأنّا ما لم نعرف في شخص بعينه أنه صح منه الفعل وتعذّر على غيره – فيجب أن يفارقه بأمر مّا – لا نعرف أن كل من صح منه الفعل وجبت مفارقته لغيره بأمر من الأمور.

فأما الحال في قُبح الظلم جملةً، وأن هذا ظلمٌ فيجب أن يقبح[٦٣]، فخارج عن هذا الباب لأنه ضروري.

على أن القوم يُراعون نسبةً بين المقدّمتَين، ويُعبِّرون عن الأوّل[٦٤] بأنه «موضوع» وعن الثاني بأنه «محمول»، وما هو محمول الأوّل هو موضوع الثاني، على مثل[٦٥] ما يقولونه في كل إنسان إنه حيوان، وإن كل حيوان ليس بحجر، فيُنتِج هذا أن كل إنسان ليس بحجر. وإذا كان هذا قولهم، ولم يكن بين صحة الفعل من زيد وتعذُّره على عمرو نسبةٌ، فكيف يجوز أن يُنتِجا شيئاً من العلوم؟

وبعد فالمقدّمات قد تكون ضروريةً بنفسها، وقد تستند إلى مقدّمات ضرورية لا بدّ منها. وعلى كلا الحالَين، فيجب أن تكون العلوم أجمع ضروريةً لوجوب أن تتبع النتيجةُ مقدّمتها في الحكم. وقد عرفنا فساد ذلك.

وعلى أن المقدّمات الكاذبة قد تُنتِج نتائج صحيحةً، فإنه[٦٦] لو قيل إن «كل ظلم إنصاف» و«كل إنصاف قبيح»، لنتج[٦٧] أن كل ظلم قبيح.

[٦٠] م: في الإدراك.
[٦١] م: دخول.
[٦٢] كذا ص، وم: – إنما صح. والمعنى غير واضح، لعل الصحيح: «ثم عرفنا من صح منه الفعل» فحسب. راجع في هذا المقطع المسائل ٣٤٩–٣٥٠.
[٦٣] انظر ص ٥٩٣ و ٥٩٨.
[٦٤] كذا.
[٦٥] ص: – مثل.
[٦٦] م: كما.
[٦٧] م: لصح.

والذي قالوا في الإنسان، فذلك علم يحصل لنا من دون ما قالوه من المقدّمة والنتيجة، بل هو ضروري، ولسنا نحتاج في التفرقة بين الإنسان وبين الحجر إلى التطويل الذي قالوه.

فأما ما يقوله بعضهم إن طريق العلم[٦٨] هو الهندسة[٦٩] دون غيرها، وإن ما نُوصَل إليه لا من هذا الطريق ليس بعلم، فغير صحيح لأنّا نقول لهم: «بماذا عرفتم أن ما تُوصَلون إليه بالهندسة صحيح؟ فإن كانت[٧٠] بهندسة أخرى، تسلسل، وإن كان معروفاً بطريق سواه[٧١]، فقد أبطلتم قولكم إنه لا طريق للعلم[٧٢] إلا الهندسة».

وقريب من هذا قول من زعم أن العلم ليس إلا الضروري، على ما يُحكى عن الحدّاد والحُصري[٧٣]، وأحدهما هو صاحب كتاب الجاروف الذي نقضه أبو علي[٧٤]، وعنهما أخذ أبو عيسى[٧٥]. وهذا شبيه بمذهب من قال بتكافُؤ الأدلّة، وإن ما عُرِف ضرورةً صح أن يكون علماً، وما عداه فهو مما تتساوى[٧٦] أحوال المتناظرَين فيه، فإذا لم يكن ما يعتقدانه جميعاً حقّاً، وجب الانصراف عنهما والأخذ بما يُعلَم ضرورةً. وكل ذلك كلام مَن تخفى عليه طريقة النظر والاستدلال.

وكلام العامّة الذين، إذا شاهدوا متناظرَين وظنّوهما[٧٧] سِيَّين لما لم يكفّ كل واحد منهما عن جواب صاحبه، وليس لهم من التمييز ما يفصلون به بين الصحيح والفاسد والحقّ والباطل، فإفساد هذا المذهب هو بالطريق[٧٨] المتقدم، لأنّا نقول لهم: «فيماذا[٧٩] عرفتم أنه لا علم إلا الضروري؟ فإن عرفتموه ضرورةً، وجبت مشاركتنا لكم فيه؛ وإن كان بوجه آخر، فقد أبطلتم مذهبكم». وعلى أن ما يقتضي أن هاهنا علماً ضرورياً يقتضي ثبوت علم مكتسب، لأنهما يشتركان [م ٢١٢ أ] في سلامة الطريق واقتضاء سكون النفس.

فصل [في أن النظر لا يُولِّد الجهل]

اعلم أن حال النظر في توليده للعلم هو ما تقدّم. فأما إذا نظر الناظر في شُبهة فاعتقد مُوجَبها، فليس النظر هو الذي أوجب له الجهل، بل اختاره هو[٨٠] ابتداءً. فإن النظر لا يُولِّد الجهل.

[٦٨] م: إن الطريق.

[٦٩] الأرجح أنهم «أصحاب الهندسة» المذكورون ص ٧٣٠.

[٧٠] كذا.

[٧١] كذا.

[٧٢] م: إلى العلم.

[٧٣] هما أبو حفص الحدّاد وأبو سعيد الحُصري، من الإمامية على قول القاضي عبد الجبّار الذي ذكرهما مراراً، مع ابن الروندي وأبي عيسى الورّاق، في كتاب تثبيت دلائل النبوّة (طبعة بيروت، ٥١، ١٢٨، ١٢٩، ٢٣٢، ٣٧١)، إلا أن النديم عدّهما من المعتزلة (الفهرست ٢١٥-٢١٦).

[٧٤] راجع الفهرست ٢١٦؛ المسائل ٣٣٧.

[٧٥] أي الورّاق.

[٧٦] ص: يُساوي.

[٧٧] كذا، ولعل الصحيح: - و.

[٧٨] م: هو الطريق.

[٧٩] م: فيما.

[٨٠] ص: - هو.

وقد ذكر الشيخ أبو عبد الله: «إنّي كنتُ أُجاري الشيخ أبا علي بن خلّاد في هذه المسألة[٨١]، فذكرتُ له طريقةً فارتضاها، وهي أن النظر لو ولّد الجهل لناظِر في شُبهة، لولّده أيضاً إذا نظرنا في تلك الشُبهة، لأن الأسباب إذا حصلت وتكاملت الشروط، وُجدت المسببات»[٨٢].

وليس يمكن أن يُجعَل علمُنا المتقدم بكون المنظور فيه شُبهةً مانعاً للسبب المُوجِب عن الإيجاب والتوليد، بل الواجب أن يقع هذا الجهل متولداً عن هذا النظر وأن ينتفي ذلك العلم، لأن الحادث في باب المنع أقوى من الباقي[٨٣].

ولا يمكن أن يقال: «إن هذا العلم يُحيل وقوع النظر»، لأن تأتّيه منا معروف من أنفسنا، والذي نطلبه بالنظر فيها[٨٤] غير معلوم لنا حتى يمنع من صحة النظر. ألا ترى أن المطلوب هو معرفة الوجه في كونها شُبهةً؟ وهذا لا نعرفه في حال النظر.

وعلى هذه الطريقة يصح من الناظر المسترشد أن ينظر في الشُبهة، فلا يقع له الجهل كما يقع للمُخالِف، وإن لم يعلم في الابتداء أنه شُبهة. ولو كان مُولِّداً للجهل، لولّده له لأن ما قالوه من المانع زائل عنه.

ولا يمكن أن يقال: «إن الشرط في توليده للجهل أن يُجوِّز الناظر ثبوت علاقة بين الشُبهة وبين ما هي شُبهة فيه، كما أن الشرط في توليده للعلم أن يعلم الدليل على الوجه الذي يدلّ. وأنتم قد عرفتم أنه لا علاقة بينها وبين ما هي شُبهة فيه، فلم يوجد الشرط الذي معه يُولِّد». وذلك أنّا قد بيّنّا أن الناظر المسترشد يُجوِّز ثبوت هذه العلاقة، ولا يقع له الجهل. وبعد فإنّا نتبيّن لِما اشترطنا به النظر في توليده للعلم تأثيراً، ولا يمكنكم ذلك. يُبيّن هذا أن إيجاد هذا العلم من دون النظر على هذه الشروط متعذر. فثبت بين اعتقاد المدلول على ما هو به وبين العلم بالدليل تعلُّق، حتى لا يصح علمه بالمدلول [ص ١٤٣ أ] وقد زال علمه بالدليل على الوجه الذي يدلّ. وليس كذلك ما قالوه، لأنه يصح أن يعتقد المرء ذلك المدلول ابتداءً على خلاف ما هو به من دون هذا النظر، ومن دون اعتقاد علاقة بين الشُبهة وبين ما هي شُبهة فيه. فكيف يجوز أن يُجعَل شرطاً؟ ويُبيّن هذا أن العلم الواقع عن النظر في الدلالة إنما يثبت ما دام العلم بالدلالة حاصلاً. فإن فسدت[٨٥] عنده وزال علمه بالتعلُّق الحاصل بين الدليل والمدلول، زال علمه بالمدلول فصار محتاجاً إليه ومشروطاً به. ولو فسدت عنده حالُ الشُبهة، لأمكنه أن يعتقد مثل هذا الاعتقاد تقليداً أو تبخيتاً. فيجب أن يدلّ هذا على اختياره الجهل ابتداءً، لا أن النظر ولّده، وإلا لزم أن يُولِّد لكل الناظرين على طريقة واحدة.

[٨١] م: في ذلك.

[٨٢] ذكر المصنّف نفس هذه الحكاية في المجموع في المحيط ٣/ ٢٣٣.

[٨٣] كذا، كأن النصّ هاهنا فيه نقص، ومن الممكن تحصيل تكملة له في المجموع في المحيط ٣/ ٢٣٣.

[٨٤] أي الشُبهة.

[٨٥] أي الدلالة.

وقد ذكر أبو هاشم في ذلك وجهاً آخر، وهو أن النظر لو ولّد الجهل في بعض حالاته، وجب القضاء بقُبح كل نظر وأن لا يحسن شيء منه أصلاً، ونحن نعلم حُسن بعضها[٨٦] ووجوب بعضها ضرورةً. وإنما أوجبنا على هذا الوجه قُبح الأنظار أجمع لأنه قد ثبت أن ما يوجب القبيح فهو في حكمه في القُبح، وما يُجوَّز إيجابه للقبيح فحاله هذه[٨٧] الحال. ولا شيء من الأنظار إلا ونحن نُجوِّز فيه توليده للجهل، لأنّا إنما نعلم في بعض الأنظار أنه لم يُولِّد الجهل ولا يُولّده بعد العلم بأن ما نظرنا فيه دلالةٌ، وأن ما قد أدّى[٨٨] إليه مُوجِب سكون النفس، وهذا يتأخر عن النظر. فلولا أنّا نعلم أنه، إن أدّى النظر إلى شيء، لم يؤدِّ إلى ما هو قبيح، وإلا لزم قُبح الأنظار كلها. ومهما سبق العلم بوجوب بعضها أو حُسنه[٨٩]، وقعت الثقة بأنه لا يُولِّد الجهل، فوجب فيما لم نعلم ضرورةً ذلك فيه أن نقطع بقُبحه، وقد صح خلافه.

وليس لأحد أن يقول: «قد يحسن السبب ويقبح المسبب، كمن يرمي ويقصد برميه كافراً، فيُصيب مسلماً. وكذلك النظر يحسن وإن أوجب الجهل»، وذلك لأن على مذهب أبي هاشم لا يوصف هذا الفعل لا بالقُبح ولا بالحُسن، لأنه يُجريه[٩٠] مجرى فعل الساهي. وعلى ما نختاره، يمكن التفرقة بأن نقول إن المسبب القبيح متى خطر للفاعل بباله، صار السبب أيضاً قبيحاً. فلو أن الرامي خطر له هذا الخاطر، لقَبُح منه الرمي، وإنما يحسن ذلك لأنه كان في غالب الظنّ أن يُصيب الكافر دون غيره. وفي مسألة النظر، [م ٢١٢ ب] لا بدّ من أن يخطر له هذان الاعتقادان اللذان لا بدّ من كون أحدهما جهلاً قبيحاً، فكان لا يجوز أن يُقضى بحُسن النظر مع تجويز توليده للجهل، فافترقا.

وأحد ما يُستدلّ به أن النظر متى وقع في الدليل ولم يكن الناظر عالماً به على الوجه الذي يدلّ، فنظره تعرّى عن توليد شيء أصلاً، ولم تكن العلّة فيه إلا فَقْد علمه بوجه الدلالة. فإذا صار هذا وجهاً في أن لا يُولِّد نظرُه شيئاً البتّة – وكان المعلوم أنه إذا نظر في الشُبهة، فليس يجوز خطور علمه بتعلُّقها بما هي شُبهة فيه، وإلا صارت دلالةً – فأولى أن لا يُولِّد نظرُه فيها الجهل. ومتى قيل باختلاف الشرط فيما يُولّده النظر كاختلاف الشرط فيما يُولّده الاعتماد، فالجواب ما تقدّم من أنه لا يجوز اشتراط توليده بما ذكر[٩١].

ويصح بهذه الجملة أنه لا يُولِّد الجهل أصلاً. فإن قيل: «فإذا كان لا يُولِّد النظر الجهل، فما بال المخالفين، ينظرون ويجهلون مع أنهم يزعمون أنهم قد نظروا كنظرنا، ولا يقع لهم العلم؟»، قيل له: إنهم إمّا أن يُخِلّوا بالنظر جملةً، لبعض العوارض من متابعة تقليد، أو اعتقاد سابق لهم أن النظر لا يُفضي إلى العلم، أو طلباً للدعة فإن النظر ساق إلى غير ذلك؛ وإمّا أن يقع النظر منهم لا في دليل، أو في دليل بزيادة وصف أو شرط أو حذفهما، إلى ما أشبه ذلك، ولا يؤدّي نظرهم إلى العلم؛ أو أن تكون لهم شُبهة قادحة

[٨٦] كذا.
[٨٧] م: هذا.
[٨٨] م: أدّانا.
[٨٩] م: أو بحُسنه.
[٩٠] ص: يجري.
[٩١] م: ذكره.

لا يسلم معها العلم بالمدلول، فسبيلهم أن يُهمِلوا أنفسهم ويبتدئوا بالنظر ليقع لهم العلم كوقوعه لنا. ولسنا نُصدّقهم إذا قالوا «نظرُنا كنظركم» لأنه لو كان كذلك، لعلموا كما علمنا[٩٢].

فصل [في أن النظر في الأمارة لا يُولِّد الظنّ]

فأما النظر في الأمارات، فإنما[٩٣] نختار عنده غالب الظنّ، سواءً كان نظراً في أمور[٩٤] الدين أو مصالح الدنيا والآراء في الحروب وغير ذلك. فلا يُولِّد النظر الظنّ، وإنما يذكر به المرء الأمارة التي قد ذهل عنها، حتى لو كان ذاكراً لها مستحضِراً للعلم بها، لم يكن يحتاج إلى النظر بل فعل الظنّ عند علمه بها. يُبيّن هذا أن من لم يكن عارفاً بحال الأمارة، فلا حكم لظنّه، وعلى هذا يقوى ظنّ من كان معرفته أقوى للأمارات للدُربة والتجربة. وفارقت حالها حال الدلالة لأنه لا يجب أن يعرف أنها دلالة، وفي الأمارة يجب أن يعرف أنها أمارة.

فصار للنظر في الأمارة حظّان، أحدهما في ذكرها بأن يكون ذاهباً[٩٥] عنها، والثاني في أن يعرفها أمارةً إذا كان قد عرف ذاتها. وعلى كل هذه الأحوال فتوليده للظنّ مُحال، لأنّا نجد العارفَين بالأمارة الواحدة ووجهِ كونها أمارةً، يختلف حالهما عند النظر فيها في حصول غالب الظنّ، ولو كان سبباً لم يجز أن يختلف، كما نعلم مثله في النظر في الدلالة. ولهذا تختلف أحوال الناس في الآراء في الحروب[٩٦]، ويختلف حال المجتهدَين مع علم كل واحد بطريقة صاحبه، ويحصل لأحدهما غالب الظنّ دون الآخر. فثبت إذاً أنه يختار عنده الظنّ، والداعي إليه هو العلم بالأمارة ووجه كونها أمارةً، [ص ١٤٣ ب] وإنما ينظر ليعلم ذلك على ما قدّمناه.

فصل [في صحة النظر]

اعلم أن صحة النظر قد يُراد به الإمكان، وله شرط؛ ويُراد به توليده للعلم، وله شرط، وإلى العلم بأنه صحيح طريق[٩٧].

فأما الأوّل، فليس يفتقر[٩٨] - مع كونه قادراً - إلى أكثر من خطور ذلك الشيء بباله وزوال السهو عنه. والذي يجري في كُتُب شيوخنا أنه يجب أن يكون شاكّاً ليصح النظر، حتى أنهم أوجبوا في المخالفين أن

[٩٢] م: كعلمنا.
[٩٣] م: فإنّا.
[٩٤] م: أمر.
[٩٥] لعل الصحيح: ذاهلاً.
[٩٦] ص: الآراء والحروب (وكذا أيضاً في المغني ١٢/١١٧).
[٩٧] ص: بأنه طريق صحيح.
[٩٨] أي المرء الناظر.

يشكّوا فيما اعتقدوه ليصح منهم النظر. هذا هو الظاهر من مذاهبهم، إلا ما يُحكى عن أبي علي في نقض المعرفة أنه يصح مع التقليد والتبخيت.

وقد ذكر قاضي القضاة أن الواجب أن يكون مُجوِّزاً فقط، ويرجع بالتجويز إلى الاعتقادَين اللذَين قد وصفنا حالهما في باب العلوم[٩٩]. فيقول: «يصح مع الشكّ ومع الظنّ أن ينظر». ومن البعيد أن يفارق التجويز الشكّ، لكن الواجب عنده التجويز، حتى لو لم يكن هناك شكّ، لصح النظر.

فأما الشيخ أبو عبد الله، فقد قال إن النظر يصح مع القطع على المدلول، ما لم يكن [م ٢١٣ أ] علماً. فعنده، إذا اعتقده تقليداً أو تبخيتاً، فالنظر صحيح، وإنما يمتنع عند علمه بالمدلول. وهذا بعيد. فإنّا نجد تعذُّر النظر علينا عند القطع، ولهذا تعذّر النظر في المشاهدات، وكان سبب التعذُّر هو العلم لا المشاهدة. ولا يمكن أن يقال: «إن تعذُّر النظر في المشاهدات لعدم الدليل، لا للعلم»، لأنّا لو شاهدنا الشيء وأخبرنا رسول صادق به، لم يصح منا النظر في خبره، وإن كان دليلاً، لثبوت العلم فقط. وإذا صح هذا، وكان العلم يوجب القطع، وهذا الاعتقاد قد ساواه في القطع، فيجب تعذُّر النظر معه، وكما لا يصح مع العلم، فكذلك مع القطع ببعض الوجوه.

فإن قيل: «فقد ينظر في الدليل ويعرف المدلول، ثم ينظر في دليل ثانٍ ويعرف به المدلول أيضاً. فقد صح النظر مع العلم بالمدلول»، قيل له: إن نظره في الدليل الثاني هو في أمر يُجوِّزه ولا يقطع به. وذلك لأنه ينظر فيه ليعرف هل[١٠٠] هو مما يصح الاستدلال به فيكون حاله كحال الأوّل، أو حاله بخلاف ذلك، وليس ينظر ليعرف المدلول الذي قد سبق له العلم به. فعلى[١٠١] هذا قلنا إن العلم بأن الدليل دليل هو علم به على حكم، لا أنه علم بالمدلول، فإذا لم يكن عارفاً بهذا الحكم صح منه النظر. وقد جرى[١٠٢] في كلام أبي علي ما يخالف ذلك، ولكن الصحيح ما قلناه.

ويفارق النظر في الأمارات، لأنه يجوز أن ينظر في أمارة بعد أمارة ليقوى ظنّه بعد الضُعف. وهذا لا يمكن في العلم.

فإن قيل: «فكيف لا يكون نظره في الدليل الثاني ليعلم المدلول، وقد عرفنا أنه يثبت له العلم بالمدلول وإن فسد عنده الدليل الأوّل؟ فهلا كان نظره هذا مؤدّياً إلى العلم بالمدلول؟»، قيل له: إن إثبات علمه هو لمكان علمه بأن هذا الثاني مما يصح الاستدلال به، فيصير داعياً له إلى فعل اعتقاد هو علم. وقد يجوز أن يقال إن عِلمه بأن هذا دليل وجهٌ في أن يصير الاعتقاد عنده علماً.

فأما النظر الصحيح الذي يُراد به توليده للعلم، فطريق العلم به أن يعرف فيما قد وقع عنه من الاعتقاد أنه مقتضي سكون النفس، فيعلمه نظراً صحيحاً مُولِّداً للعلم.

[٩٩] راجع ص ٦٥٥.
[١٠٠] م: أنه هل.
[١٠١] م: وعلى.
[١٠٢] ص: يجري؟

والشرط في توليده أن يكون الناظر عالماً بالدليل، فكما يعلم ذاته يعلمها[١٠٣] على الوجه الذي يدلّ. فإن من لم يعلم[١٠٤] صحة الفعل من زيد أصلاً، لم يمكنه أن يعرفه قادراً. وإن عرف صحته منه، وجوّز أن يشاركه العاجز في ذلك، لم يمكنه أن يعرفه بهذه الصفة. وكذلك في كونه عالماً وإحكام الفعل. وهكذا لو اعتقد أن الفعل مخلوق فيه من جهة الله تعالى، لم يصح أن يعلمه قادراً، وعلى هذا لا يصح من المُجبِرة إثبات أحدنا قادراً ولا عالماً، وصار ذلك ساداً عليهم طريق العلم بصفات الله تعالى. وكذلك لم يصح منهم الاستدلال بخطاب الله تعالى، لما لم يعرفوا وجه كونه دليلاً.

فصارت الحاجة ثابتةً إلى هذَين الأمرَين[١٠٥] جميعاً. ولولا وجوب ما ذكرنا من العلم بالدليل على الوجه الذي يدلّ، لجرى المستدَلّ به مجرى المستدَلّ عليه في الجهل بهما، فكان لا يكون أحدهما بأن يُجعَل دليلاً على صاحبه أولى من خلافه.

وليس بشرط في توليده للعلم أن يعلم فيما ينظر فيه أنه دلالة، لأن العلم بأنه دليل يتأخر عن وقوع العلم بالمدلول، من حيث كان العلم بأنه دليل علماً بأنه مما يُوصِل النظر فيه إلى العلم، وهذا إنما يحصل بعد أن نظر واعتقد المدلول وسكنت نفسه إليه، فيعرف أن ما كان قد نظر فيه دليل.

فأما اعتقاد الدليل فلا يورث علماً بالمدلول، لأنه إذا جوّز أن الفعل لم يصح من زيد، فكيف يُفضي نظره فيه إلى العلم؟ وكما لا يوجب العلم، فالأولى أن لا يقتضي اعتقاداً ليس بعلم، ومتى اعتقده فهو فعل مبتدأ، لا أن النظر ولّده. هذا هو الصحيح، دون ما قاله[١٠٦] في الكتاب المُغني من أن الناظر إذا اعتقد الدليل على الوجه الذي يدلّ، ولّد نظره اعتقاداً ليس بعلم[١٠٧]، لأن الحال في النظر مترددة بين توليد [م ٢١٣ ب] العلم وبين أن لا يُولِّد شيئاً أصلاً. فهذا هو الصحيح.

فصل [في أن القول الصحيح، لمن ذهب إلى بقاء الاعتقادات، هو أن زوال العلم بالدليل يقتضي زوال العلم بالمدلول]

فأما من نظر فعرف المدلول، ثم سها عن العلم بالدليل على الوجه الذي يدلّ، فهل ينتفي علمه بالمدلول أم لا؟ فهو فرع يتأتّى على قول من يذهب [ص ١٤٥ أ][١٠٨] إلى بقاء الاعتقادات. فأما من لم يجعلها باقيةً، فإنه يقول إن أحدنا يتذكر النظر الذي تقدّم منه فيفعل العلم حالاً بعد حال[١٠٩]. والقائلون ببقاء العلوم قد اختلفوا في هذه المسألة.

[١٠٣] كذا، ولعل الصحيح: يعلمه.
[١٠٤] م: يعرف.
[١٠٥] أي العلم بالدليل والعلم بالوجه الذي عليه يدلّ.
[١٠٦] أي قاضي القضاة.
[١٠٧] لم اكتشف مثل هذا القول في الجزء الثاني عشر من إملاء القاضي.
[١٠٨] كذا، خطأً في ترقيم الورقات.
[١٠٩] انظر ص ٦٤١.

فالذي يقوله أبو علي أنه إن سها عن الدليل على الوجه الذي يدلّ، صح بقاء علمه بالمدلول، إذا كان العلم المكتسب قد منع فاعله ببعض[١١٠] الموانع، على قوله في القدرة وجواز خلوّها من الفعل عند منع[١١١]. فأما إن سلمت الأحوال، فإنه يفعل حالاً فحالاً ولا يبقى الأوّل على كل وجه. وقد قال الشيخ أبو عبد الله بمثل ما حكيناه عن أبي علي في بقاء العلم بالمدلول مع سهوه عن العلم بالدليل على الوجه الذي يدلّ. ولما لم يذهب مذهب أبي علي[١١٢] في القدرة، لم يُفصِّل هذا التفصيل، وكان المكتسب عنده كالضروري في جواز البقاء عليه.

فأما أبو هاشم[١١٣]، فإنه يمنع من بقاء العلم – والحال هذه – بالمدلول. وهذا هو الصحيح لو كان البقاء جائزاً عليه، لأن العلم بالدليل على الوجه الذي يدلّ أصل للعلم بالمدلول، فلهذا لا يُولِّد نظره في الأوّل العلم إلا عندما يعلم من حال الدليل ما وصفناه. وإذا جُعِل بينهما هذا الضرب من التعلُّق، فزواله[١١٤] يقتضي زوال صاحبه. فإذا كُنّا في الأوّل نعلم[١١٥] أن سهوه عن العلم بالدليل يقتضي أن لا يتولد العلم عن نظره فيه، فكذلك في الوقت الثاني لا يحصل له العلم، لأن الطريقة واحدة.

وبعد فإذا شكّ في كونه فاعلاً ووردت عليه شُبهة قادحة في العلم بالدليل حتى زال بعض هذه الوجوه، لم يكن ليسلم علمه بكونه قادراً. فكذلك إذا سها عن العلم بالدليل، لأن في هذه الوجوه إنما لم يسلم العلم بالمدلول لزوال العلم بالدليل، لا لغير ذلك. وهذا هو قائم فيما ذكرناه.

والذي اعتمده الشيخ أبو عبد الله أن أحدنا، وإن دهمه القتل العظيم الذي يذهل عنده عن العلم بالدليل على الوجه الذي يدلّ، فإنه يكون سليم العلم بالتوحيد والعدل وسائر ما يعتقده من المذاهب. وهذا مما لا نُسلّمه له، لأنه يكون عارفاً[١١٦] بطريقة الأدلّة، وذهابه إنما يكون عن كونه عالماً بأنه عالم. فهو كما يُدركه عند الشُغل العظيم، لأنه يعلمه ولكن لا يعلم أنه عالم به. وكذلك الحافظ لكتاب الله عز وجل ربّما[١١٧] ذهب عن العلم بكونه عالماً بترتيب الآيات، فإذا أخذ في القراءة علم ذلك. وليس يجب، إذا علم الشيء، أن يعلم أنه عالم.

فهذه طريقة الجواب عما قاله، فثبت أن الصحيح ما اختاره أبو هاشم لو كان البقاء جائزاً على نوع الاعتقادات.

[١١٠] م: على بعض.

[١١١] انظر ص ٤٨٤.

[١١٢] م: الشيخ أبي علي.

[١١٣] م: الشيخ أبو هاشم.

[١١٤] أي العلم بالدليل.

[١١٥] م: نعلم في الأوّل.

[١١٦] م: عالماً.

[١١٧] ص: وربّما.

فصل [في أن الأنظار كلها تشترك في توليد العلم]

إذا حصل الشرط الذي ذكرناه في توليد النظر للعلم في الأنظار الكثيرة، فيجب اشتراك الجميع في التوليد، وكل جزء من النظر يُولِّد جزءاً من العلم، إذ ليس بعض الأنظار بذلك أحقّ من بعض. وقد جرى لأبي هاشم خلاف هذا، فإنه قال إن العلم يضعف عن النظر كما يضعف مسبب الاعتماد عنه، ومُراده بهذا الكلام ما قدّمناه. فإنه قال كذلك[118] في الاعتماد[119]، وقد بيّنّا في باب الاعتماد أن الواجب اشتراك الجميع في التوليد عند حصول الشرط[120]، والحال في الموضعَين جارية على نهج واحد.

فصل [في أن العلم يقع عن النظر في الثاني لا في الحال]

فأما توليده للعلم، فهو في الثاني لا في الحال. فهو[121] شبيه بالاعتماد في هذا الحكم، لاستحالة أن يجامع النظر العلم، وحال وقوع العلم حالُ الغنية عن النظر، كما نقوله في القدرة. ولا يكون لأحد أن يقول: «فإذا لم يبق النظر في الثاني، فإن وقع العلم عنه في الثاني، فقد وقع العلم بنظر معدوم!»، لأن عدمه لا يمنع من ذلك، من حيث نقول: «وقع [م ٢١٤ أ] هذا العلم بنظر كان موجوداً».

ومتى أوجبنا تقدُّم النظر، فإنما نوجب تقدُّمه بوقت واحد، ولا نُجوِّز تقدُّمه بأزيد منه، لمثل ما نقوله في تقدُّم القدرة للفعل المبتدأ. والطريقة[122] في الموضعَين سواء[123].

فصل [في أن النظر لا يُولِّد العلم إلا في محلّه]

وتوليده للعلم هو في محلّه، لأنه لا جهة له فيفارق الاعتماد وشابه[124] الكون. وبعد فكان ينبغي أن يتعدّى إلى سائر أجزاء القلب لأنه ليس بعضها بأولى من بعض، فكان النظر الواحد مُوجِباً لعلوم كثيرة. ولا يمكن أن يقال: «فالكون، وإن لم تكن له جهة، فقد[125] ولّد التأليف الذي يحلّ محلَّين»، لأن هذا لم

[118] م: كذلك قال.

[119] المُشار إليه على الأرجح ما قاله أبو هاشم (وغيره من الشيوخ) في علّة تراجُع الحجر المرميّ صُعداً، انظر ص ٣٥١-٣٥٢.

[120] هكذا قال قاضي القضاة، وهو مذهب المصنّف: «لا بدّ من أن تشترك الاعتمادات في توليد نفوذ الحجر» (ص ٣٥٢).

[121] م: فإنه.

[122] م: فالطريقة.

[123] م: واحد.

[124] لعل الصحيح: ويشابه.

[125] م: قد.

يكن لأمر يرجع إلى تولُّد[١٢٦] التأليف عن الكون، بل لأنه في نفسه محتاج إلى محلَّين، ولهذا لم يفترق الحال في حاجته إلى محلَّين بين أن يكون مبتدأً أو متولداً. ومتى صح أن العلّة في الكون ما ذكرناه، أمكن قياس النظر عليه، فلا يُولِّد العلم إلا في محلّه.

فصل [في أن النظر في شيء واحد من وجه واحد لا يُولِّد أزيد من علم واحد]

قد ذكرنا أن النظر الواحد لا يجوز أن يقع في أزيد من شيء واحد ووجه واحد مُفصَّلاً، وأنه لا يصح وقوعه في شيئَين ولا في الشيء الواحد من وجهَين[١٢٧]، لأنه يقتضي أن يصير بصفة جنسَين مختلفَين، على مثل طريقتنا في العلم. فإذا صحت هذه الجملة، فالنظر في الشيء الواحد من وجه واحد لا يُولِّد أزيد من جزء واحد من العلم، لأن في توليده لعلوم متماثلة ما يقتضي خروج السبب عما يجب له[١٢٨] من الحكم، وحال السبب معتبَر[١٢٩] بحال القدرة.

وأما توليده لعلوم مختلفة بمعلومات [ص ١٤٥ ب] أو لعلمَين بمعلومَين، فلا يصح لأنّا، إذا عرفنا في نظر مُعيَّن وقع في الشيء الواحد من وجه واحد ولم[١٣٠] يُولِّد أزيد من علم واحد، جعلنا ذلك هو الأصل، لما كانت العلّة فيه أنه نظر واحد في شيء واحد من وجه واحد، فقِسنا عليه غيره. وهذا كنظرنا في فعل زيد، لأنه يؤدّي إلى العلم بأنه قادر دون غيره، وفي كونه[١٣١] مُحكَماً يُولِّد العلم بأنه عالم دون غيره. والنظر في حدوث الأجسام لا يؤدّي إلى العلم بغيره، ولم تكن العلّة إلا أنه نظر وقع في شيء واحد من وجه واحد، بدلالة أنه لو كانت[١٣٢] أنظاراً، أو قدّرنا اختلاف الوجه، أو وقع في أدلّة، لتغيّر الحكم فيه فجاز توليده لعلوم كثيرة، وحيث تكاملت هذه الشروط ولّد علماً واحداً. فيجب مثله في كل نظر هذه سبيله.

وقد جرى لأبي هاشم في **الجامع الصغير** وقوع علوم كثيرة عن نظر واحد. وربّما قال «يجب وقوعها دفعةً واحدةً»، وإن لم يقُل بوجودها عن نظر واحد. قال ذلك في نظرنا في أن الله تعالى قادر يقتضي[١٣٣] ثبوت هذه الصفة له والعلم بأنه حيّ موجود. وكأنه راعى في هذا الباب طريقة المطابقة بين العلوم والمعلومات، وقد بيّنّا من قبل ما يُبطله[١٣٤].

[١٢٦] ص: توليد.
[١٢٧] راجع ص ٦٦٦.
[١٢٨] ص: عما يحتمله.
[١٢٩] م: معتبَرة.
[١٣٠] كذا، ولعل الصحيح: أنه لم.
[١٣١] أي فِعل زيد.
[١٣٢] الصحيح على الأرجح: لو كان (وكذا أوّلاً في ص).
[١٣٣] كذا، ولعل الصواب: إنه يقتضي.
[١٣٤] راجع ص ٦٤٦.

فصل [في مسألتَين]

إن قيل: «كيف يصح قولكم بتوليد النظر للعلم، والواحد منا قد ينظر أوقاتاً طويلةً ولا يحصل له العلم بمقصوده من النظر؟»، قيل له: إن الشيء الذي ينظر فيه قد تكون له أصول ومقدّمات قد بُني عليها[١٣٥]، فإنما ينظر في واحد واحد من تلك الأصول ولا يحصل[١٣٦] له العلم بما ينظر فيه، وإنما يتكامل علمه بذلك المقصود بعد أوقات لما لم يكن المنظور فيه أمراً واحداً. وهذه حال علمنا بحدوث الأجسام، لأنه لا بدّ من تقدُّم العلم بالدعاوي الأربع[١٣٧]، وكل واحدة منها مبنيّة على مقدّمات وقواعد. فإذا علم الكل، فقد عرف الدليل على حدثها[١٣٨]، ثم ينظر من بعد فيعرف حدوثها.

فإن قال: «فما قولكم في النظر في حدوث الجسم أو[١٣٩] قِدَمه، هل هو نظر واحد أو نظران؟»، قيل له: بل النظر الواحد كافٍ في هذا الباب، وإلا فلو احتيج إلى نظرَين، لصح فيهما طريقة الانفصال. وقد حُكي عن الشيخ أبي عبد الله الحاجة إلى نظرَين، [م ٢١٤ ب] والصحيح هو الأوّل.

فصل [في مسألة أخرى]

إن قيل: «ما قولكم فيمن عرف أمراً من الأمور بدلالة، ثم دخلت عليه شُبهة قادحة في الدليل فزال علمه بالمدلول، ثم فسدت عنده حال تلك الشُبهة، أيحتاج في عود علمه إلى نظر مُجدَّد، أو تجري حاله مجرى حال من ينتبه من رقدته لاستوائهما في تذكُّر النظر[١٤٠]، فلا يحتاج إلى تجديد نظر له؟»، قيل له: كلا الوجهَين يجريان في الكلام، ولعل الأقرب هو الثاني دون الأوّل، فيستغني عن تجديد نظر. وليس[١٤١] حاله بأنقص من حال المنتبه من نومه، وكما لا يحتاج هو إلى النظر، فكذلك هذا الذي وصفنا حاله.

[١٣٥] انظر ص ٦٧٣.
[١٣٦] ص: – لا.
[١٣٧] وهي مذكورة في شرح الأصول ٩٥ كما يلي: «أحدها [كذا] أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون؛ والثانية أن هذه المعاني مُحدَثة؛ والثالثة أن الجسم لم ينفكّ عنها ولم يتقدمها؛ والرابعة أنها [= أنه، أي الجسم] إذا لم ينفكّ عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها». وانظر أيضاً هنا ص ٣١.
[١٣٨] كذا.
[١٣٩] م: أو في.
[١٤٠] م: في تذكُّر طريقة النظر. انظر ص ١٧٥٤ و ١٧٥٩.
[١٤١] م: وليست.

فصل [في ترتيب الأنظار بعضها على بعض]

والأنظار جارية مجرى العلوم في ترتيب بعضها على بعض وفي كون الشيء منها أصلاً لغيره. وإنما نُريد بذلك فيما يُعلَم باستدلال[١٤٢] إذا أُريد بصحة النظر توليده للعلم دون الإمكان[١٤٣]. فالنظر في حدوث الأعراض صحيح وإن لم يتقدمه نظر في إثباتها، بأن تُعرَف ضرورةً أو يبتدئ المرء فيعتقدها، ثم ينظر في حدوثها، وإن كان لا يُولِّد نظره العلم. فصار ترتيب النظر على النظر مشروطاً بالأمرَين اللذَين ذكرناهما، أحدهما أن يُراد بصحة هذا النظر الثاني توليده للعلم، والثاني أن يكون ذلك الباب معروفاً بالاستدلال.

ولا يقدح فيما ذكرناه ما حُكي عن أبي هاشم من منعه ترتيب النظر بعضه على بعض بقوله[١٤٤] إنه «يصح الابتداء بأيّ نظر شاء»، وذلك لأنه، وإن صح، فلا يُولِّد العلم، وقد بيّنّا أن الغرض به ما يُولِّد العلم.

فإن قيل: «فإذا جعلتم النظر في إثبات الأعراض أصلاً للنظر في حدوثها، فعلى أيّ وجه تجعلونه أصلاً وقد عرفتم أن عند وجود النظر في حدوثها قد عُدِمَ النظر في إثباتها، وما يُجعَل أصلاً لفرع فلا يجوز عدمه عند وجود فرعه، كما تذكرونه في غير ذلك من الأنواع؟»، قيل له: الغرض بذلك وجوب تقدُّم النظر في إثباتها على النظر في حدوثها، ولسنا نُريد به أنه أصل في وجود هذا النظر الثاني. فيفارق ذلك ما نقوله في غير ذلك[١٤٥] الموضع.

فصل [في أن النظر حسن على كل حال، وأنه واجب عند خوف ضرر من تركه]

الأنظار جارية مجرى العلوم في حُسنها وأن لا قبيح فيها، وإن قصد[١٤٦] بها وجهاً من وجوه القُبح. والحال في تجويز أن يكون فيها ما هو بصفة المفسدة – وإن كُنّا قد أمنّاه الآن – كالحال في العلوم، فلا وجه لإفراد القول فيه، فإن ما قدّمناه في باب العلوم من ذكر الخلاف وبيان الصحيح منه[١٤٧] قد أغنى وكفى.

إلا أنه قد يمكن بيان ما هو بصفة العبث في الأنظار، لأن من ينظر[١٤٨] في الشُبهة لا لحلّها بل ليحصل له العلم، مع تقدُّم معرفته بأنها شُبهة والنظر فيها لا يُفضي إلى العلم، فهو عابث. وكذلك فإذا نظر البغدادي[١٤٩] في أحكام البقاء، فهو عابث. ومثل هذا لا يتأتّى في العلوم. وإذا لم يؤمِّل الناظر بنظره منفعةً أو دفع مضرّة[١٥٠] يوفيان على ما يلحقه من المشقّة بالنظر، أمكن أن يُقضى بقُبحه أيضاً.

[١٤٢] م: بالاستدلال.

[١٤٣] كذا، ومن الأرجح وجود ثغرة بين «بذلك» و«فيما».

[١٤٤] م: لقوله.

[١٤٥] م: هذا.

[١٤٦] أي الناظر.

[١٤٧] راجع ص ٦٤٦-٦٤٧.

[١٤٨] م: نظر.

[١٤٩] المقصود في الحقيقة هو أبو القاسم فحسب، لا البغداديون بأسرهم، راجع المسائل ٧٤ وهنا ص ٧٠.

[١٥٠] م: ضرر.

فأما وجوب النظر، فهو عند خوفه من تركه ضرراً، فلا وجه لوجوبه إلا دفع الضرر به. ثم لا فرق بين أن يكون الضرر معلوماً أو مظنوناً. وقد عُرِف في الجملة أن كل نظر يندفع عنا به ضرر فهو واجب، وإنما نحتاج إلى إلحاق بالجملة المعلومة ما هو مُفصَّل، كما نقول مثله في قُبح الظلم[١٥١].

ولا فرق بين أن يكون نظراً في أمر الدين أو في أمر [ص ١٤٦ أ] الدنيا، خلافاً لِما قاله أبو علي من أن ذلك نعلم وجوبه في أمر الدنيا ضرورةً، ثم نحمل أمر الدين عليه، لأن ما اقتضى وجوبه عند الخوف من ضرر لم يُخصِّص ضرراً من ضرر. وعلى هذا يصح أن نعرف ضرورةً وجوب النظر في أمر من الدين[١٥٢].

وإنما قلنا بأنه[١٥٣] الوجه لوجوبه لأن عند العلم به نعلم وجوبه، وإن لم نعرف أمراً سواه. فصار كوجوه الأفعال كلها أنّا عند العلم بها نعلمها على تلك الأحكام، وإن لم نعرف غيرها.

فأما إيجاب النظر، فلا يكون لأمر يرجع إليه بل هو لِما يحصل عنه من العلم، حتى لو قدّر[١٥٤] حصول العلم [م ٢١٥ أ] من دونه لاستغنى عنه، ولم يحسن إيجابه. وقد يكون إيجابه ليقع عنده غالب الظنّ لا على وجه التوليد. فعلى كل حال يكون وجوبه تابعاً لوجوب غيره لا أنه يستقلّ بنفسه.

فصل [في ذكر شُبَه من نفى وجوب النظر – وهم أصحاب المعرفة – والجواب عنها]

اعلم أن أصحاب المعرفة – لقولهم إنها تقع ضرورةً، إمّا بطبع المحلّ[١٥٥] وإمّا[١٥٦] بالإلهام[١٥٧] إلى غير ذلك – منعوا من وجوب النظر والمعرفة. ولا يُعقَل من الإلهام إلا الضرورة. ومن الجائز أن يُجعَل الفرق بينهما أن القائل بالإلهام لا يوجب النظر أصلاً، ومن قال بالطبائع يقول بوجوبه، ولا يجعله مُولِّداً للعلم بل يجعل العلم واقعاً عنده بطبع المحلّ.

ونحن نذكر في هذا الفصل جملةً من شُبَههم.

قالوا: «لو وجبت المعرفة بالله أو بغيره، لوجب أن نعرف صفة ما كُلِّفنا، لأن خلاف ذلك يقبح. وإذا عرفنا العلم، عرفنا المعلوم، فنستغني عن النظر». ومن جوابنا أنه، إذا كان التكليف بفعل مبتدأ، فيجب أن نعرفه لنأتي به. وإذا كان[١٥٨] مسبباً، انقسم: فقد نعرفه، وقد نعرف سببه ونُميِّز بينه وبين غيره، ويصير العلم بسببه قائماً مقام العلم به، إذا كان لا يصح العلم بذلك الفعل. وهذا مما لا يمنع منه مانع.

[١٥١] انظر ص ٥٩٣.
[١٥٢] م: – من.
[١٥٣] م: إنه.
[١٥٤] أي الناظر.
[١٥٥] هو مذهب الجاحظ، راجع المغني ١٢/ ٣٠٦ و ٣١٦؛ المجموع في المحيط ٣/ ٢١٩.
[١٥٦] م: أو.
[١٥٧] راجع المغني ١٢/ ٣٤٣-٣٤٦.
[١٥٨] أي الفعل المُكلَّف به.

قالوا: «كيف يُكلَّف المرء أمراً من الأمور يجوز في إقدامه عليه أن يكون مُقدِماً على قبيح؟ ومعلوم أن هذا الناظر، في ابتداء نظره، لا يعلم أنه يؤدّيه نظره إلى العلم، لأنه لو علم ذلك العلم، لعلم المعلوم. فكأنّكم قد أوجبتم ما يجوز كونه قبيحاً». قيل لهم: إذا عرف وجوب النظر، عرف انتفاء وجوه[١٥٩] القُبح عنه. ثم يعرف أنه لا يُوجَب عليه لأمر يخصّه، بل لِما يرجع إلى غيره. ويعلم أنه، إذا أدّى إلى شيء أو أوجبه، لم يكن[١٦٠] إلا حسناً، وإلا فإن أوجب أمراً قبيحاً، لم يصح وجوبه. فبهذه الجملة يأمن من الإقدام على قبيح، وإن لم يعلم أنه علم. ومتى علم بالخبرة أن النظر يُولِّد العلم، صح منه القصد إلى علم في الجملة، وإن لم يصح التعيين.

قالوا: «إذا لم يعلم في ابتداء نظره أن ما ينظر فيه هو دليل، وجب قُبح التكليف». قيل لهم: إذا علم الدليل، علم الوجه الذي يدلّ. فقد كفى ولا يحتاج إلى أن يعرفه دليلاً، بل ذلك مما يتأخر، على ما تقدّم[١٦١].

قالوا: «كيف يُكلَّف المعرفة ولا مشقّة في فعلها؟ والتكليف لا بدّ فيه من المشقّة!». قيل لهم: إنه لا فرق بين ثبوت المشقّة فيها وبين ثبوتها في سببها. هذا إذا وقعت عن نظر. فأما في تذكُّر النظر وغيره من الوجوه، فلا يخلو من مشقّة في توطينه نفسه على دفع ما يرِد عليه من الشُّبَه.

قالوا: «كيف يعرف وجوب الشيء من دون العلم بمن أوجبه وأمر به؟ وهذا يقتضي أن لا تجب علينا المعرفة أصلاً، لأن وجوبه[١٦٢] قد اقتضى تقدُّم العلم بالله تعالى، وتقدُّمه يُغني عن وجوبه». قيل له[١٦٣]: إن وجوب الواجب هو لأمر يرجع إليه، فلا يفتقر العلم بالواجبات العقلية إلى العلم بالله تعالى لأنّا[١٦٤]، متى عرفنا وجه الوجوب فيها، عرفناها واجبةً، كدفع الضرر وكشُكر النعمة والإنصاف وردّ الوديعة. وإنما يفتقر[١٦٥] إلى العلم بالله عز وجل في الواجبات الشرعية، لأنه لا يصح إيقاعها عبادةً إلا بمعرفته، وإن ثبت الفعل طاعةً من دون معرفة المُطاع[١٦٦].

قالوا: «لو كان إنما يتوصل إلى المعرفة وسكون النفس بالنظر، لَماَ جاز أن يختار المرء خلافه، فإن في مفارقة هذه الطريقة حيرةً». قيل لهم: إن هذا الحكم للنظر، فلا يُعرَف ابتداءً وإنما يُعرَف بعد وقوع العلم عنه، فيصح أن لا يختار المرء فعله. وقد بيّنّا الوجوه الصارفة عن النظر.

قالوا: «لو كان مُكلَّفاً بالعلم، لكان منهيّاً عن الجهل، ولو عرف الجهل، لعرف المجهول». قيل لهم: إنه لا يُنهى عن جهل مُعيَّن، وإنما يُكلَّف التحرُّز عن كل اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً، وهذا يتمّ من دون ما قالوه.

[١٥٩] م: وجه.
[١٦٠] م: لا يكون.
[١٦١] راجع ص ٦٨٠.
[١٦٢] كذا.
[١٦٣] كذا.
[١٦٤] م: لأنه.
[١٦٥] أي العلم بالواجبات.
[١٦٦] انظر ص ٥٧٧.

قالوا: «لو قدرنا على المعرفة، لقدرنا على ما يُضادّها، فكان يصح منا في الحالة الثانية من حال [م ٢١٥ ب] النظر أن نفعل الجهل بدلاً من العلم». قيل لهم: إن مُوجَب السبب أولى من الواقع بالدواعي، فإذا وُجد السبب ولا مانع، وجب وجود المسبب. وليس له[١٦٧] إلى خلاف العلم داعٍ والحال هذه، بل العلم صارف له عن الجهل لأنه جارٍ مجرى المنافع الخالصة. اللهم إلا أن تقع له شُبهة من بعد، فيجوز أن يختار مُوجَبها ابتداءً.

فإن قيل: «أرأيتم، لو فعل بقدرة واحدة نظراً واحداً، وصوّرنا المسألة في قدرته على ألف جزء من الجهل أن يفعله مبتدأً، فيجب في الحالة الثانية من النظر، لو دعاه داعٍ إلى فعلها[١٦٨]، أن يمتنع وجود ذلك العلم عن نظر سابق مع علمكم بأن الكثرة لها تأثير؟»، قيل له: يبعد دعاء الداعي إلى ما ذكرتَه. فإن صح وجوده، فيجب أن يمنع النظر من التوليد فلا يوجد هذا الجزء من العلم.

فأما [ص ١٤٦ ب] قولهم «إن النظر لو ولّد العلم، لم يكن ليختلف الحال بين الذكي والبليد»، فقد مضى الكلام في وجه التفرقة بينهما[١٦٩]، فلا وجه لردّه الآن.

قالوا: «إن وجب النظر، ومعلوم أنه لا يتمّ من دون شكّ وتجويز، فيجب أن تحكموا بحُسن الشكّ، وقد عرفنا قُبحه». قيل: إن الشكّ ليس بمعنى[١٧٠]، والقُبح والحُسن والوجوب تتبع الأفعال. ولو قدّرناه معنىً، لم يكن ليجري مجرى الجهل في القُبح، بل يقع فيه الحسن والواجب، فبطل ما ظننتَه.

وربّما قالوا: «لو وجبت هذه المعارف، لم يصح تعلُّق الجلي منها باللطيف الغامض الذي لا يتمكن كل أحد من معرفته. وأنتم تُورِدون في إثبات الأعراض كلاماً دقيقاً لا يُدركه كل أحد». وجوابنا أن العلوم الظاهرة الجلية لا شيء[١٧١] منها يتعلق بالغامض، وإنما نورد الدقيق من الكلام لشُبهة تُحَلّ وتُدفَع. فأما الجملة التي تلزم معرفتها، فلا يتفاوت فيها العقلاء. وبعد فاللطيف يلطف لا على سبيل الإطلاق، فما هو لطيف عند البعض فهو ظاهر عند غيره لشدّة اهتمامه وعنايته بتحصيله.

قالوا: «إن وجب علينا النظر والمعرفة، واشترك الناس في الخوف من تركه، فيجب أن لا يصح من الخلق الكثير إنكاره. وقد وجدناهم ينكرون العلم بذلك ويمنعون من ثبوت الخوف من ترك النظر، بل ربّما يعتقدون أن في النظر وقوعاً في حيرة وشُبهة». قيل لهم: إن من يذهب[١٧٢] إلى هذا المذهب، لما[١٧٣] نظر وعرف، اعتقد من بعد أن نظره ما أفضى إلى العلم فالشُبهة وردت عليه من بعد، وإلا فقد كان في الأوّل حالُه كحالنا في الخوف. وأما العامّة، فلا تتمكن من معرفة كونهم مُكلَّفين، أو كون أكثرهم بهذا الوصف.

[١٦٧] أي الناظر.
[١٦٨] كذا، والصحيح: فعله، أي الجهل.
[١٦٩] راجع ص ٦٧٣.
[١٧٠] انظر ص ٦٣٨-٦٣٩.
[١٧١] م: لا يصح.
[١٧٢] م: ذهب.
[١٧٣] م: - لما.

ومن خرج عن هذه الجملة، فلا يمكن ادّعاء ذلك عليهم، لأنّا لم نر جمعاً عظيماً أخبروا عن أنفسهم أنهم غير خائفين من ترك النظر، وبلغوا في وفور العدد بحيث لا يجوز عليهم العناد فيما يُظهرونه. هذا والجمع العظيم إنما يمتنع أن يكذبوا في الخبر الواحد، فأما المَخبَرات المتغايرة فذلك لا يمتنع فيهم[١٧٤]. وكل واحد من هولاء يُخبِر عن نفسه أنه لا يخاف، فقد صار المَخبَر متغايراً[١٧٥].

فأما من يعتقد أن النظر يوقعه في حيرة وشُبهة، مع أن موضعه[١٧٦] في بديهة العقول أن تنكشف به للمرء الأمور الملتبسة، فقد دفع ما يقتضيه عقله وأبأ عن نقصه وجهله، فلا وجه للاشتغال بكلامه.

فإن قال: «لو اعتقد أن النظر يؤدّيه إلى نفي الصانع ونفي النبوّات والعقاب، لكان الذي يلزمه هو الكفّ عن النظر، لأنه لا يأمن، إن هو نظر، أن يُفضي به الحال إلى تجويز القتل والظلم»، قيل له: إن الاعتقاد الذي ذكرتَه لا يمنع من تجويزه أن يكون هاهنا إلَهٌ وثواب وعقاب، فيخاف لا محالة، إن لم ينظر، أن يقع في الهلكة. فلا يجوز لهذا الوجه أن يمنع من وجوب النظر. [م ٢١٦ أ]

قالوا: «لو وجب المعرفة والنظر، لعرفنا استحقاق الثواب بفعلهما. فإن الوجوب هو لأجل ذلك، كما أن الإيجاب إنما يحسن لأجله». قيل لهم: إن وجوبه ووجوب غيره من الواجبات لا يقف على أزيد من العلم بوجه الوجوب. فأما الثواب، فهو وجه في حُسن الإيجاب، وبين الموضعَين فرقان ظاهر[١٧٧]. ولهذا، لو لم يضمن القديم جل وعز الثواب وعرفنا وجوبه، لم يخرج عن أن يكون واجباً.

وربّما قالوا[١٧٨]: «إذا كان الوجوب فيه لأجل اللُطف، فيجب أن يعرف كون المعرفة لُطفاً، وهذا يقتضي ثبوت العلم بالملطوف[١٧٩] فيه فيستغني عن النظر». وجوابنا أنه إذا ظنّ ثبوت اللُطف[١٨٠] فيه[١٨١]، فهذا قائم مقام العلم به في باب الوجوب. فإن قيل: «لو عرفتم وجوبه، لعرفتم وجه وجوبه لأنه موقوف في العلم به عليه، وأنتم تظنّون وجه الوجوب»، قيل له: إن وجه الوجوب هو معروف، لأن وجه وجوب النظر هو ظنّ التحرُّز من الضرر المخوف منه، وهذا غير حصول التحرُّز الذي ليس بمعلوم.

قالوا: «لو كان واجباً، لعُرِف استحقاق العقاب بالإخلال به». قيل لهم: إن العلم بوجه وجوبه ووجوب غيره لا يفتقر إلى العلم بذلك، فلهذا قد يُعلَم وجوب كثير من الواجبات من دون ما ذكره[١٨٢].

[١٧٤] م: منهم.
[١٧٥] م: واحد (كذا).
[١٧٦] أي النظر.
[١٧٧] ص: فرقاً ظاهراً. والصحيح على الأرجح: فرق ظاهر.
[١٧٨] راجع في هذه الشُبهة والجواب عنها المغني ١٢/٢٨٢.
[١٧٩] هنا ص فوق السطر: باللُطف؟
[١٨٠] ص: الملطوف، وفوق السطر تصحيح غير مقروء.
[١٨١] م: – فيه.
[١٨٢] كذا.

قالوا: «لو كان النظر هو الذي يقتضي وجود الاعتقاد المخصوص، لم يصح فيمن نظر وعرف أن ينصرف عنه». قيل لهم: إن معرفته بكون هذا الاعتقاد علماً هي مكتسبة. وإذا كان كذلك، صح أن ينصرف عنها لشُبهة ترِد عليه.

قالوا: «نجد المرء يعتقد مذهباً ويناضل عنه الدهر الطويل، ثم نجده عادلاً عنه إلى مذهب مُخالِف له، وحاله في الوقتَين سواء. فكيف يكون للمُكلَّف طريق إلى معرفة الحقّ فيما هو عليه في بعض الأوقات؟». قيل له[١٨٣]: إن الانتقال لا يصير دلالةً على أن ما انتقل عنه باطل، كما لا يصير الثبات على مذهب أمارةً لكونه حقّاً. فصار سبيل الانتقال سبيل الانقطاع، لأنه لا يدلّ فقدُه على صحة المذهب ولا وجودُه على بطلانه. فيجب الرجوع إلى ما بيّنّاه من الوجه الذي يبين به العلم[١٨٤] عن غيره، وقد تقدّم القول فيه.

فأما التعلُّق بقوله عز وجل[١٨٥] ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [٥/ ٣] وأن «هذا متعلّق بالله تعالى، وإلا فإذا وقف حصول العلم بالله تعالى علينا، فكيف يكون مُكمِلاً للدين؟»، فبعيد لأنه أراد به إزاحة العِلَل ونصب الأدلّة، وبهذا يصير مُكمِلاً، وإلا فالفعل الذي كلّفهم عز وجل[١٨٦] من الدين كيف يصح منه إكماله فعلاً؟

فهذه طريقة الجواب[١٨٧] عن [ص ١٤٨ أ][١٨٨] شُبَهِهم.

فصل [في حقيقة الدلالة]

اعلم أن للنظر تعلُّقاً بالدلالة، فلا بدّ من معرفتها ومعرفة أحكامها وأوصافها. وقد يقع النظر فيما نُسمّيه «طريقة النظر»، فيجب أن تعرف الفرق بينها وبين الدلالة.

أما طريقة النظر، فهو ما النظر فيه لا يُفضي إلى العلم بغير المنظور فيه، وإنما يُوصِل إلى العلم بحال للمنظور فيه أو حكم له. وقد تُستعمل «الدلالة» فيما هذه سبيله توسُّعاً، والاصطلاح خلافه. فعلى هذا، إذا استدللنا بجواز العدم على الأعراض على حدوثها، فليس ذلك بدلالة في الحقيقة، لكنّا نتجنب إطلاق القول بأنه لا دليل على حدوث الأعراض للإيهام.

وأما الدلالة، فهي ما أمكن بالنظر فيه التوصُّل إلى العلم بغيره، أو بصفة أو بحكم[١٨٩] لغيره. ولا بدّ في تسمية الشيء بأنه «دلالة» من أن يكون فاعله قد قصد بفعله هذا الوجه، أو فعله [م ٢١٦ ب] لهذا الغرض وإن لم يكن هناك قصد. فإن «الدلالة» مصدر، وإسم الفاعل «دالّ»، وهو بمنزلة المُعرِّف، ولا يصير مُعرِّفاً

[١٨٣] كذا.
[١٨٤] م: العلم به.
[١٨٥] م: تعالى.
[١٨٦] م: جل وعز.
[١٨٧] ص: القول.
[١٨٨] كذا، خطأ في ترقيم الورقات.
[١٨٩] م: أو حكم.

إلا بالقصد. ولهذا لا تُستعمل «الدلالة» إلا فيما يقتضي القطع والثبات، كما لا يُستعمل «التعريف» إلا في ذلك. ومتى استُعملت لفظة «الدلالة» في غير ما يقتضي الثبات، فهو مجاز.

والذي يُبيّن وجوب اعتبار القصد في ذلك أن اللصّ إذا مشى على الثلج، لا يقال «قد دلّ على مكانه» لما قصد إلى الإخفاء، وإن أمكن الوصول إلى مكانه بذلك الأثر. وعلى هذا لا تُسمّى أفعال البهائم «أدلّةً» وإن أمكن الاستدلال بها على أحوالها.

فصل [في أحكام الدلالة]

من حقّ الدلالة أن تكون حادثةً، أو جاريةً مجراها بأن تتقدر تقدير[١٩٠] الحادث. فإن ما نُورده في إثبات الأعراض يُسمّى «دلالةً» عليها، وإن كان بتجوُّز تسميته «دلالةً». وقد يُستدلّ بالشيء وهو معدوم، كعدم المعارضة في القرآن، لأنه يدلّ على إعجازه، ونُسمّيه «دلالةً» مجازاً.

وقد أوجب عبّاد في الدلالة أن تكون موجودةً باقيةً. وذلك باطل، فإن الاستدلال بما كان من مجيء الشجرة على نبوّة النبي[١٩١] عليه السلام ممكن، وإن كان قد تقضّى؛ ويصح أن يُعلَم أن زيداً كان عالماً بكتابة وقعت منه من قبل، وإن زالت.

وليس من حقّ الدلالة أن تكون جسماً - وأوجب ذلك عبّاد أيضاً - والعرض في باب كونه دلالةً كالجسم، وهذا ظاهر.

وأوجب أن تُعلَم ضرورةً. والواجب أن تكون معلومةً، ثم لا فرق بين الضرورة والاستدلال، وإن كان لا بدّ أن تنتهي إلى ما يُعلَم ضرورةً، إذ ليس على كل دليل دليل[١٩٢].

فصل [في معنى الدالّ]

وفاعل الدلالة دالّ. ثم يُتجوّز بهذه العبارة في أمور، فربّما استُعمل في نفس الدلالة، وإنما يُجعَل مجازاً لأن إسم الفاعل إذا استُعمل في فعله، فهو مجاز. ويُستعمل أيضاً في العبارة عن الدلالة، وفي شُبهة[١٩٣] الخصم تبعاً لاعتقاده. ويُستعمل في العبارات، والحقيقة على[١٩٤] ما تقدّم.

[١٩٠] ص: بتقدير.
[١٩١] م: الرسول.
[١٩٢] انظر ص ٦١٦.
[١٩٣] م: شُبَه.
[١٩٤] ص: - على.

فصل [آخر في أحكام الدلالة]

ولا بدّ من تعلُّق الدليل بالمدلول، لأنه إذا فقد التعلُّق، لم يكن بأن يصير دلالةً عليه أولى من أن يدلّ على غيره، وإن كان يختلف الحال في تعلُّقه به على ما نُبيّنه[١٩٥]. وقد مضى القول في أن العلم بالدليل أصل للعلم بالمدلول فلهذا، إذا زال علمه بالدليل بشُبهة قادحة، زال علمه بالمدلول[١٩٦].

ولأنه لا تصح معرفته بكون زيد قادراً ولمّا علم صحة الفعل من جهته على الوجه الذي منه كشف عن كونه قادراً، بأن يُجوِّز أن غيره ممن ليس بقادر يشاركه في صحة الفعل، أو يقول بأنه مخلوق فيه من جهة الله تعالى.

فصل [آخر في أحكام الدلالة]

ومن حقّها أن تكون كاشفةً عن حال المدلول[١٩٧] ولا يقع فيها ما يؤثّر فيه مع الكشف.

إلا في كون القديم تعالى حيّاً وكونه مُدرِكاً لأنه[١٩٨]، كما يدلّ على أنه مُدرِك، يؤثّر في حصول هذه الصفة، وإن كُنّا نُسمّي ذلك «طريقة النظر» على الحقيقة. وهذا يُبطِل قول من قال: «لو كان كونه حيّاً دليلاً على أنه مُدرِك، لَماَ صح أن يثبت بينهما وجه من وجوه تعلُّق الدلالة، إذ لا يمكن أن يقال "لولا كونه مُدرِكاً، لَماَ وجب كونه حيّاً"، بل هو بالعكس من ذلك، لأنه لولا كونه حيّاً، لَماَ وجب كونه مُدرِكاً»، لأنّا نقول إن ذلك هو «طريقة النظر»، لا الدليل في الحقيقة. وإن أمكن أن يقال: لولا وجوب كونه مُدرِكاً، لَماَ وجب كونه حيّاً، فتثبت[١٩٩] فيه طريقة الوجوب.

وبعد فهو، مع كونه دليلاً، قد اختصّ بأن أثّر فيما جُعِل مدلوله، والحال فيما يؤثّر بخلاف الحال فيما لا يقتضي سوى الكشف.

وقد يمكن في مثاله أن يقال: إنّا إذا علمنا وجود علم في محلّ، علمنا أن من اختصّ به ذلك[٢٠٠] العلم فهو عالم، فيكشف[٢٠١] عن أنه عالم به ويؤثّر في كونه عالماً. فيفارق دلالة حدوث العرض والدلالة على حدوث الجسم، لأنه لا يوجبه[٢٠٢].

[١٩٥] راجع ص ٦٩٢-٦٩٤.
[١٩٦] راجع ص ٦٨٠-٦٨١.
[١٩٧] ص: للمدلول؟
[١٩٨] أي كونه حيّاً.
[١٩٩] ص: فثبت.
[٢٠٠] م: اختصّ بذلك.
[٢٠١] م: فكشف.
[٢٠٢] كذا، والمعنى: لأن الدليل لا يوجب المدلول.

فصل [في أن تعلُّق الدليل بمدلوله هو على أربعة وجوه] [م ٢١٧ أ]

وأما وجوه تعلُّق الدلالة بمدلولها، فهي على أربعة أنحاء. أحدها ما لولا المدلول، لَماَ وجبت الدلالة. فإنه لولا حدوث الجسم، لَماَ وجبت استحالة خلوّه من الحوادث. وثانيها ما لولاه[٢٠٣]، لَماَ صح الدليل. فإنه لولا كونه قادراً، لَماَ صح الفعل. وثالثها ما لولاه، لَماَ أُختيرت[٢٠٤] الدلالة، وهذا هو في كل ما كان بطريقة الدواعي والاختيار. فإنه لولا الجهل والحاجة، لَماَ اختار الفاعل ما يقبح. ورابعها ما لولاه، لَماَ حسن الدليل، وهو ما نقوله في النبوّات والشرعيات لأنه، لولا صدق الرسول [ص ١٤٨ ب] عليه السلام، لَماَ حسن إظهار هذه الأعلام عليه، ولولا وجوب هذه الشرعيات، لَماَ حسن الإخبار عن وجوبها، إلى ما شاكل ذلك.

فهذه الوجوه هي العمدة في تعلُّق الدليل بمدلوله.

فإن قيل: «فأنتم قد قلتم إن الاستدلال بعدم المعارضة على إعجاز القرآن صحيح، وهو خارج عن هذه الجملة. وتقولون إنّا نعلم أن صلاةً سادسةً لم تُوجَب[٢٠٥] بأصل الشرع، ودليلكم عليه خارج عن ذلك»، قيل له[٢٠٦]: ليس الأمر كما قدّرتَه، لأن عدم المعارضة يدلّ بطريقة الدواعي، لأنّا نقول: كانت دواعي العرب متوفرةً على إفساد أمره صلى الله عليه، فإذا لم تقع منهم معارضة في هذا الكلام، فهو دليل العجز إذ لولا العجز لوجب وقوع المعارضة من جهة الدواعي. فهو داخل في قبيل ما يجب، أو في قبيل ما يقع للدواعي. ونقول في صلاة سادسة: لو كانت واجبةً، لكان الله تعالى ينصب عليها دلالةً ويُقوّي الدواعي إلى نقلها. فهو أيضاً متردد بين الوجوب وبين طريقة الدواعي.

فصل [في أن هذه الوجوه يمكن تقسيمها إلى أقسام شتّى]

ثم لك أن تنصرف[٢٠٧] في تقسيم هذه الوجوه الأربعة إلى أقسام شتّى، والكل يرجع إلى ما تقدّم. فتقول:

إمّا أن تدلّ[٢٠٨] بطريقة الصحة والوجوب، أو بطريق الدواعي والاختيار، أو بطريقة القصد والمواضعة، وهي أدلّة الشرع التي نقول[٢٠٩]: لولا المدلول، لَماَ حسنت الدلالة.

٢٠٣ أي المدلول.
٢٠٤ ص: اخترتَ.
٢٠٥ ص: لم توجد.
٢٠٦ ص: لهم.
٢٠٧ ص: تصرف.
٢٠٨ أي الدلالة.
٢٠٩ كذا، ولعل الصواب: + فيها.

وإن شئتَ قلتَ: إمّا أن تدلّ بطريقة المفارقة، كصحة الفعل، أو تدلّ لا بهذه الطريقة، كدلالة حدوث الأجسام. وإنما يظهر لك الفرق بين هذَين الوجهَين بأن تعلم أن في أحدهما لا بدّ من اعتبار الغير – وهو ما يدلّ بطريقة المفارقة – وليس كذلك الوجه الآخر.

أو تقول: إمّا أن تكون استدلالاً بالشاهد على الغائب، أو لا تكون كذلك، كما يدلّ على حدوث[٢١٠] الأعراض والأجسام.

وإن شئتَ قلتَ: إمّا أن يُعتبر فيها حال الفاعل، أو لا يُعتبر فيها ذلك. فالأوّل هو أدلّة الشرع، والثاني أدلّة العقل.

وإن شئتَ قلتَ: إمّا أن تكون دليلاً بجعل جاعل، أو لا تدلّ بجعل جاعل. فالأوّل هو كدلالة الشرعيات من قياس وخبر واحد، والثاني هو كالعقليات وكثير من الشرعيات.

وإن شئتَ قلتَ: إمّا أن يكون مُقدّره كمُحقّقه، أو يخالف مُقدَّرُه مُحقَّقَه. فتقدير المنع يقوم في كون المانع أقدر مقام وقوع المنع منه، وتقدير الظلم يخالف تحقيقه في دلالته على الجهل والحاجة. وبهذا يبين لك الفرق بين ما يدلّ بطريقة الدواعي وبين ما يدلّ بطريقة الصحة.

وإن شئتَ قلتَ: إمّا أن يُقطَع على زوال المدلول متى زالت الدلالة، أو لا يُقطَع بل يُجوَّز ثبوته. فالأوّل فهو كالعِلَل، فإن أحكامها والأحوال الصادرة عنها إذا زالت وجب القطع على زوال العِلَل التي توجبها. والثاني هو كالفاعل، لأن عدم الفعل وزواله لا يقتضي عدم الفاعل.

وإن شئتَ قلتَ: إمّا أن يتأخر الدليل عن المدلول، وإمّا أن لا يجوز تأخُّره. وليس الأوّل إلا في المُعجِزات، لأنها تتأخر عن صدق الرسول. وبالعكس من هذا ما يتأخر المدلول وتتقدم الدلالة، وهو كخبره عن أنه تعالى يُثيب المؤمنين ويعاقب الكُفّار. [م ٢١٧ ب] وما يقارن الدليل مدلوله فلا ينفكّ عنه، كما يدلّ بطريقة الصحة والوجوب.

وقد ينقسم. فربّما يكون دليلاً يترتب بعضه على بعض، وربّما لم يكن كذلك. فالأوّل كدلالة المُعجِزة على صدق الرسول، لترتُّبه[٢١١] على دليل العدل[٢١٢]. وما عداه أكثر من أن يُذكَر.

فهذه الوجوه، وإن رجعت إلى ما تقدّم، فهي مبنيّة على النفي والإثبات. ويُتصوّر بها تفصيل تلك الجملة وما يُزاد فيها من القسمة.

[٢١٠] ص: حدث.

[٢١١] كذا.

[٢١٢] وهو أن الله لا يفعل القبيح، وإذَن لا يُظهِر المُعجِزات على الكذّابين، راجع المغني ٨/ ٢١٢-٢١٦.

فصل [في حقيقة الدليل والمدلول وغيرهما من الألفاظ التي يتعلق بها النظر]

فأما الدليل، فحقيقته في فاعل الدلالة، فيقال «فلان دليل» أي يُرشِد غيره. قال شاعرهم[٢١٣]:

إذا الدليل استاف أخلاف[٢١٤] الطُرُق

و«فعيل» إسم الفاعل على طريقة المبالغة. وقد استُعمل الدليل في الدلالة، وهو في أصل اللغة مجاز، ولكن لا يمتنع أن يصير حقيقةً بالعُرف لاطّراده.

قال أبو القاسم إن الدليل هو العِلم[٢١٥]، ومثله محكيّ عن ابن الروندي في الدلالة. وقال أبو القاسم: «لو كان الدليل فاعل الدلالة، لصح أن يقال "مَن الدليل على حدوث الأجسام؟"، ولم يصح أن يقال "ما الدليل على حدوثها؟"». وهذا غلط منه، لأن غرضنا بهذا الكلام «ما الدلالة، وما الأمر الذي إذا نظرنا فيه، عرفنا حدوث الجسم عنده؟». ولو كان الدليل هو العلم، لصح أن يقال عند المسألة: «الدليل على حدوثها هو علمي بحدوثها»، وهذا لا يخفى بطلانه.

وأما المدلول، فهو في الحقيقة نفس المُكلَّف الذي قد جُعِل الدليل دليلاً له، لما كان فاعل الدلالة دالاً وهو مدلول. لكنه يُستعمل في الحكم المطلوب، فيكون كالمدلول عليه.

وأما المستدِلّ، فهو الناظر في الدلالة، وهذه السين للطلب. ولا تُسمّى الدلالة «استدلالاً» ما لم يقع النظر فيها. وقد تُسمّى – والحال هذه – «مستدَلاً به». والحكم، متى وصلنا إلى العلم به بالدلالة، هو «مستدَلّ عليه».

وأما الشُبهة، فهو ما يُتصوّر بصورة الدلالة. والأمارة ما يقتضي النظر فيه غالب الظنّ على وجه الدُعاء، فصلاً بينه وبين ما النظر فيه مُوجِبٌ للعلم على طريق التوليد.

فهذه معاني الألفاظ التي بها يتعلق النظر[٢١٦].

[٢١٣] هو رؤبة، راجع لسان العرب ٩/ ١٦٥؛ المسائل ٣٤٤.

[٢١٤] ص: أكتاف.

[٢١٥] راجع المسائل ٣٤٣.

[٢١٦] م: التي يتعلق النظر بها.

فصل [في هل يصح التفكُّر في الله]

واعلم أنه قد جرى في كلام قاضي القضاة أن النظر لا يصح [ص ١٤٩ أ] إلا في أفعال الله تعالى، لأنها الأدلّة[٢١٧] دون ذاته عز وجل[٢١٨]، وعلى هذا رُوي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله[٢١٩] أنه قال: **تفكّروا في خلق الله ولا تفكّروا في الله**[٢٢٠]. وإذا كان كذلك، لزم أن لا يقال «إنّا نتفكر[٢٢١] في الله تعالى».

إلا أن لقائل أن يقول: إنما لا يصح في الله أن يكون دليلاً، فأما وقوع الفكر فيه فلا يبعد بطريقة النظر، لأنك تنظر في كونه تعالى حيّاً فتعرفه مُدرِكاً، وفي كونه تعالى قادراً عالماً فتعرفه حيّاً موجوداً. ولكِنّا في مثل ذلك تمنع من إطلاق لفظ الدليل.

فصل [فيه خاتمة الكلام في أحكام الأعراض]

قد أتينا – والحمد لله تعالى – على بيان أحكام الأعراض المعروفة بالدلالة. وما عدا ما ذكرناه، فمما لم تقُم دلالة على كونه من قبيل غير ما فصّلنا القول فيه، بل هو داخل في أحد تلك الأنواع. واختلاف الأسماء لا يوجب اختلاف الأحكام، ولا يدلّ على إثبات المعلومات المتغايرة.

ولولا ما ذكرناه، لوجب إفراد الطيران بالذكر، وإن كُنّا قد عرفنا أن المرجع به إلى الحركات المخصوصة. فإذا كُنّا قد بيّنّا أحكام الأكوان، لم نحتج إلى بيان ما يتبعها من الأمور التي تختلف الأسماء عليها. وعلى هذا لم نحتج إلى إفراد القول في التمنّي، لما كان معدوداً في أقسام الكلام. ولا أن نُفرِد باباً في الجوع والعطش، لدخولهما في باب الشهوة، ولا في الريّ والشبع، لأن المرجع بهما إلى زوال شهوة الطعام والشراب عند الأكل والشُرب. وكذلك القول في الغمّ والفرح والندم، إلى سائر ما جرى في عُرض الأبواب.

والذي نحتاج إلى ذكره من بعد هو الكلام في الإدراك. فإنه وإن لم يثبت عندنا معنىً، فلكون المُدرِك مُدرِكاً أحكام وشروط وتوابع ولواحق لا نستغني عن معرفتها، وهو باب كبير تُبنى عليه عدّة [م ٢١٨ أ] مسائل في الأصول. ونحن نسأل الله تعالى أن يُوفّقنا له ويُعيننا عليه، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

[٢١٧] م: لأنها أدلّة.

[٢١٨] م: تعالى.

[٢١٩] م: – وعلى آله.

[٢٢٠] راجع كنز ٣/ ٥٧٠٥–٥٧٠٨.

[٢٢١] م: أنا أتفكر.

القول في الإدراك

فصل [في أن للمُدرِك بكونه مُدرِكاً حالةً مخصوصةً زائدةً على كونه عالماً وكونه حيّاً]

اعلم[١] أن للمُدرِك بكونه مُدرِكاً حالاً، لأن ما يجده من التفرقة بين أن يُدرِك الشيء وبين أن لا يُدركه أمر راجع إلى نفس المُدرِك، فيجب أن يكون على حالة بكونه مُدرِكاً، كما نقول في كونه مُريداً وكارهاً ومعتقداً، فصارت[٢] موجودةً من النفس. ولولا أن له بكونه مُدرِكاً حالاً وإلا لم يؤثّر[٣] في الالتذاذ بشرط الشهوة[٤]، ولا أثّر في جلاء العلم.

وإنما تشتبه هذه الصفة بكونه عالماً أو حيّاً، لما كان لا بدّ من كونه حيّاً، ولما كان يعلم ما يُدركه لا محالة. فإذا صح أنه[٥] صفة زائدة عليهما، يثبت[٦] لنا تفصيلها.

ولا يجوز أن تكون هذه الحالة راجعةً إلى كونه عالماً، لأنه قد يعلم ما لا يُدركه، ويُدرِك ما لا يعلمه. أما العلم بما لا يُدركه، فأظهر من أن يقتضي القول فيه من المعدومات وكثير من الموجودات.

فأما[٧] إدراك ما لا يعلمه، فكإدراك النائم قَرص البراغيث ولا يعلمه. ولا يمكن المنع من إدراكه، لأنه يتنغص عليه نومه بذلك. وقد يُدرِك النائم صوتاً بحضرته، وربّما كان سبباً لانتباهه، فكيف لا يُدرِك في حال النوم؟ ومع هذا فليس يعلم حال ما يُدركه، بل يتخايل إليه شيء من ذلك. وإذا ديف الزعفران في اللبن،

١ م: – اعلم.

٢ م: فقد صارت.

٣ أي كونه مُدركاً.

٤ كذا – وكذا أيضاً ص ٧٣٩ – مع أن المصنّف قال سابقاً بالعكس إن الشهوة هي المؤثّر في وقوع اللذّة، والإدراك هو الشرط، انظر ص ٤١٢.

٥ كذا، والصحيح: أنها، أي هذه الصفة.

٦ م: ثبت.

٧ م: وأما.

يُدركه ولا يعلمه. ويُدرِك الجسم المُلوَّن في الظلمة فيُدرِك لونه ولا يعلمه، لأنه لو لم يُدرِك لونه لم يُدرِك نفس المحلّ، على ما مضى القول فيه[٨]. فهذه الوجوه تُبيّن صحة ما ادّعينا من ثبوت الإدراك وزوال العلم.

وليس للحاسّة تأثير في كونه عالماً، فلا يصح أن يقال هو[٩] كونه عالماً من هذه[١٠] الطريق. ولهذا لا تؤثّر الموانع عن العلم كتأثيرها عن الرؤية. وبعد فالعلم يستمرّ بالعالم وإن تقضّى إدراكه وغاب عنه المُدرَك، ولكن لما لم يكن مُدرِكاً، لم يجد تلك المزيّة. وبعد فالإدراك طريق إلى العلم، فلهذا يتجلّى به ويقوى عليه، فكيف يكون هو نفسه؟ وبعد فالعالم يعلم بعلم، والمُدرِك يُدرِك لا بإدراك، على ما نُبيّنه[١١]. وبعد فالعلم غير محتاج في حصوله إلى هذه الحواسّ وإنما يفتقر إلى بِنية القلب، والإدراك مفتقر إليها. وبعد فأحدنا يعلم نفسه رائياً ضرورةً، ولا يعلمها عالماً ضرورةً. والإدراك يتعلق بالشيء على أخصّ أوصافه، وكونه عالماً يتعلق بكل وجوهه. وقد يكون عالماً بالمرارة التي في الجسم، ولا ينفر طبعه عنها إلا عند إدراكه[١٢]. فقد صح أن إحدى الصفتَين غير الأخرى.

ولا يجوز أن يكون كونه مُدرِكاً يرجع إلى كونه حيّاً، لأنه[١٣] لا يوجد من النفس بل يحتاج إلى دليل يدلّ على إثباته[١٤]. وبعد فقد يثبت كونه[١٥] حيّاً ولا يجد هذه الصفة[١٦]، لفقد إدراك المُدرَك واستتاره إلى ما شاكل ذلك، صار[١٧] كونه حيّاً ثابتاً في حالتَي ثبوت هذه الصفة وزوالها، فكيف تكونان سواءً؟ وبعد فهذه الصفة متعلِّقة بالمُدرَك، وليس لكونه حيّاً متعلَّق. وبعد فصفة الحيّ في الأحياء أجمع صفة واحدة[١٨]، وكونه مُدرِكاً يتغيّر حاله بحسب تغايُر المُدرَكات واختلافها وتماثُلها، فكيف تكون إحداهما هي الأخرى؟

فصل [في أن المستحِقّ لهذه الصفة هو جملة الحيّ لا أبعاضه]

والمستحِقّ لهذه الصفة هو الجملة، لا الأجزاء على ما قاله بشر بن المعتمر، لأن أحدنا، كما يجد هذه الصفة، يجدها لجملته دون أبعاضه. وهذه الأبعاض حواسّ يُدرِك بها، ولكن الصفة لا يصح رجوعها إليها، كما لا يصح مثله في العلم والإرادة. فإن المُدرِك هو العالم الحيّ المُريد، فلو جاز أن ترجع صفته بكونه مُدرِكاً لا إلى جملته، لجاز مثله في كل هذه الأوصاف. ولو كان أحدنا حيّاً بحياة واحدة، لكانت إذا وُجدت في بعضه أوجبت كون الجملة حيّةً لا غير.

[٨] راجع ص ١٢٧.
[٩] أي كونه مُدرِكاً.
[١٠] م: هذا.
[١١] راجع ص ٧٠٠–٧٠٧.
[١٢] لعل الصحيح: إدراكها.
[١٣] أي كونه حيّاً.
[١٤] يعني إثباته مُفصّلاً، انظر ص ٣٦٩.
[١٥] ص: – كونه.
[١٦] أي كونه مُدرِكاً.
[١٧] كذا م، والصحيح على الأرجح: فصار. والمقطع في ص ساقط من «لفقد» إلى «ثبوت هذه الصفة».
[١٨] انظر ص ٣٧٠.

فصل [في أن المؤثر في كون أحدنا مُدرِكاً إنما هو كونه حيّاً] [ص ١٤٩ ب]

اعلم أن هذه الصفة [م ٢١٨ ب] لا يستحقّها الموصوف بها إلا لكونه حيّاً، مع الشرائط التي نذكرها من بعد[١٩]، دون أن يكون هناك معنى يؤثّر فيها. وإنما قلنا ذلك لأن ما دخل في جملة الحيّ صح الإدراك به، وما خرج عن جملة الحيّ استحال الإدراك به، فوجب أن يكون هو المؤثّر.

وليس حال كونه مُدرِكاً مع كونه حيّاً[٢٠] حال كونه حيّاً مع كونه مشتهياً، حتى يقال «فيجب في كل حيّ أن يصح أن يشتهي، للدلالة التي قلتموها من أن ما دخل في جملة كونه حيّاً دخل في كونه مُدرِكاً، وكذلك ما دخل في أن يكون من جملة الحيّ صح دخوله في أن يكون من جملة ما يشتهي»، وذلك لأنه[٢١] مشروط بصحة الزيادة والنقصان عليه، لا على حدّ[٢٢] الإطلاق، فلهذا يستحيل على[٢٣] الله تعالى. وكذلك الحال في الغمّ والحزن والسرور والفرح. وعلى مثل هذا يشترط كونُه حيّاً، في تصحيح كونه جاهلاً، بأن لا يجب كونه عالماً.

وليس لأحد أن يقول: «إنما يصح الإدراك بما ذكرتم للاتّصال[٢٤] الحاصل»، لأن الاتّصال قد يوجد ولا يصح هذا الحكم، كالظفر والشعر وكاليد الشلّاء. فإن قال: «إنما يُدرِك بهذا العضو لأن فيه حياةً»، قيل: ففي يد غيره حياة، ولا يُدرِك بها! فإن قيل[٢٥]: «لأن فيها[٢٦] حياته»، قيل: لا معنى تحت ذلك أزيد من أنه في جملة هذا الحيّ. على أن أحدنا لو كان حيّاً بوجود جزء واحد من الحياة فيه، لصح أن يُدرِك بكل أعضائه وإن لم يكن فيها حياة. فهذه[٢٧] تتمّة الدليل الذي ذكرناه.

وبعد فإذا كان عند كونه حيّاً ووجود المُدرَك وصحة الحاسّة وزوال الموانع يجب كونه مُدرِكاً، ومعلوم أنه لا يصح أن يؤثّر في وجوب هذه الصفة إلا كونه حيّاً، فيجب القضاء بكونه موقوفاً عليه.

ولا يصح أن يُجعَل وجود المُدرَك علّةً، بل هو شرط. يُبيّن هذا أنه يُدرِك المُدرِك أمور[٢٨] منفصلة عنه، وما يوجد في الغير لا يُكسبه حالاً.

[١٩] وهي وجود المُدرَك وصحة الحاسّة وزوال الموانع، راجع ص ٦٩٩-٧٠٠ و ٧٠١.

[٢٠] كان بالأحرى أن يقال هاهنا: ليس حال كونه حيّاً مع كونه مُدرِكاً.

[٢١] أي كونه مشتهياً.

[٢٢] ص: - حدّ.

[٢٣] م: في.

[٢٤] أي اتّصال أبعاض الحيّ.

[٢٥] م: قال.

[٢٦] لعل الصحيح: فيه، أي هذا العضو.

[٢٧] م: - فـ.

[٢٨] كذا ص؛ م: بأمور. والصحيح على الأرجح: أموراً.

وبعد يُدرك الضدّين والحال واحدة، فكان يجب حصوله على صفتَين ضدَّين. ولا يقدح في هذا أن يقال: «إن الذي تُمثِّلون به هو سواد في محلّ وبياض في محلّ آخر، وهما إذا كانا كذلك لا يتضادّان في الحقيقة»، وذلك لأن على هذا الموضوع يجب تضادّهما على الجملة، فلا فرق بين المحلّ الواحد وبين المحلَّين.

وبعد فإنه يُدرك نفسه وأبعاضه، ومن المُحال أن يصير واحد منهما علّةً في صفة نفسه.

وبعد فقد يوجد المُدرَك ولا يُدرِك أحدنا، لعارض ومانع. ولو كان علّةً، لَماَ وقف إيجابها على شرط، فكان متى وُجد المُدرَك يُدركه لا محالة. ولا يمكن أن يقال: «إن عند المانع يستحيل أن يُدرِك، ولا يجب إلا مع الصحة»، لأن ما أحال معلول العلّة يُحيل حصولها على الوجه الذي يوجب الصفة[٢٩]، وهذا يقتضي أن لا يوجد المُدرَك أصلاً.

ولا يجوز أن تكون الحاسّة وصحتها مؤثِّرةً في ذلك تأثير العِلَل، لأن الحاسّة حكمُها راجع إلى البعض، والمُدرِك يجد كونه مُدرِكاً راجعاً إلى الجملة، ولا يجوز تعليل ما يرجع إلى الجملة بما يرجع إلى الأبعاض. وكان يلزم أن لا تحصل الحاسّة صحيحةً إلا وهو مُدرِك، وإن كان المُدرَك معدوماً، لأن ذلك من حقّ العِلَل.

وأما زوال الموانع، فهو عائد إلى النفي ولا يقع فيه اختصاص. فلو كان زوالها مقتضياً لإدراك مُدرَك، لوجب في كل من[٣٠] زال عنه هذا المانع أن يُدرِك ذلك المُدرَك.

وليس بعد هذا إلا أن يقال إنه مُدرِك لعلّة هي إدراك، [م ٢١٩ أ] وسنُفرِد له فصلاً.

فصل [في أن المؤثّر في هذه الصفة ليس بمعنى هو الإدراك]

قد[٣١] وقع خلاف كثير في ثبوت الإدراك معنىً. فإن أبا الهذيل أثبته معنىً، وجعل كون أحدنا مُدرِكاً موقوفاً عليه. وجوّز حصول كونه حيّاً والشرائط التي نعتبرها، ولا يُدرِك المُدرَك لفقد ذلك المعنى. وهذا قول الصالحي، وبه قالت الأشعرية[٣٢]. وقد أجاز صالح قُبّة عدم الإدراك مع حصول هذه الشرائط في المرئيّات والآلام وغيرها، حتى يوجد فيه التقطيع ولا يألم، حتى أُلزِم أن يكون بمكّة وقد ضُرِبت عليه قُبّة، وهو لا يعلم ذلك بأن لا[٣٣] يخلق الله له العلم، فارتكبه.

[٢٩] انظر ص ٢٥.
[٣٠] ص: فيمن.
[٣١] م: وقد.
[٣٢] راجع ما حكاه ابن فورك عن شيخه الأشعري: «كان يقول إن المُدرِك لا يصح أن يكون مُدرِكاً إلا بإدراك هو معنى موجود قائم به شاهداً وغائباً» (مجرّد ٢٦٣).
[٣٣] ص: إلا بأن.

وأما الشيخ أبو علي، فقد أثبته معنىً ولم يُجوِّز أن لا يخلقه الله تعالى، لأمر يرجع إلى أن المحلّ لا يخلو من الشيء ومن ضدّه. فأثبت في كل محلّ يُدرَك به معنىً يخصّه[٣٤]. واختلف قوله في إثبات ضدّ للإدراك، على ما سنذكره من بعد[٣٥].

فأما بشر بن المعتمر ومن تبعه من البغداديين، فإنهم أثبتوا الإدراك معنىً، وجعلوه مرّةً من فعلنا عند فتح الجفن، ومن فعل غيرنا إذا حضر عندنا، ومن فعل الله تعالى إذا فعل صوتاً أو غيره من المُدرَك.

وقد نفى الشيخ أبو هاشم أن يكون الإدراك معنىً، وجعل أحدَنا مُدركاً لكونه حيّاً ووجود المُدرَك وصحة الحواسّ وزوال الموانع. فيكون التأثير لكونه حيّاً، وهذه الأمور تكون شروطاً في اقتضاء كونه حيّاً كونه مُدركاً. وهذا هو الصحيح، والدليل عليه وجوه.

أحدها أن كون المُدرِك مُدركاً صفة تجب عند الصحة، وكل صفة لا تنفصل صحتها عن وجوبها فإنها تستغني عن علّة ومعنى، كصفات الأجناس أجمع وكصفة العلّة، لأنها لو لم تستغن مع الوجوب عن علّة، لزم في علّتها مثل ذلك، واتّصل بما لا غاية له.

وإنما نُبيِّن وجوبها عند الصحة بأن نقول إن خلاف ذلك يوجب زوال الثقة بالمشاهدات، لجواز [ص ١٥٠ أ] أن تكون بحضرتنا أجسام عظيمة ونحن لا نُدركها، وإن كُنّا أحياءً والموانع عنّا زائلة مرتفعة والحواسّ صحيحة، وهذا يفتح باب الجهالات. فيجب أن يكون كونه مُدرِكاً راجعاً إلى ما وصفناه، دون معنى وعلّة.

فإن قالوا: «هذا يوجب عليكم أن لا يكون أحدنا عالماً بعلم، وإلا لزم، مع حضور هذه المُدرَكات، أن لا نعلمها بأن لا يخلق الله تعالى فينا العلم بها. فإذا وجب أن نعلمها، ولم يقتض ذلك نفي المعنى الذي به نعلم، فهكذا الحال في الإدراك»، قيل[٣٦]: إن هذا العلم له طريق هو الإدراك، ومع حصول الطريق وسلامة الأحوال لا بدّ من حصول ما هو طريق إليه فوجب حصوله. وهذا الإدراك – إن ثبت معنًى – فلا طريق له يوجب حصوله على ما فسّرنا به الطريق، فالذي ألزمناهم لازم.

وبعد فإنّا نُجيز أن لا يحصل هذا العلم بأن يكون المُدرِك غير عاقل، أو بأن يكون عاقلاً ولكن في المُدرَك لبس. وإذا قال: «إنما ألزمتُ مع كمال العقل وزوال اللبس»، لم يصح لأن العلم بالمُدرَك، والحال هذه، واجب لكونه من كمال العقل، فكأنه يقول: «إذا علمه وجب أن لا يعلمه»!

ومتى قال أبو علي: «يجب حصول الإدراك لاحتمال المحلّ له وأن لا ضدّ»، فهذا أصل قد مضى فساده في غير موضع.

٣٤ م: يختصّه.
٣٥ راجع ص ٧٤١.
٣٦ ص: + له (كذا).

وإذا قال البغداديون: «يجب حصول الإدراك لحصول سببه من فتح العين وغير ذلك»، فمن جوابنا أنه لا بدّ في الإدراك، مع صحة الحاسّة، من حضور[٣٧] المرئيّ وتقليب الحدقة نحوه ومن شروط كثيرة، والكل لا يصح اشتراكه في توليد مسبب واحد، ولا يكون البعض بأن نحكم له بحكم الشروط ونجعل الباقي مؤثّراً أولى من خلافه. وعلى هذا، لو كانت أجفانه مقطوعةً [م ٢١٩ ب] وكان بصره مفتوحاً في كل حال، لرأى.

ولا يصح أن يُجعَل كل واحد مُولِّداً لجزء من الإدراك، لعلمنا بأنه لا يحصل إلا عند اجتماع الكل. فيخالف حاله حال الاعتماد إذا اجتمع منه اللازم والمجتلَب، لأنّا نعلم أن كل واحد منهما يُولِّد على حياله الحركة، من دون مُضامّة غيره. وليس كذلك حال هذه الأسباب.

فإن قال: «يلزمكم أيضاً ضروب الجهالات، لأنكم تقولون إن مع صحة الحاسّة وحضور المرئيّ وزوال الموانع، إنما يرى أحدنا إذا انفصل من عينه الشعاع[٣٨]. فهلا جوّزتم أن تحصل هذه الأمور ولا تُدركون المُدرَكات بأن لا ينفصل من العين شعاع، أو ينفصل ولكن الله تعالى يُقلّبه من[٣٩] جهته؟ وإذا صح ذلك، لزمكم كل ما ألزمتم[٤٠] القوم»، قيل له: إن الشعاع متى لم ينفصل عن نقطة الناظر، فالحاسّة غير سليمة. وكذلك فمتى انفصل عن نقطة الناظر وقُلِّب عن جهته، فقد صارت بمنزلة عين الأحول. وكذلك إذا خرج عن القَدْر المحتاج إليه بالكثرة والقلّة[٤١]. وقد فرضنا الكلام عليه في حاسّة صحيحة سليمة، فبطل لزوم ذلك لنا ولزمهم دوننا.

فإن قيل: «إنّا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة وندّعي العلم الضروري بها[٤٢]، وذلك يؤمننا من الجهالات»، قيل[٤٣]: إنكم متى جوّزتم كونها وأنتم لا ترونها، فكيف تقطعون على نفيها؟ لأن هذا العلم مستند إلى أنه مهما كانت رأيناها، لأن أمارة استناده[٤٤] إليه[٤٥] ثابتة فيه، من حيث أن عند حصوله يحصل ما هو مستند إليه، وعند زواله يزول. ألا ترى أن الأعمى، لما جوّز أن تكون بحضرته أجسام وهو لا يراها، لم يمكنه القطع على انتفائها؟ وكذلك حالنا في إدراك الجنّ والملائكة.

وإنما نوجب استناد أحد العلمَين اللذَين ذكرناهما إلى الآخر إذا كان الطريق واحداً، وهو الإدراك، حتى لا يقول قائل إن الأعمى قد يعلم بخبر الرسول أنه ليس بحضرته جسم، وإن كان قد يُجوِّز كونه هو ولا يراه، لأن طريق هذا العلم ليس هو الإدراك. وقد بيّنّا اختلاف حال العلوم في تعلُّق بعضها ببعض،

٣٧ م: حصول.
٣٨ انظر ص ٧٢٢-٧٢٣.
٣٩ م: عن.
٤٠ ص: ألزمكم.
٤١ انظر ص ٧٢٤.
٤٢ كذا، والصحيح على الأرجح: به، أي عدم تلك الأجسام العظيمة.
٤٣ ص: + له.
٤٤ أي العلم بعدم تلك الأجسام.
٤٥ أي العلم بأنه، لو كانت هاهنا أجسام، لرأيناها.

وبيّنا[٤٦] أن من جملة ما تختلف به ما يرجع إلى الطريق[٤٧]، فإذا كان طريق هذا العلم الخبر، خالف حاله حال العلم الذي طريقه الإدراك.

وكذلك إذا قال: «قد يعلم لمساً أنه ليس بحضرته جسم»، لأن الطريق يختلف. وهذا (؟)[٤٨] دليلنا، لأنه إذا أجاز الأعمى أن يكون بحضرته جسم ولا يلمسه، لم يمكن القطع على أنه ليس بحضرته جسم. فكذلك الرؤية. وكل مَن علمنا من حاله أنه قد علم أن لا جسم بحضرته، فإنه يعلم أنه لو كان لرأى. فما يسأل عنه في الصبي والبهيمة يُبتنى على[٤٩] ذلك، ونقول: إذا علم أحدهما، فقد علم الآخر.

فإن مانعَنا مُمانِع وقال: «إنّي أُجوِّز كون الجسم بحضرتي ولا أراه، ومع هذا فإنّي قاطع[٥٠] على أنه ليس بحضرتي[٥١] جسم»، فقد كابر وعاند وكذب على نفسه. ومن يبلغ من مخالفينا في الكلام إلى هذا الحدّ، فهم عدد يجوز عليهم العناد، وارتكاب هذا الخطأ الفاحش الفاسد لمذهب لهم. وإنما يسلك القوم هذه الطريقة عند الكلام في هذه المسألة، وإلا فإذا جئنا إلى حديث الدنيا، تركوا ذلك لأن أحدهم، لو قُلتَ له «ادخُلْ البيت ففيه صُرّة»، فإذا لم يرها يقول «ليست». ولو أعدتَ له الأمر، لقال «لو كان لرأيتُه»، ويترك[٥٢] [ص ١٥٠ ب] تجويزه أن يكون فلا يراه.

وليس لهم أن يقولوا: «فإن كان العلم بأنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة ضرورياً، فتجويزنا كونها ونحن لا نراها لا يجوز أن يمنع من حصول هذا العلم الضروري»، وذلك لأن الكلام مبنيّ على أنه متى علمنا أن لا جسم بحضرتنا، [م ٢٢٠ أ] فلا بدّ من أن نعلم أنه لو كان لرأيناه، وأن من حقّ هذَين العلمَين أن تثبت بينهما طريقة الأصل والفرع. فكل من أخبر عن نفسه أنه يعلم أن لا جسم بحضرته، وأنه مُجوِّز لكونه ولا يراه، فقد أنبأ عن كذبه على نفسه وجحوده لِما يعلم خلافه، أو لا يكون عالماً بأن لا جسم بحضرته. فعلى هذا بُني الكلام، لا أنّا[٥٣] نقول إن اعتقاده لصحة أن يكون ولا يراه يمنع من حصول العلم الضروري من جهة الله تعالى بأنه لا جسم بحضرته، بل لو كان معتقداً في الحقيقة أن يكون ولا يراه، لعلمنا[٥٤] من حاله أنه غير عالم بأن لا جسم بحضرته، لأن هذا لا يثبت من دون أن يثبت العلم بأنه مهما كان رآه[٥٥]. فإذا ثبت له ما هو فرع، تبيّنّا ثبوت أصله، وأنه كاذب على نفسه.

فعلى هذه الطريقة نُجري الكلام في أنه قد أفسد على نفسه العلم بأن لا جسم بحضرته، مهما جوّز أن يكون ولا يراه، والغرض ما بيّنّاه.

[٤٦] راجع ص ٦٤٥.
[٤٧] م: الطُرُق.
[٤٨] القراءة في كلا الأصلَين من المشكوك فيه.
[٤٩] م: يُنبئ عن.
[٥٠] م: فإن قطع.
[٥١] م: بحضرته.
[٥٢] كذا، ولعل الصحيح: ولترك.
[٥٣] م: لأنّا.
[٥٤] م: لعرفنا.
[٥٥] م: لرآه.

فإن قال: «كيف يكون العلم بأنه مهما كان نراه[٥٦] أصلاً للعلم بأنه لا جسم بحضرتنا، وهما سيّان في الجلاء والظهور؟»، قيل له: هذا لا يمتنع، وإنما يمتنع أن يكون الفرع أقوى حالاً من الأصل. ولأجل ذلك صح أن يُعلَم وجود الجسم ضرورةً وكونه متحركاً ضرورةً، والأوّل أصل للثاني.

فإن قال: «فيجب جواز انفصال أحد العلمَين عن[٥٧] الآخر، لنعرف أن هذا أصل دون ذلك، وإلا فإذا امتنع وجودهما إلا معاً، فليس أحدهما بأن يكون أصلاً أولى من الآخر»، قيل له: كذلك نقول، لأنّا متى شاهدنا زيداً، نعلم أنه متى حضرنا رأيناه، ولا يقترن بذلك العلمُ بأنه ليس بحضرتنا فإنه حاضرُنا. وقد يمكن أن يُجعَل أحدهما طريقاً للآخر، ويكون ما يتعلق بالإثبات طريقاً إلى ما يتعلق بالنفي، فيكون أولى من أن يُجعَل الآخر طريقاً له. وأحد العلمَين إذا كان طريقاً للآخر، لم يجز حصوله من دون طريقه بل يحصلان معاً.

فإن قال: «فهلا[٥٨] كان الذي به نعلم أن لا جسم بحضرتنا ما نعلمه[٥٩] من اشتغال الأمكنة بالضوء، وقد تقرّر امتناع التداخُل في الأجسام؟»، قيل له: إن امتناع المداخلة على الأجسام معروف بدليل، وقد عرفنا أن لا جسم بحضرتنا[٦٠]. فكيف يقف حصول هذا العلم الضروري على ما هو مكتسب؟ وبعد فقد يجوز أن تُخلَق لهم رؤية المكان دون ما فيه من المتمكن. وعلى أن ذلك لا يمكن ذكره في سماع الأصوات، فهلا أجازوا ثبوتها ولا نُدركها؟

فإن قال: «فقد جوّزتم في المقدور أموراً ثم قطعتم على نفيها، مثل تجويزكم أن يخلق الله تعالى مثل زيد في جميع أحواله وأوصافه، فإذا رأيتموه في الأوّل ثم رأيتموه من بعد، قطعتم على أنه الذي رأيناه[٦١] أوّلاً. وكذلك تُجوِّزون إماتة كل من في العالَم، ثم تقطعون على خلافه. وتُجوِّزون بعث كل من في القبور، وتقطعون بخلافه. وتقطعون على أن الجبال لم تنقلب ذهباً، وإن جوّزتم خلافه في المقدور. فهلا صح لنا مثله؟»، قيل له: كل ما ذكرتموه علوم لم تستند إلى علوم سواها، بل هي مبتدأة فينا من جهة الله تعالى، فلم يمتنع حصولها والحال ما وصفناه، لأنه لم يقتض بطلان أصله وما هو مستند إليه. والذي ألزمناهم هو علم مستند إلى ما هو أصل له، [م ٢٢٠ ب] فإذا ثبت ما هو فرع وجب ثبوت الأصل، وإذا لم يثبت الأصل لم يجب ثبوت فرعه.

ولسنا نُجوِّز أن يخلق الله تعالى شخصَين لا يبين أحدهما من صاحبه عند التأمُّل الشديد، لأنه يقتضي زوال ما علينا فيهما من التكاليف. وعلى هذه الطريقة يجب أن يكون تصوُّر جبريل بصورة دحية الكلبي، حتى تقع هناك بينونة مّا عند التأمُّل، ويصير اشتباهه كاشتباه التوأمَين وإن كان لا بدّ من فصل.

فهذه طريقة القول في هذا الدليل.

[٥٦] م: رآه.
[٥٧] م: من.
[٥٨] م: – فـ.
[٥٩] م: نعرفه.
[٦٠] كذا، والصحيح على الأرجح: + ضرورةً.
[٦١] كذا!

وأحد ما يدلّ على نفي الإدراك أنه، لو كان معنىً، لم يخلُ الحال فيه من أن يكون مقدوراً لنا أو يكون القديم تعالى يختصّ بالقدرة عليه. فإن فعله الله تعالى بالعادة، لزم جواز أن لا يفعله، على ما مضى. وإن كُنّا نقدر عليه، لم يصح لأنّا إنما نفعل على وجهَي المباشرة والتوليد. فإن فعلناه مُباشِراً، لزم جواز أن لا نفعله فلا نُدرِك، مع تكامُل الشروط، أو جواز أن نفعله في المحجوب والرقيق. وإن فعلناه متولداً، فقد بيّنّا أن ما جعلوه سبباً له لا يصح أن يُولِّد الإدراك. فيجب القضاء بأنه ليس بمعنى.

وأحد ما يدلّ على ذلك أنه، لو ثبت معنىً، لم يكن لأحد الإدراكَين تعلُّق الآخر[٦٢]، ومعلوم أن الإدراك الواحد لا يُدرَك به مُدرَكان. فيجب، إذا صح الانفصال فيهما، أن يصح وجود مُدرَكَين وحالهما[٦٣] معهما[٦٤] على سواء، ثم يُدرِك المُدرِك أحدهما دون الآخر. ويمكن تصوير[٦٥] ذلك في الجلي والخفي، حتى يُدرِك الخفي لثبوت إدراكه فيه دون الجلي، وفي[٦٦] [ص ١٥١ أ] المحجوب والمكشوف والقريب والبعيد واللطيف والكثيف، وقد عرفنا أن هذا باطل. ومتى قُلِب علينا في العلم، فالجواب ما تقدّم من أن حصول الطريق للعلمَين جميعاً يقتضي حصولهما، والإدراك فلا طريق له، ولا يجب أن يشمله وغيرَه من الإدراكات طريقٌ واحد.

وأحد ما استُدلّ به أن الإدراك، إن كان معنىً، وجب صحة تعلُّقه بالمحجوب والرقيق والبعيد، لأن الشرط في صحة وجوده في الحواسّ ثابت. وإذا احتمله المحلّ، جاز وجوده إدراكاً للمحجوب والرقيق، لأن المُدرَك موجود وحاصل على الصفة التي لأجلها يصح أن يُرى عليها، فلهذا[٦٧] يصح من الله تعالى إدراكهما. وهذا أولى في الإلزام من المعدوم، لأنه بعدمه يخرج عن الصفة التي يتناولها الإدراك. فيلزمهم إذاً أن يجري الإدراك مجرى العلم، وهذا يُخرِج الرقّة والحجاب والبُعد من أن تكون موانع وأن يثبت لها تأثير، ويوجب أن لا يكون بين المكشوف والمحجوب فرق.

وليس له أن يقول: «فإذا لم يلزمكم هذا الكلام متى جعلتم كونه مُدرِكاً لأجل كونه حيّاً وصحة الحاسّة ووجود المُدرَك، فهكذا لا يلزمني»، لأنّا لا نجعله مُدرِكاً لعلّة مُوجِبة، فيجب أن تقف به على شروط راجعة إلى الحاسّة. وقد جعلوه مُدرِكاً لعلّة مُوجِبة، ولا يصح في العِلَل أن تدخل في إيجابها الشروط. فيلزمهم ما ألزمناهم.

فلا[٦٨] يمكنه أن يقول: «إن القُرب وزوال الحجاب والكثافة تصير شرطاً، كما تقولون في المُماسّة إنها شرط في توليد الاعتماد»، لأنهم يجعلون الإدراك علّةً في كونه مُدرِكاً، ولا يقف إيجاب العلّة على شرط

٦٢ ص: بالآخر.

٦٣ م: وحالنا.

٦٤ يعني: وحال الإدراكَين مع المُدرَكَين.

٦٥ م: تفصيل.

٦٦ لعل الصحيح: وكذلك في.

٦٧ م: فلأجل هذا.

٦٨ م: ولا.

منفصل. وليس كذلك السبب في توليده للمسبب. وإذا صح ذلك، وكان المحلّ لِما هو عليه يحتمل وجود هذا الإدراك فيه، فيجب تجويز وجوده فيه من جهة الله تعالى، وهذا يؤدّي إلى ما ذكرناه.

وأحد ما قاله أبو هاشم في مواضع من كُتُبه أن القديم جل وعز[٦٩] إذا ثبت أنه مُدرِك لا لعلّة، فكذلك أحدنا. وإنما أورد هذا الكلام على أبي علي لما أثبته جل وعز مُدرِكاً ومنع من أن يكون مُدرِكاً لمعنى. فأما غيره، فيصح أن ينازع فيه. ومن ذهب من المُشبِّهة[٧٠] إلى أن الله[٧١] تعالى مُدرِك بإدراك قديم، يلزمه أن يكون مُدرِكاً لسائر المُدرَكات فيما لم يزل بذلك المعنى القديم، لأنه لا يجوز [م ٢٢١ أ] أن يتجدد تعلُّقه وهو علّة، بل لذاتها[٧٢] يتعلق بكل ما يتعلق به، وهذا باطل.

وتحرير هذا الوجه أن يكون القديم مُدرِكاً لكونه حيّاً لا غير، لأنّا قد بيّنّا أن وجود المُدرَك لا يؤثّر في كون المُدرِك مُدرِكاً. وإذا كانت هذه الصفة[٧٣] في الله تعالى تقتضي صفةً أخرى، وجب مثله فينا – لأنه لا يجوز أن يتّفق المؤثّر ويختلف ما يؤثّر فيه – فيجب أن يقتضي كونُنا أحياءً كونَنا مُدرِكين. ومع اقتضاء كونه حيّاً لذلك، لا يصح أن يُدرِك لأجل معنى لأن الصفة لا يصح أن تكون مقتضاةً عن أخرى ومستحَقّةً لعلّة، لتنافيهما من جهة المعنى.

وليس، إذا وقف كوننا مُدرِكين عند كوننا أحياءً على شروط أخر، ولم يجب مثله فيه تعالى، مما يُجوِّز أن يختلف حالنا وحاله فيه أن[٧٤] نحتاج إلى معنى وهو يستغني عنه، لأن الإدراك يكون علّةً، ولا يصح في الصفة أن تكون مقتضاةً عن غيرها ومستحَقّةً لعلّة. وهذه الأمور شروط، والحاجة إليها هي لكوننا أحياءً بحياة، وهو تعالى حيّ لنفسه.

وإنما نردّ الشاهد في هذا إلى الغائب لأن ما يُذكَر من الأمور التي توجب حصول الإدراك لنا لا محالة، من احتمال المحلّ أو التوليد، لا يمكن ذكره في الغائب، فلظهوره جُعِل أصلاً.

وقد دخل في تضاعيف هذه الجملة ما يتعلق به المخالفون لنا في إثبات الإدراك، لأنه لا يتمّ لهم إثبات الجواز في هذه الصفة[٧٥] إذا صحت، فكيف يُتوصل بمجرّد التجدُّد إلى وجود معنى؟ ويلزمهم مثل ذلك في القديم تعالى أيضاً.

وليس الذي قدّمناه بمقصور على الإدراك بالعين دون السمع وغيره مما يختصّ هذه الحواسّ – إلا أن يُراد بالسمع والبصر نفس الحاسّة. واعلم أنه ليس للسميع البصير بكونه سميعاً بصيراً صفة زائدة على أنه

٦٩ م: تعالى.
٧٠ هم الكُلّابية على الأرجح.
٧١ م: أنه.
٧٢ كذا، والصحيح: لذاته، أي ذلك المعنى.
٧٣ أي كونه حيّاً.
٧٤ كذا، والصحيح على الأرجح: وأن.
٧٥ أي كون الحيّ مُدرِكاً.

حيّ لا آفة به، لأنه لو اختصّ بصفة زائدة، لصح انفصال أحدهما[٧٦] عن[٧٧] الأخرى، ولصح العلم بإحداهما دون الأخرى لأن وجوه التعلّق بينهما مفقودة، على مثل ما نقوله في الباقي[٧٨] وغيره.

وإذا[٧٩] ثبتت هذه الجملة، تمّ نفيُنا كون الإدراك معنىً، فقد شمل جميع هذه الوجوه. فصح إذاً أن المؤثّر كونه حيّاً، مع الشرائط التي ذكرناها. وإذا شرطناه بوجود[٨٠] المُدرَك، ففي الحقيقة لا يصير الوجود شرطاً في الإدراك، بل هو شرط في ظهور الصفة التي يتناولها الإدراك[٨١]، حتى لو ثبتت[٨٢] في حال العدم، لصح أن يُدرَك عليها. وصار كونه حيّاً في باب كونه مُدرِكاً أو صحة إدراكه، في أنه حقيقة فيه، كصحة الفعل وكون القادر قادراً. وإنما لم نحدّ الحيّ بأنه «الذي يصح أن يُدرِك»، وحددناه بأنه «الذي يصح أن يعلم ويقدر»[٨٣] لأن في الناس قوماً عرفوا الله تعالى حيّاً واعتقدوا استحالة أن يُدرِك، ومن شأن العلم بالحدّ والمحدود أن يكون واحداً؛ وإلا فالإدراك في الحيّ كصحة أن يعلم ويقدر.

فصل [في أن الإدراك طريق للعلم] [ص ١٥١ ب]

والإدراك هو طريق للعلم، لكن بشرط زوال الآفات ووجوه اللبس، لأنه يصح من المجنون والطفل والنائم ومن هو منتقص الحال أن يُدرِك المُدرَكات ولا يعلمها، ولا تصح هذه الطريقة في الكامل العاقل[٨٤] لأمر يقتضيه كمال عقله. والأولى فيمن ليس بكامل العقل، إذا أدرك مُدرَكَين وحالهما سواء ثم علم أحدهما، أن يعلم الآخر؛ فإمّا أن يعلمهما على ما ذكرناه، أو لا يعلمهما، لأن لا يبطل كونُ الإدراك طريقاً.

ومعنى قولنا إنه «طريق للعلم» أنه يتجلّى على الإدراك ويقوى به، حتى لا يصح في حال الإدراك أن يقع عنه سهو. وهذا الجلاء معروف[٨٥] من النفس بين ما يُدركه المرء وبين ما يُخبَر عنه. فلا ينبغي أن [م ٢٢١ ب] يُزاد في إثباته[٨٦] على الإحالة على ما يجد أحدنا من نفسه.

[٧٦] كذا، والصحيح: إحداهما.
[٧٧] م: من.
[٧٨] انظر ص ٧٠-٧١.
[٧٩] م: فإذا.
[٨٠] ص: لوجود.
[٨١] وهي أخصّ صفات المُدرَك، انظر ص ٤٤٢ في الحواشي.
[٨٢] م: ثبت.
[٨٣] انظر ص ٣٦٩-٣٧٠.
[٨٤] م: في كامل العقل.
[٨٥] م: معلوم.
[٨٦] م: بيانه.

وصار ما ذكرناه حكم هذه الصفة[٨٧] فينا. ومن حكمها أيضاً كوننا آلمين[٨٨] ملتذّين. وإنما الكلام[٨٩] في حكمها في القديم جل وعز[٩٠]، وسنذكر في موضعه ما قيل فيه[٩١]. وإن كُنّا متى عقلناها في موضع، جاز ثبوتها في موضع آخر ولا يُعلَم[٩٢] لها حكم، لما لم يقف العلم بها على العلم بحكمها.

فأما التفرقة الواقعة بين إدراك الضرير للجسم لمساً وإدراك البصير له رؤيةً في باب قوّة العلم، فراجعة إلى ما يحصل للبصير من علوم مضمومة إلى علمه بذات المُدرَك، وهي مفقودة في الضرير. يُبيّن هذا أن الرائي للجسم ربّما يرى لونه كما يرى ذاته، وهذا لا يحصل للضرير. وبعد فالضرير لا يُدرِك الجسم إلا بعد لمس جميع أجزائه فيعلمه في أوقات، والبصير يُدركه في حالة واحدة. فإلى هذَين الوجهَين تُصرَف التفرقة.

فصل [في أنه طريق للعلم، لا أصل له]

وكما نجعل الإدراك طريقاً للعلم، فلسنا نجعله أصلاً له. فلهذا يجوز ثبوت العلم بالمُدرَك وقد تقضّى الإدراك، ولو كان أصلاً له في الحقيقة، لجرى مجرى العلم بحدوث الشيء والعلم بوجوده. وهذه الطريقة صحيحة في العلم إذا استند إلى طريق هو الإدراك؛ فأما إذا جُعِل طريقه علماً آخر، فلا يصح زوال الطريق وثبوت ما هو طريق إليه، كما نقوله في العلم بقُبح الظلم والعلم بأن هذا ظلمٌ، لأن مع زوالهما لا يصح ثبوت العلم بقُبحه[٩٣]. وهكذا الحال فيما شابهه[٩٤] من المسائل، ويصير ذلك مُلحَقاً بباب العلم بالذات والعلم بالحال. ويخالف ما يحصل عند إدراك وخبر[٩٥]، وإن كان الأقرب في هذا القبيل[٩٦] أنه داعٍ، وأن الطريق على وجه التحقيق هو الأوّل[٩٧] أو ما[٩٨] شاكله.

فصل[٩٩] [في أن الإدراك نفسه لا طريق له]

وليس للإدراك طريق، وإن كان هو نفسه طريقاً، لأن الذي يشتبه الحال فيه هو كونه حيّاً، أو الشعاع في انفصاله عن العين واتّصاله بالمرئيّ.

[٨٧] أي كوننا مُدرِكين.
[٨٨] م: عالمين.
[٨٩] م: وإنما كان.
[٩٠] م: تعالى.
[٩١] هذا الموضوع غير متناول فيما يلي.
[٩٢] م: يُعرَف.
[٩٣] انظر ص ٥٩٣.
[٩٤] ص: شابهها.
[٩٥] م: عند إدراك الخبر.
[٩٦] أي الخبر.
[٩٧] أي الإدراك.
[٩٨] م: وما.
[٩٩] ص: –.

ومعلوم أن كونه حيّاً لا يكون طريقاً لكونه مُدرِكاً، لأنه لا تعلُّق له بالمُدرَكات كما ثبت[١٠٠] تعلُّق الإدراك بما يعلم. وقد صح في الإدراك أنه، لما كان طريقاً، تعلّق بنفس ما يتعلق به العلم، وهذا مفقود في كونه حيّاً. وبعد فلو جرى كونه حيّاً مع الإدراك مجرى الإدراك مع العلم، لصح أن يُدرِك من دون كونه حيّاً، كما يعلم مع زوال الإدراك، وقد ثبت خلافه.

فأما الشعاع وتغيُّر أحواله، فأمور ترجع إلى المحلّ لا إلى الحيّ، ومن حقّ ما هو طريق للعالم إلى الشيء أن يختصّه، كما نقوله في الإدراك إنه يرجع إلى الجملة الحيّة. ولا ينتقض بكون الخبر طريقاً للعلم، لأن في الحقيقة إنما يصير الطريق سماعه للأخبار، فلهذا لو حصلت ولم يسمعها، لم يعلم مَخبَراتها.

فبهذه الدلالة يُعلَم أن لا طريق للإدراك.

وقد قيل: «إن الإدراك لو ثبت معنىً، لكان جنس الفعل، وجنس الفعل لا يحتاج إلى طريق». إلا أن الاعتقاد جنس الفعل، وقد يفتقر[١٠١] إلى طريق، كاعتقاد مُحدِث للعالَم، لأنه يستند إلى اعتقاد حدوثه وأن المُحدَث يحتاج إلى مُحدِث. فالأوّل هو المعتمَد.

فصل [في أن إدراك المُدرَكات واجب في سائر المُدرِكين إن تكاملت فيهم شروطه]

ولا يجوز أن يكون هاهنا اختصاص في المُدرَكات، مع تكامُل الشروط في المُدرِكين، لأن ما أوجب أن يُدركها بعضهم يوجب أن يُدركها سائرهم. ولولا أن الأمر كذلك، لارتفعت الثقة بالمشاهدات، ولبطل ما يوجبه كمال العقل. ومتى وجب هذا المعنى في واحدهم[١٠٢]، وجب في جماعتهم. وإن لم يتأتّ في بعضهم هذا الشرط الذي[١٠٣] يقف عليه كونه مُدرِكاً، أو عُدِمت المُدرَكات، فغير ممتنع أن لا يُدركه[١٠٤] لفقد شرطه. وعلى هذه الطريقة جوّزنا في الفناء أن يكون [م ٢٢٢ أ] مُدرَكاً ويختصّ القديم تعالى بإدراكه، لما كان غيره من الأحياء ينتفي به فيستحيل إدراكه[١٠٥].

[١٠٠] م: يثبت.
[١٠١] م: يحتاج.
[١٠٢] م: أحدهم.
[١٠٣] م: لم.
[١٠٤] كذا، والصحيح: يُدركها.
[١٠٥] انظر ص ١١٣-١١٤.

فصل [في أن الإدراك طريق لمعرفة التماثُل والاختلاف والتضادّ بين المُدرَكات]

اعلم أن الإدراك طريق لمعرفة التماثُل[١٠٦] والاختلاف على الجملة. وكل[١٠٧] ما التبس على المُدرِك وقد فقدت[١٠٨] فيه وجوه التعلُّق، وجب أن يعلم تماثُله على الجملة؛ وكل ما تميّز له، عَلِم اختلافه. ثم الدلالة تتناول التفصيل، وهو أن ما يجب لأحدهما أو يصح أو يستحيل هل شاركه غيره فيه أم لا؟

وإنما صار الإدراك طريقاً لمعرفة ما ذكرناه لأنه يتناول الصفة المقتضاة عن صفة الذات، والتماثُل والاختلاف يقعان بها كوقوعهما بصفة الذات. فهذا[١٠٩] هو الوجه.

وقد ذهب أبو هاشم إلى أن ما اختلف في الإدراك [ص ١٥٢ أ] على حاسّة واحدة وكان إدراكه مقصوراً عليها، فهو متضادّ[١١٠]، ولأجل هذا قال بتضادّ الأصوات[١١١]. وطريق تصحيح هذا الأصل هو أنه إذا كان، لو لم يختلف في الإدراك على الحاسّة الواحدة، لم يتضادّ، ولو اختلف عليها ولم يكن مقصوراً عليها بل جرى مجرى الجوهر والسواد، لم يتضادّ، وحيث حصل كلا الوجهَين عرفنا التضادّ، فيجب أن يكون ذلك أمارةً لكون المُدرَكَين ضدَّين. وعلى هذا ثبت[١١٢] التضادّ في الطعوم والألوان وغيرهما.

ولا يمكن أن يقال: «إن تضادّ الضدَّين هو لأن صفة كل واحد منهما بالعكس من صفة صاحبه، لا لِما ذكرتموه»، لأنه غير ممتنع أن يكون ما ذكرناه أمارةً للتضادّ كما أن ما ذكره[١١٣] أمارة، وليس بين الأمرَين تنافٍ، فيصح التعليل بهما جميعاً.

ولا يمكن أن يقال: «لو كان ما ذكرتموه علّةً للتضادّ في هذَين المُدرَكَين، لكانا إذا لم يُدرَكا يزول التضادّ فيهما»، لأن الغرض بذلك أن يكونا بحيث يصح هذا الحكم فيهما وأنهما، متى أُدرِكا، أُدرِكا على هذا الحدّ. فبطل ما ظنّوه.

ولا يمكن أن يقال في القدح في هذا الأصل: «إنه ليس بأن يقال "إن العلّة في التضادّ أنهما مُدرَكان بحاسّة واحدة مختلفان وعليها مقصوران" بأولى من أن يقال "وإنما[١١٤] صارا مقصورَين على حاسّة واحدة مختلفَين في الإدراك عليها لتضادّهما"»، وذلك لأن من شأن العلّة أن تطّرد وإن لم يجب انعكاسها. فلو كان لتضادّهما يلزم أن يكونا مُدرَكَين مختلفَين في الإدراك مقصورَين على حاسّة واحدة، لكان كل متضادّ يجب هذا الحكم فيه، وقد علمنا أنه قد يقع في المتضادّات ما ليس هذا حاله. ولا تثبت المُدرَكات على الشروط التي قدّمناها إلا والتضادّ حاصل. فصار تعليلنا أولى.

[١٠٦] م: طريق المعرفة بالتماثُل.
[١٠٧] م: فكل.
[١٠٨] م: وُجدت.
[١٠٩] م: – فـ.
[١١٠] ص: مُضادّ.
[١١١] انظر ص ١٨١.
[١١٢] م: يثبت.
[١١٣] أي أبو هاشم.
[١١٤] كذا، ولعل الصواب: – و.

والذي يُعترض على هذا الأصل أنه «لا يجوز في العلم بالتضادّ أن يحصل إلا مع العلم بجهة التضادّ، إمّا على جملة أو تفصيل». وقد يعلم تضادّ هذَين المُدرَكَين من لا يعلم إدراكهما أصلاً، بل يُجوِّز أنه نفس الجسم، فضلاً عن أن يعلم أن إدراكهما موقوف على حاسّة واحدة. وقد مضى ذكر هذه المسألة من قبل[115].

فصل [في حقيقة الحاسّة، وأن الحواسّ أربع فقط وهي العين والصماخ والخيشوم واللهاة]

اعلم أن الحاسّة يُراد بها الجسم الذي بُنِيَ بِنيةً مخصوصةً زائدةً على بنية الحياة، فيُدرَك به ما لا يُدرَك بغيره. ولا يُراد بذلك كل محلّ فيه حياة يصح إدراك الشيء به، وإلا لزم في جميع الأعضاء أن تُجعَل حواسّ، وهذا فاسد. ولأجل هذه الطريقة جعل أبو هاشم الحواسّ أربعاً، وهي العين والصماخ والخيشوم واللهاة. وأبطل قول عبّاد لما عدّ اللمس حاسّةً، لأن محالّ[116] الحياة تشترك في صحة إدراك الحرارة والبرودة بها.

وقد عدّ عبّاد القلب وآلة الجماع حاسّتَين، مع أن الذي يُدرَك بالقلب هو الذي يُدرَك بغيره من محالّ[117] الحياة. فإن أفعال القلوب لا يُدرَك شيء منها. وأما آلة الجماع، فلأن الالتذاذ يقع بها، إمّا لإدراك عضو بعضو على مثل ما يقال في التقبيل[118]، أو لحصول لذّة[119] متولدة عن التفريق بجريان [م ٢٢٢ ب] الماء[120].

فأما ضِرار إذا أثبت حاسّةً يُدرَك بها غير ما يُدرَك بهذه الحواسّ، فجهالة لا وجه للاشتغال بها، وللكلام عليه موضع[121] غير ذلك. وقد قيل: لو كانت[122] هاهنا حاسّة سادسة يُدرَك بها ما لا يُدرَك بهذه، لوجد أحدنا نقصاً من نفسه بفقدها كما يجده الضرير لفقد العين، وقد عرفنا خلافه. فوجب القطع على أن لا حاسّة سوى ما نعقله.

فإن قيل: «فهل[123] الحسّ والحاسّة سواء؟»، قيل له: قد جعلهما أبو هاشم بمعنى واحد. وأما أبو علي، فقد قال بمثل هذا أيضاً - وعلى هذا يقال «حسّ البصر» و«حسّ الذوق» وغيرهما - ولكنه قد قال أيضاً إنه أوّل العلم بالمُدرَكات، فيقال «أحسّ بالحُمّى»، و«النائم لا يُحِسّ بقَرص البراغيث»، إلى ما أشبه ذلك. وكذلك القول[124] في الإحساس إنه بمعنى العلم. قال الله تعالى ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ﴾ [٣/ ٥٢] أي «لما علم». ولكنه لا يشيع في كل علم بالمُدرَكات، فلا يقال «أحسّ بالسماء» وما شاكله.

وأما المُحِسّ، فإمّا أن يُراد به المُدرِك بحاسّة، أو العالم بالمُدرَك ابتداءً.

[115] راجع ص ١٨١.
[116] ص: محلّ.
[117] ص: محلّ.
[118] قراءة اللفظة من المشكوك فيه.
[119] ص: اللذّة.
[120] انظر ص ١٦٥.
[121] م: في موضع.
[122] م: كان.
[123] م: - فـ.
[124] م: الحال.

فصل [في أن للإدراك «طُرُقاً» هي النظر والإصغاء والشمّ والذوق واللمس]

فللإدراك بهذه الحواسّ مقدّمات وأسباب تُعَدّ طُرُقاً له. ولا نعني به ما يناقض ما بيّنّاه من قبل من أنه لا طريق للإدراك، لأن ما نفيناه هو أن يكون هاهنا ما يقتضي كونَه مُدرِكاً اقتضاء كونه مُدرِكاً كونَه عالماً، وقد بيّنّا أنه لا يصح أن يكون كونُه حيّاً له هذا الحظّ. فصار الذي نقوله من «طريق الإدراك» إنما يُراد به الأمور التي تكون وُصلةً إليه.

فمن ذلك النظر، لأنه يُجعَل طريقاً للرؤية. ومعناه تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئيّ طلباً لرؤيته، إذا كان الناظر يصح أن يرى ذلك المرئيّ. فلهذا لو قلّب الضرير حدقته، لم يُقَل بأنه نظر. ولو كان أحدنا في بيت مُظلِم وكان إذا قلّب حدقته نحو الداخل إلى البيت فهو لا[125] يتمكن من رؤيته، لم يُقَل بأنه نظر إليه. وهذا التقليب من شأنه أن يحلّ الحدقة، فلا يُعتبر بالأجفان لأنها، لو كانت مقطوعةً وقلّب الحدقة، لكان ناظراً.

ومن ذلك الإصغاء، لأنه يُعَدّ طريقاً للسماع، ويُراد به تقريب الأذن من محلّ الصوت.

وأما[126] الشمّ، فهو استجلاب المشموم الذي هو محلّ الرائحة إلى الخيشوم.

والذوق هو مُماسّة [ص ١٥٢ ب] بين محلّ الطعم وبين اللهاة.

واللمس مجاورة بين محلّ الحياة وبين غيره، إمّا لإدراك ذات الجوهر، أو لإدراك ما فيه من حرارة وبرودة.

وفي كل هذه الأوصاف لا بدّ من أمرَين، أحدهما أن يحصل من قِبَل مَن وصفناه بذلك، والثاني أن يكون قاصداً بما يفعله ما ذكرناه. فلا يوصف الساهي والنائم بهذه الأوصاف.

فصل [في أقسام المُدرَكات]

اعلم أن المُدرَكات يختلف حالها. فقد نكتفي فيها بمحلّ الحياة، وقد نحتاج إلى أمر زائد من الحواسّ التي بيّنّاها.

[125] م: إلى البيت فلا.　　[126] م: فأما.

فالأوّل هو إذا كان المُدرَك جوهراً فنُدركه لمساً بمحلّ الحياة[١٢٧]، وإذا كان المُدرَك ما فيه من حرارة أو[١٢٨] برودة؛ أو كان الذي يُدرَك ألماً، لأنه يُدرَك بمحلّ الحياة في محلّها[١٢٩]. فهذه الأمور يصح إدراكها بمجرّد محلّ الحياة، وإلا لم يكن بين ما فيه حياة وبين ما لا حياة فيه من المحالّ فرق.

ولا يقدح في ذلك أن يحصل في بعض الأجزاء خَدَرٌ، فيقال إن الحياة فيها كما كانت والإدراك ممتنع، لأن الخَدَر إنما هو لانصباب أجزاء من الدم إلى العضو الخَدِر، ولا بدّ من المُدرِك أن يُدرِك تلك الأجزاء وحرارتها[١٣٠]، وإن تناقص[١٣١] حاله لكون أجزاء الدم حائلةً، فإنها تتنزل منزلة مَن غطّى يده بقميص ثم ماسّ النار، لأنه يكون أنقص إدراكاً. ويصير سبيله سبيل التَعِب الذي نقول إن قدرته باقية والفعل ممتنع عليه لانصباب أجزاء إلى محالّ قدرته[١٣٢]. ومتى زال الخَدَر ثم عاد، فلا يمتنع أن يكون الألم الذي يجده حادثاً عن التفريق بالعود؛ ويجوز أن يكون عوده دفعةً واحدةً فيؤثّر بما[١٣٣] لا يؤثّر في الأوّل.

فأما إذا احتجنا إلى أمر زائد فيما نُدركه على محلّ الحياة، [م ٢٢٣ أ] فهو كالجواهر إذا أدركناها بالعين وكالألوان، وكالأصوات إذا أدركناها بالصماخ، وكالروائح إذا أدركناها بالخيشوم، وكالطعوم إذا أدركناها باللهاة. ولا بدّ من حاجتنا إلى هذه الحواسّ لأنها على طريقة واحدة متى كانت صح الإدراك، ومتى فقدت لم يصح الإدراك، فيحلّ[١٣٤] محلّ معلول العِلَل وإيجاب المُوجِبات. ويبطل قول من يجعل طريقه العادة، وإن لزمه[١٣٥] على ذلك كل جهالة.

وكما أن الحاجة إلى هذه الحواسّ ثابتة في الإدراك، فغير صحيح أن نُدرِك بكل واحدة منها ما نُدركه بالأخرى، وأن يجوز في المقدور أن تصير الحاسّة الواحدة بصفة الحواسّ أجمع، حتى نُدرِك بها جميع المُدرَكات. وصار الذي كشف لنا عن ذلك طريقة في الاختبار[١٣٦]، وهو أن السواد والطعم يوجدان في الجسم، ونُدرِك السواد ولا نُدرِك الطعم إلا عند الذوق. ولولا أن الأمر على ما قلناه، للزم كل جهالة، حتى كُنّا نُجوِّز في بعض البلاد أحياءً يُدرِكون جميع هذه المُدرَكات بحاسّة واحدة، وقد عرفنا فساده.

[١٢٧] كان بالأحرى أن يقال: بمحلّ الحياة في غيره، على النقيض من الألم الذي يُدرَك بمحلّ الحياة في محلّها كما قيل أدناه، انظر ص ١٥٩.
[١٢٨] م: و.
[١٢٩] م: في محلّ الحياة.
[١٣٠] م: أو حرارتها.
[١٣١] م: تناقصت.
[١٣٢] انظر ص ٤٤٧.
[١٣٣] م: فيما.
[١٣٤] أي الإدراك بهذه الحواسّ.
[١٣٥] ص: وأن يلزمه.
[١٣٦] كذا، والصحيح على الأرجح: - في.

ونحن إذا منعنا من ذلك، فلا يجب المنع من أن تُبنى العين بِنية الأذن، فتُدرك بها الصوت. وكذلك القول في كل حاسّة، لأن الجواهر متماثلة وإنما يختلف حالها بما يقارنها من الأعراض. وإنما لا نُجيز أن تكون بحيث نُدرِك بها الطعم والصوت، فكذلك في كل مُدرَكين بحاسّتَين.

ونحن نُبيّن القول[١٣٧] في كل واحدة من هذه الحواسّ، وما يتّصل بذلك من الفروع والمسائل.

فصل [في إدراك الطعم]

أما شروط[١٣٨] إدراك الطعم، فهو مُماسّة محلّ الطعم للّهاة، وحصول محلّه مع اللهاة بحيث لا ساتر ولا ما يُقدَّر ذلك فيه، وإن كان لا يصير كذلك إلا عند حصول المُماسّة. ومتى جعلناها شرطاً، اقتضى أن وجوده[١٣٩] لا في محلّ يُخرجه عن صحة إدراكنا له. وإذا لم نجعله[١٤٠] شرطاً، لم يقدح في صحة إدراكنا له. والفائدة بذلك تظهر في اختلاف اللفظَين[١٤١].

فصل [في إدراك الرائحة]

فأما[١٤٢] إدراك الرائحة، فهو بانتقال أجزاء المشموم إلى الخيشوم ومجاورتها له، ولا تُدرَك بحيث هي. ثم قد يصح أن يُجعَل الشرط فيه هذه المجاورة والانتقال، أو يصح أن يُجرى الكلام في هذا الباب على قريب مما ذكرتُه في الشرط في إدراك الطعم.

وإنما أوجبنا الانتقال في محلّها لأنّا، ما لم نختبر أحوال الجهات ولم نشمّ الروائح ولم نجذب الهواء في خياشيمنا، لم نُدرِك الرائحة، ولو كانت تُدرَك بحيث هي، لَماَ وجب[١٤٣] ذلك، كما لا يجب مثله في إدراك الصوت. ولولا أن الأمر على ما قلناه، لَماَ صارت حاسّة الشمّ إلى حدّ لا تُدرَك بها رائحة، كما لا تصير حاسّة السمع كذلك.

وإنما يصير[١٤٤] بهذه الصفة[١٤٥] لأنه[١٤٦] تنتقل إلى خيشومه أجزاءٌ تزدحم وتتراكم، فتمنع من إدراك غيرها، وإنما يظهر لك انتقال هذه الأجزاء بجذب الهواء ودفعه.

[١٣٧] م: ونحن نقول.
[١٣٨] كذا، والصحيح على الأرجح: شرط.
[١٣٩] أي الطعم.
[١٤٠] كذا.
[١٤١] م: الصفتَين. كذا، والمقطع مُبهَم كل الإبهام، ومن المحتمل وجود ثغرة فيه.
[١٤٢] م: وأما.
[١٤٣] ص: عُقِل.
[١٤٤] أي الشامّ.
[١٤٥] أي كونه مُدركاً لرائحة مّا.
[١٤٦] م: لأنها.

والأجزاء التي فيها الرائحة لا بدّ فيها من لطافة، فتصير لأجل هذه اللطافة مختلطةً بالهواء. ولهذا لا تُدرَك مِن قِطَع العود والعنبر الرائحةُ التي فيها، ما لم تُحلَّل بالنار فترتفع تلك الأجزاء، وتصير بحيث يتأتّى جذبها ودفعها.

فصل [في إدراك الصوت، وأنه يُدرَك بحيث هو، لا بانتقال محلّه إلى الصماخ]

فأما الصوت، فتكفي في إدراكه صحة الأذن، وحصول انفتاح في الصماخ بينه وبين محلّ الصوت. ومتى وُجد سدّاً[١٤٧] وهو[١٤٨] كثيف، أو حائط، أو غيرهما من وجوه الحوائل، امتنع الإدراك. وبحسب حصول الانفتاح يُدرَك الصوت ولهذا، إذا حصل في الحائط خرق، أُدرِك الصوت لثبوت ما يقوم مقام الانفتاح.

ولم نعتبر ثبوت الانفتاح لانفصال شيء من الصماخ، كما [ص ١٥٣ أ] اعتبرنا فتح الجفن لينفصل عن نقطة الناظر الشعاع. يُبيّن هذا أنه، لو انفصل من الصماخ ما يكون إدراك الصوت موقوفاً عليه، لوجب أن لا يُدرِك[١٤٩] [م ٢٢٣ ب] الصوت إلا في السمت الذي ينفصل، كما لا يرى إلا في السمت الذي ينفذ فيه شعاعه. ومعلوم أنّا نُدرِك الصوت في السموت كلها، ويقوى إدراكنا له[١٥٠] كما يقوى في السمت الذي أشاروا إليه. فبهذه الدلالة نعلم أنه لا ينفصل من الأذن مثل ما ينفصل من العين.

وقد ذُكِر فيه[١٥١] وجه آخر، وهو أنه «كان يجب إدراك الجسم سمعاً كما أدركناه رؤيةً، لأنه متى انفصل من الحاسّة ما يقف الإدراك عليه، فسبيله أن يتعلق بالحالّ والمحلّ معاً، فيُدرَكان بتلك الحاسّة كما ثبت مثله في الجوهر واللون». إلا أن هذا الوجه فيه اعتبار بالوجود فقط، والجوهر قد يُساوي اللون في صحة كونه مرئيّاً، ولم يُساوِ الصوتَ في صحة كونه مسموعاً.

وليس من شرط إدراك الصوت انتقال محلّه إلى الصماخ، كما قلناه في الرائحة. فكانت الأعراض فيها ما يُدرَك محلّه بإدراكه، كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة، وإن كان بطريقَين مختلفَين؛ وفيها ما يُدرَك من دون إدراك محلّه أصلاً، وهو الصوت على ما بيّنّاه.

وقد خالف أبو هاشم النظّامَ في ذلك، لقوله بأن[١٥٢] الصوت جسم. وأوجب أبو القاسم انتقال محلّ الصوت إلى الصماخ، قال هذا في ما خالف فيه أصحابه[١٥٣]. وذكر أبو هاشم في بعض المسائل العشر أن

[١٤٧] كذا، والصحيح: سدٌّ.
[١٤٨] م: وهذا.
[١٤٩] أي أحدنا.
[١٥٠] لعل الصواب: + فيها.
[١٥١] أي في نفي الانفصال من الصماخ.
[١٥٢] م: إن.
[١٥٣] هو كتاب لأبي القاسم ذُكِر مراراً في مسائل أبي رشيد (٤٩، ٥٩، ١٣٣، ١٨٠، ٢٠٨، ٢١١). إلا أن القول المُشار إليه هاهنا لم يرد فيما بقي من الكلام في الإدراك في مخطوط المسائل (الطبعة ٣٧٢-٣٨١).

أبا علي قال بهذا القول أوّلاً على وجه البتّ فلم يتفرد به أبو القاسم، ثم ترك أبو علي هذا القول[١٥٤]. وهو الصحيح الذي يختاره أبو هاشم وجميع مشايخنا بعده[١٥٥].

ولسنا[١٥٦] نمنع من صحة[١٥٧] إدراك الصوت عند مجاورة محلّه لخرق الأذن. فإنما منعنا أن تكون شريطةً في إدراكه حتى لا يصح خلافه.

والذي يدلّ على ذلك أنه، لو أُدرِك بانتقال محلّه، لم يكن ليجب عند زوال العوارض وقوع الفصل لنا بين الجهة التي وُجد فيها الكلام وبين جهة أخرى، ولحلّ الصوت محلّ الحرارة التي، لما كان من شرط إدراكها[١٥٨] مجاورة محلّها لمحلّ الحياة، لم يقع لأحدنا الفصل بين الجهات التي منها جاوره، حتى إذا ماسّه جسم حارّ وقد غمّض عينيه، لم يدرِ أعن يمنته انتقل إليه أم عن يسرته. فإذا رآه، فلشيء يرجع إلى الرؤية يفصل، لا لأن من شرط إدراك الحرارة ذلك. فإذا كُنّا نعلم خلاف هذا في الصوت كما نعلم في اللون، لوقوع الفصل بين جهاته مع السلامة، دلّ على أنه يُدرَك بحيث هو، لا بأن ينتقل محلّه. وعلى هذا، لو كان المُدرِك للحرارة ضريراً، لم يقع له الفصل[١٥٩] بين الجهات، وإن فصل في إدراك الصوت بينها.

ولا يمكن أن يُصرَف وقوع هذا الفصل بين الجهات إلى أن الهواء يصكّ سمعه من تلك الجهة، لأنه لو كان يفصل لاعتماد الهواء على سمعه، لوجب، إذا دُفع الهواء بالمراوح، أن لا يقع بين الجهات فرق، وذلك باطل.

ولا ينقلب هذا علينا في الرائحة، بأن يقال: «فالفرق بين الجهات فيها[١٦٠] حاصل، وإن لم تُدرَك بغير طريقة الانتقال»، لأنّا ما لم نختبر حال الجهات بالاستنشاق، لا نُدركها. ونحن في كل حال جاذبون للنَفَس ودافعون له، فلهذا نفرق. وقد صح أن مع السلامة يجب الفرق بين جهات الصوت، فافترقت الحال في الموضعَين.

وبعد فإن القول بوجوب إدراكنا للصوت عند انتقال محلّه يؤدّي إلى الجهالات، بأن يُجوَّز أن ينتقل بعض ما تكلّم به المتكلم إلينا دون بعض، وأن ينتقل إلى بعض السامعين من دون بعض، أو ينتقل إلى بعضهم على خلاف ما ينتقل إلى غيرهم[١٦١]، فتزول الثقة بما نسمعه وتبطل المناظرات والمخاطبات بين الناس. وكان يلزم تجويز أن يكون في الجوّ أصوات عظيمة وقد خلقها الله تعالى في جزء منفرد فيه[١٦٢] سكون عظيم يمنع[١٦٣] تحريكه بالرياح، فلا نسمعها لفقد الانتقال. فإن قلب علينا مثله في الحرارة، فتجويزه لا يؤدّي إلى ما يؤدّي إليه تجويزه في الصوت، لأنه يُزيل الثقة بما نسمعه.

[١٥٤] راجع المجموع في المحيط ١/ ٣٢٤.
[١٥٥] م: + رحمهم الله تعالى.
[١٥٦] ص: وليس.
[١٥٧] ص: – صحة.
[١٥٨] ص: من شرطها.
[١٥٩] م: – الـ.
[١٦٠] ص: فينا.
[١٦١] لعل الصواب: إلى غيره.
[١٦٢] ص: وفيه.
[١٦٣] ص: يمتنع.

وبعد فكان يجب، [م ٢٢٤ أ] إذا تكلّم المتكلم، أن لا يسمع كلامه من هو بالبُعد منه كسماع[١٦٤] من هو بالقُرب منه، لأن في الحالة الواحدة لا يصير محلّه منتقلاً إليهما، فإن انتقل فإنما ينتقل في الحالَين. بل كان يجب أن لا يسمعه البعيد أصلاً، لأن الصوت لا يبقى، إلا أن يقال إنه جسم فينتقل بنفسه. ثم يلزم ثبوت التراخي بين السماعَين.

وأبو القاسم يقول عند هذا إن بعض الأصوات يُولِّد بعضاً[١٦٥]، إلى أن تحصل مجاورة محلّه للصماخ. ويلزمه على هذه الطريقة أن لا يكون نفس ما يسمعه بعضهم هو الذي يسمعه غيره، بل هو مثله، وإن ثبت التراخي بين السماعَين.

وبعد فلو أُدرِك الصوت بانتقال محلّه، لجرت الحال فيه على ما قدّمناه في الرائحة فكان، إذا أَدرَك[١٦٦] الأصوات الكثيرة، يصير من بعد بحيث لا يُدرِك غيرها، لازدحام محالّها على سمعه، كما بيّنّا مثله في الرائحة. وقد عرفنا خلافه.

فهذه الجملة توضح ما نقوله.

فإن قال: «فكيف يمنع سدّ الأذن عن سماع[١٦٧] الصوت، لولا أنه يمتنع معه[١٦٨] الانتقال؟»، قيل له: إنما امتنع لفقد الشرط، وهو حصول الانفتاح، وسدّ خرق الأذن يُنافي الانفتاح.

وهكذا نقول، في جواب سؤالهم فيمن يُسارّ غيره بمِسرّة، إنه يسمعه دون غيره لأنها تصير حاجزةً [ص ١٥٣ ب] بينه وبين غيره، فتصير كالحائط وغيره من الحُجُب. ومن شرط صحة الإدراك بهذه الحاسّة زوال الحواجز.

فإن قال: «فقد عرفنا أنه، إذا هبّت الريح في الجهة التي نسمع منها الكلام، أعانت على إدراكه وقوي الإدراك لأجلها، ومتى هبّت في خلاف تلك الجهة، لم نسمع كذلك. فلولا الانتقال الذي يحصل مرّةً بإعانة الريح، ويزول مرّةً لفقد ذلك، لَماَ وجب ما قلناه»، قيل له: إنها متىٰ هبّت في جهة، نُقِلت محالّ الأصوات على ما قالوه، ونحن لا[١٦٩] نمنع من صحة إدراكه بالانتقال أيضاً. وإذا هبّت في خلافها، صارت سدّاً بيننا وبين محلّه، ومن شرط إدراكه وجود الانفتاح بيننا وبينه، فصارت الحال فيه كما قلناه في سدّ الصماخ. وما نجده من القوّة في إدراك الصوت عند هبوب الريح، فهو لِما يحدث في الهواء من جنس هذه الأصوات، ولهذا، لو وُجدت فيه أصوات مختلفة، لَماَ أدركناه[١٧٠] كذلك.

[١٦٤] م: – ك.

[١٦٥] قال أبو رشيد في المسائل ١٥٦: «الذي يجري في كلام أبي القاسم أن الصوت يتولد عن المُصاكّة، وأظنّه يُجوِّز أن يُولِّد الصوت مثله».

[١٦٦] أي السامع.

[١٦٧] ص: + الصماخ.

[١٦٨] م: منه.

[١٦٩] م: لم.

[١٧٠] أي الصوت.

ولسنا نُسلِّم لهم سرعة إدراكه عند هبوب الريح، لأنه[١٧١] يتردد بين أمرَين، أحدهما أن يُدركه ولا هبوب الريح، فيكون تأثيره[١٧٢] ما تقدّم؛ وإمّا أن يكون بحيث لا يُدركه لمانع، فتكون الريح كالدافع لذلك المانع[١٧٣]، وتنقل محلّه إلى الآذان[١٧٤].

فإن قال: «فالمريض[١٧٥] إذا أدرك الصوت الجهير يتصدع، وربّما يصير الفزع الحاصل عنه سبباً لتفطُّر المرارة. وهذا لا يتمّ لولا أن محلّه ينتقل إلى صماخ الأذن»، قيل له: قد[١٧٦] بيّنّا أنّا لا نمنع[١٧٧] من صحة إدراكه على هذا الحدّ. وإنما يحصل ما ذكروه لمصادمة هذه الأجزاء للدماغ والمواضع التي هي بِنى الحياة، فتحصل الآلام العظيمة. وعلى هذه الطريقة يُجري القول فيما يحصل من القُمقُمة الصيّاحة[١٧٨].

فإن قال: «فإنّا نسمع الصوت الحاصل عن دقّ الثوب أو الأرُزّ أو غيرهما لا في حال الدقّ بل في الثاني، وليس هذا إلا لوجوب انتقال محلّه»، قيل له: إن ضبط الأوقات مما لا يمكن. وإذا كُنّا قد عرفنا أنّا نُدرك الصوت الحاصل عن ضربِ الخشب على الحديد في الحال، صح[١٧٩] حمل غيره عليه. فإن ثبت أن الأمر ما قال[١٨٠]، أمكن صرف ذلك إلى ضرب من ضروب الموانع.

ومما يقرب من ذلك أن يقال: «إن الرعد يُسمَع بعد لمعان البرق، وحصول الرعد هو لاصطكاك[١٨١] أجسام السحاب بعضها ببعض. فلو أُدرِك الصوت بحيث هو، لوجب إدراكه حال الاصطكاك، كما أدركنا البرق الحاصل عنه في هذه الحال. وعلى هذا قد نشاهد البرق ولا نسمع الرعد لمانع يمنع عن[١٨٢] انتقال محلّه». والجواب أنه لا يمكن القطع على حصول هذا الصوت متولداً عن الاصطكاك لا محالة، [م ٢٢٤ ب] بل من المُجوَّز أن يكون صوتاً مبتدأً، وعلى هذا يُسمَع الرعد ولا يتقدمه لمعان البرق. ولو صح ما قالوه، لكان من الجائز أن يكون وجه من وجوه الموانع قد صار سبباً لفقد إدراكه في الحال أو بحيث هو. فهذه الطريقة يُجرى الجواب عليها.

فإن قالوا: «لو أُدرِك الصوت بحيث هو، لم يؤثّر فيه البُعد، ولكان حاله وهو بعيد كحاله وهو قريب»، قيل لهم: إن الجواب عنه يجري على أحد مذهبَين: إمّا ما قاله أبو عبد الله، لأنه[١٨٣] جعل البُعد بمجرّده أحد الموانع عن إدراك الصوت، كما قد جعلنا ثبوت السدّ مانعاً له. وإمّا ما يجري على طريقة أبي هاشم

[١٧١] أي السامع.
[١٧٢] أي ذلك الهبوب. ولعل الصحيح: تأثيرها، أي الريح.
[١٧٣] ص: – المانع.
[١٧٤] م: الأذن. كذا، ولعل النصّ هاهنا مُحرَّف، ولعل الصواب من حيث المعنى: دون أن تنقل...؟
[١٧٥] م: – ف.
[١٧٦] م: وقد.
[١٧٧] ص: أنه لا يمتنع.
[١٧٨] انظر ص ١٩١.
[١٧٩] م: يصح.
[١٨٠] م: ما قالوه.
[١٨١] م: – لـ.
[١٨٢] م: من.
[١٨٣] م: فإنه.

وغيره من شيوخنا، لأنهم لم يجعلوا لمجرّد البُعد تأثيراً في المنع من إدراك الصوت، وقالوا: إنما امتنع إدراكنا له لأن الأجسام التي بين الصماخ وبين محلّ الصوت قد صارت مانعةً وسادّةً، لأن في الأرض حدبةً وأنشازاً وارتفاعاً وانحطاطاً، فتجري مجرى سدّ الخرق.

ويُبيّن فساد هذه الشُبهة أن اللون قد يمتنع إدراكه للبُعد الشديد، ولا يُجعَل مُدرَكاً بالانتقال.

والصحيح من المذهبَين مذهب من نفى كون البُعد مانعاً، لأنه لا يصح أن يُجعَل الشيء مانعاً من غير[١٨٤] دلالة تقتضيه. ونحن إنما جعلنا للبُعد حظّاً في المنع من الرؤية، من حيث يقطع طُرُق الشعاع. وفي إدراك الصوت لا يُحتاج إلى أزيد من انفتاح الصماخ، لا أن ينفصل منه شيء.

وقد قال أبو هاشم: لو منع البُعد بمجرّده، لَماَ اختلفت أحوال السامعين، ومعلوم أن بعضهم قد يُدرِك الصوت على بُعد، وغيره لا يُدركه. ولو منع على الحقيقة بانفراده، لصار كسدّ الخرق والحُجُب والحوائل.

فإن قال: «فكيف لا يسمع أحدنا كلام من يُسارّ غيره وذلك الغير يسمعه، لو لا أن البُعد هو المانع؟»، قيل له: بل الحاجز هو المانع لا البُعد.

فإن قال: «فكان يجب، لو وقف أحدنا على أحد طرفَي العالَم، وفي الطرف الآخر نملة تدبّ ولا حاجز، أن يسمع الدبيب!»، قيل له: ليس في هذا أزيد من الاستبعاد، ولم تتقدم لنا خبرة في مثل ذلك فكُنّا نُجيب عنه، ودعوى الضرورة في خلافه لا تصح. هذا وغير ممتنع في الملائكة عليهم السلام أن يسمعوا صوت من في الأرض، إذا لم يكن إلا مجرّد البُعد. والمسافة التي بين السماء والأرض أكثر من المسافة التي بين الشرق والغرب[١٨٥].

فصل [في إدراك المرئيّات]

فأما المرئيّات، فالشرط في إدراكها بالعين أن تكون الحاسّة صحيحةً، وتحصل الفُتحة، ويحضر المُدرَك، وتزول الموانع.

ويدخل تحت قولنا إن الحاسّة صحيحة أن ينفصل عن نقطة الناظر شعاع، لأن ما لا ينفصل [ص ١٥٤ أ] عنه الشعاع لا يكون حاسّةً صحيحةً. بل قد ينفصل الشعاع عن الأبصار التي هي غير صحيحة، فإنك ترى في عيون كثير من العميان بريقاً وبصيصاً ظاهرَين، ولكنهم لم يروا لفقد الصحة في هذه الحاسّة. والصقالة هي المقتضية لانفصال الشعاع، وهي حاصلة في عيون البُصراء والعميان.

[١٨٤] م: من دون.

[١٨٥] م: المشرق والمغرب.

والكلام في وجوب الحاجة إلى هذه الحاسّة المخصوصة في الرؤية، وإلى أن تكون مفتوحةً وأن عند التغميض تتعذر الرؤية، وأنه لا بدّ من حضور المُدرَك ظاهر. وإنما نحتاج أن[١٨٦] نُبيّن الموانع عن الرؤية، وكيفية منع كل واحد منها. ثم نُبيّن ما نجعله شرطاً في الرؤية من انفصال الشعاع من[١٨٧] العين – فإن ذلك لا يكفي دون أن يُضاف إليه غيره – وهل يُشرَط أيضاً اتّصاله بالمرئيّ أم لا. ويتّصل بذلك بيان أحكام الشعاع وأوصافه، وما يقع في المَناظر من الاختلاف واللبس لأجل اختلاف الشعاع. ونحن نذكر كل ذلك إن شاء الله تعالى.

فصل [في أقسام الموانع عن الرؤية]

الموانع عن الرؤية ضربان، أحدهما يمنع بنفسه والثاني يمنع مع غيره. فتصير في انقسامها كالموانع من الفعل، لأنها قد تمنع لأمر يرجع إليها، كالقيد والزمانة؛ وقد يمنع[١٨٨] لشيء يرجع إلى غيره وإليه، كالثقل لأنه يمنع مع قلّة القُدَر، فلهذا إذا زِيد[١٨٩] قُدَراً أمكنه حمل الثقيل – ولهذا لم يجعله أبو هاشم منعاً في الحقيقة لأن مع بقاء ثقله يمكن نقله[١٩٠]. [م ٢٢٥ أ] ففارق القيد لأن مع ثبات ما هو منع فيه لا يتأتّى المشي. وكذلك في الموانع بالأضداد.

فأما الضرب الأوّل من الموانع عن الرؤية، فهو كالحجاب، وأن يكون المرئيّ في غير جهة مقابلة الرائي، أو محلّه بهذا الوصف، لأن الحجاب قاطع للشعاع عن حصول الشرط الذي نوجبه فيه، وكذلك إذا لم يكن المرئيّ أو محلّه مُقابِلاً لنا، فإن الشعاع – والحال هذه – لا ينفذ في السمت الذي هو سمت المرئيّ. فهذا على كل حال مانع بنفسه، ولا يمنع بغيره.

ولا يقدح في ذلك رؤية ما وراء الزجاج، لأنه ليس بحجاب من حيث أن الشعاع يتردد فيه، فيخالف حاله حال الخزف على ما نُبيّنه من بعد[١٩١].

ولِما نقوله من وجوب نفوذ الشعاع عن البصر إلى جهة المرئيّ، لم يصح أن يرى أحدنا ما يُماسّ بصره، لأن عند هذه المُماسّة يمتنع نفوذ الشعاع عن البصر إلى جهة المرئيّ، فيصير كأنه ليس بمُقابِل لنا.

[١٨٦] كذا.
[١٨٧] م: عن.
[١٨٨] أي المانع.
[١٨٩] أي القادر منا.
[١٩٠] لم يذكر المصنّف هذا المذهب فيما أورده سابقاً من موقف أبي هاشم في مسألة الثقل، وإنما قال فيه: «اعلم أن الذي يمنع من حمل الثقيل هو الثقل، هذا هو الذي استقرّ عليه قول أبي هاشم آخراً» (ص ٣٤٨).
[١٩١] راجع ص ٧٢٩.

وغير بعيد أن تكون العلّة أنه يحتاج مع شعاع بصره إلى شعاع آخر يُمدّه[١٩٢]، فأما إذا ماسّ البصر، امتنعت هذه الشريطة.

ونحن وإن كُنّا نقول إن المقابلة غير مشروطة في صحة الرؤية، فالشعاع يجب نفوذه في السمت الذي يقابل العين، فإذا لم يحصل مع المرئيّ على وجه لا ساتر ولا ما يُقدَّر ذلك فيه[١٩٣]، لم تصح الرؤية.

وأما الضرب الثاني، فمنعه هو مع قلّة الشعاع، وهو الرقيق واللطيف - كالجزء المنفرد - والبعيد. فتمتنع رؤية هذه الأشياء لضُعف الشعاع، حتى إذا قوي صح أن نراه، لأنه إذا لم تستحل رؤية هذه الأشياء، فلا وجه لامتناع رؤيتنا لها إلا ما يرجع إلى الشعاع. فلهذا نقول بصحة رؤية أجسام الملائكة عليهم السلام وأجسام الجنّ، خلافاً لِما يقوله أبو القاسم إنه لا يجوز أن نرى الجنّ إلا أن يُكثَّفوا. والطريقة في هذا كالطريقة في الرؤية للجزء المنفرد. وعلى هذا يصح من المحتضر أن يرى الملائكة لقوّة شعاعه عند الاحتضار، ويصح من الملائكة لقوّة شعاعهم أن يرى بعضهم بعضاً[١٩٤].

فأما البُعد المُفرِط، فإنه يُخرِج زاوية الشعاع عن أن تكون آلةً في الرؤية بأن تضيق ضيقاً شديداً، ولمكان هذا الاستدقاق لا يصح أن يرى أحدنا ما بَعُد عنه. وبمثل هذا قد يراه وهو عظيم صغير[١٩٥]، لأنه يستدقّ طرف شعاعه[١٩٦]. فعلى هذا نرى زُحَل وغيره من الكواكب العظيمة كأنه صغير. وإنما يصح أن نراه على بُعده عنّا لأن ما هو في حجمه، لو حصل في الأرض الملساء ولا حائل بيننا وبينه، لكُنّا نراه - ولكن في الأرض انخفاض وارتفاع. فصار عِظَمه وما يختصّ به من الضوء مُعِينَين على الرؤية، وإن بَعُد عنّا.

ويُبيّن ذلك أن هذا البُعد قد أثّر بعض التأثير، حتى أنّا لنرى ما هو مثل الأرض كأنه درهم. وغير ممتنع، لو تضاعف البُعد، أن لا نراه أصلاً.

والذي به نعلم أن هذه الأمور موانع أن عند ثبوتها لا تصح الرؤية، وتصح عند زوالها، وهذه[١٩٧] أمارة تأثير المانع في غيره. ولا بدّ في كل ما هو مانع بنفسه أو منع مع غيره من صحة زواله، لنعرف الفرق بينه وبين ما هو مُحيل. وهذا ظاهر فيما عددناه من[١٩٨] الموانع.

وليس يصح إثبات مانع من الرؤية لا نعقله ولا أصل له، لأنه يؤدّي إلى الجهالات ويرفع الثقة بالمشاهدات.

[١٩٢] انظر ص ٧٢٤.

[١٩٣] م: فيه ذلك.

[١٩٤] انظر ص ٨٧.

[١٩٥] كذا، والصحيح: صغيراً.

[١٩٦] ورد نفس التعليل - أعني استدقاق «زاوية الشعاع» - في المغني ٤/ ٧٦-٧٧. أما حقيقة «زاوية الشعاع»، فلم يورد فيها القاضي إلا ما قاله في بداية الفصل السابق (٦٤): «والشعاع المنفصل من نقطة الناظر الذي يُسمّى زاوية الشعاع منفصل منه على خطّ مستقيم» (؟).

[١٩٧] م: وهذا.

[١٩٨] م: مع.

وكما لا يصح إثبات ما لا يُعقَل في الموانع، فهكذا وجوه[١٩٩] اللبس الداخلة على المُدرَكات يجب أن تكون محصورةً، وإلا أدّى إلى الجهالات. فإمّا أن يلتبس[٢٠٠] للتماثُل، أو لثبوت تعلُّق بينهما إمّا تعلُّق مجاورة أو تعلُّق حلول، أو يكون لأمر يرجع [ص ١٥٤ ب] إلى اختلاف الشعاع، وهذا الوجه هو الذي وقع منه[٢٠١] الخطأ في المَناظر، على ما يجيء ذكره[٢٠٢].

فصل [في أن أحدنا إنما يرى ما يراه لشعاع ينفصل من عينه نحو المرئيّ]

اعلم أن الشعاع الذي تثبت الحاجة إليه هو جسم رقيقٌ من قبيل الضوء. ومن المُجوَّز أن يكون ذا لون، ومن المُجوَّز خلافه. ولا بدّ في الضوء من أن يختصّ بصقالة، وهو التأليف الواقع على سبيل الاستقامة والصلابة.

وقد استُدلّ على وجوب انفصاله عن العين بأنه قد ثبت أنّا لا نرى المحجوب، لما كان الحجاب [م ٢٢٥ ب] قاطعاً للشعاع عن أبصارنا؛ وأنّا لا نرى عند التغميض، لكون الأجفان مانعةً عن[٢٠٣] انفصال الشعاع؛ وبأن البعيد لا نراه لقطعه الشعاع؛ وبأن مَن نزل الماء في عينه لا يرى، لكون الماء مانعاً من انفصال الشعاع – إلى غير ذلك مما يُشبهه. والكل معترَض، والطريقة فيها[٢٠٤] أجمع واحدة، وهي أن أحدنا لا يسمع بأذنه عند سدّ الصماخ أو ثبوت الحجاب أو حصول الوقر فيها[٢٠٥] أو عند البُعد المُفرِط، ولم يدلّ على وجوب انفصال شيء من الصماخ. فهلا كان مثله في حاسّة العين؟

فالمعتمَد في ذلك وجوه.

أحدها أن أحدنا، متى اطّلع على ورقة، رآها كلها، ولا يتبيّن من جملتها ما يمكنه أن يقرأه إلا السطر[٢٠٦] الذي يحدق نحوه، ثم كذلك في حال تقليب بصره من سطر إلى سطر. ولم تكن العلّة في ذلك إلا أنه يجمع الشعاع المنفصل من نقطة الناظر نحو هذا السطر، فلولا افتقاره في صحة أن يرى المرئيّ إلى انفصاله، لم يكن ليختصّ بإمكان قراءة هذا السطر دون ما عداه.

وأحدها أنه نرى عين الهِرّة في الليلة الظلماء كأنها[٢٠٧] شعلة نار. فلولا انفصال الشعاع عن نقطة الناظر، لم يكن ليجب ذلك ولَما أشبهت بالنار. ولا يمكن المنع من ثبوت الشعاع في النار، لأنّا نعلم[٢٠٨] أن الجوّ يُضيء بها عند الاشتعال.

[١٩٩] م: في وجوه.
[٢٠٠] أي شيآن.
[٢٠١] م: منه وقع.
[٢٠٢] راجع ص ٧٣٢-٧٣٧.
[٢٠٣] م: من.
[٢٠٤] أي تلك الوجوه المختلفة.
[٢٠٥] أي الأذن.
[٢٠٦] ص: الصدر، وكذلك فيما يلي.
[٢٠٧] م: كأنه.
[٢٠٨] م: نعرف.

وبعد فمعلوم من حال الأجهر أنه يُبصِر بالليل دون النهار، وكذلك في[٢٠٩] البُوم والخفّاش. ولم تكن العلّة في ذلك إلا أن[٢١٠] الشعاع المنفصل عن ناظر كل واحد ممن[٢١١] وصفنا حاله، إذا أعانه شعاع الشمس، زاد على قَدْر الحاجة، وهذا الشعاع يحتاج إلى قَدْر منه[٢١٢]. فإذا جاء الليل وزال شعاع الشمس، صح منهم أن يروا، وكذلك بالنهار لو جُعِلوا في بيت مُظلِم. ولا يمكن ادّعاء ثبوت آفة بالنهار، وإلا لزم امتناع رؤيتهم بالليل أيضاً. فإذا ادُّعي زوالها ليلاً، كان بالعادة فيجوز خلافه فلا يرى بالليل، وقد عُرِف خلافه.

وبعد فإذا حدق أحدنا في عين الشمس، يحار بصره ولا يرى. والعلّة فيه زيادة الشعاع على قَدْر الحاجة، أو تأثير شعاع الشمس فيما ينفصل من نقطة العين، بالتفريق وغيره، ومن حقّ الشعاع أن ينفصل على ضرب من الاجتماع.

ولقريب من هذا الوجه، لو مضى أحدنا في الثلج أيّاماً[٢١٣] لا يرى سواه، لأثّر ذلك في عينه ولم يمكنه أن يرى إلا في الظلمة.

فأما من به رَمَد، فغير ممتنع أن يضعف شعاعه فلا يمكنه أن يرى بالضوء، لتفريق أجزاء الشمس شعاعَ عينه، ويرى في البيت المُظلِم.

وأحد ما يدلّ على ما نقوله ما قد صح من وجوب أن يرى أحدنا ما قابله أو كان في حكمه. فلا وجه يقتضي ذلك إلا أنه إنما يرى لشعاع ينفصل من عينه في هذا السمت خاصّةً دون غيره من السموت. ولهذا، لما لم ينفصل عن الصماخ شيء، لم يقف إدراكه للصوت على بعض الجهات بل أدرك الصوت من كل الجهات.

وبعد فالتفرقة الحاصلة بين أحدنا وبين غيره، في إمكان رؤيته للصغير من بعيد وقراءته للخطّ الدقيق وتعذُّر ذلك على غيره، لا يُرجَع بها إلا إلى أن ما ينفصل من شعاع أحدهما أقوى وأكثر من شعاع صاحبه، وهو في تبيُّن الدقيق أو الصغير يحتاج إلى فضل شعاع، على ما ذكرناه في الوجه الأوّل.

ويقرب من هذه الطريقة امتناع رؤيتنا للرقيق اللطيف[٢١٤] والحال هذه، ولا علّة إلا قلّة شعاعنا، حتى لو زيد فيه لصح أن نراه. ولا يمكن أن يقال باستحالة كونه مرئيّاً في نفسه، لوجوب أن يراه القديم. فيجب أن يكون المنع هو رقّته أو لَطفه مع قلّة الشعاع وضُعفه.

وكل ما نذكره في [م ٢٢٦ أ] باب خطأ المَناظر يقتضي أن هاهنا شعاعاً تختلف الرؤية لاختلاف مواقعه، على ما سيجيء بيانه[٢١٥].

[٢٠٩] م: - في.
[٢١٠] م: إلا لأن.
[٢١١] م: مما.
[٢١٢] انظر ص ٧٢٤.
[٢١٣] م: أيّاماً في الثلج.
[٢١٤] م: واللطيف.
[٢١٥] راجع ص ٧٣٢-٧٣٧.

فصل [في أن شعاع العين لا يكفي في صحة الرؤية بل لا بدّ من اتّصاله بشعاع جسمٍ يُمدّه من شمس أو مصباح أو غيرهما]

واعلم أن هذا الشعاع المنفصل من العين، وإن كان لا بدّ منه، فليس بكافٍ في صحة الرؤية، بل لا بدّ من جسم يُمِدّ شعاع أبصارنا، من[٢١٦] شمس أو مصباح أو غيرهما. ولسنا نوجب كون ما يُمِدّ شعاع أبصارنا جسماً رقيقاً متخلخلاً، لأن الزجاج - مع ما يختصّ به من الكثافة - قد صح فيه ذلك، وهكذا الماء. وإنما أوجبنا انضمام هذه المادّة إلى شعاع أبصارنا لأن أحدنا، إذا حصل في البيت المُظلِم، لا يرى ما فيه، وكذلك لا يرى في الليلة الظلماء، إلا عند سراج أو غيره، لتفرُّق أجزاء الشعاع وخروجه عن أن يكون آلةً. وإذا كان في الحيوانات ما يُبصِر في الليلة الظلماء، فلفرط شعاعه.

ولا بدّ من مفارقة حاله[٢١٧] لحالنا إذا كان بين أيدينا مصباح، أو رأينا المرئيّ في نهار مُضيء، لأن عند فتح الأبصار نرى السماء في أوّل وهلة لأن الشعاع المُنبثّ في الجوّ يصير مع شعاع أبصارنا في حكم الشيء الواحد. وفيمن ذكرنا حاله، لا يرى - لفقد هذه المادّة - إلا بعد زمان، [ص ١٥٥ أ] لانفراد شعاعه عن هذه الزيادة المتّصلة بشعاعنا.

وكما لا بدّ من مادّة، فيجب تقدُّره[٢١٨] بقَدْر مخصوص، حتى لو زاد على ذلك لم نر، كما لو نقص عنه لكُنّا لا نراه. ويُبيِّن هذا أن أحدنا، إذا حدق في عين الشمس ساعةً، حارت عينه فلم ير بها لزيادة الشعاع. وعلى هذه الطريقة لا يرى الأجهر إلا بالليل دون النهار، وكذلك البُوم والخفّاش، لأن الشعاع المنفصل من هذه النواظر، إذا اتّصل بشعاع الشمس، يبلغ في الكثرة حدّاً يزيد على مقدار الحاجة، فتتعذر الرؤية.

وقد ذهب بعضهم إلى أن أحدنا إنما يرى للمصباح لأنه[٢١٩] يُكسِب هواء البيت ضياءً، وكذلك الشمس وغيرها تُكسِب الهواء ضوءاً لأجله تصح الرؤية، فلهذا يصح أن[٢٢٠] يرى أحدنا هذه المرئيّات. وربّما قالوا بانطباع الضوء في الهواء.

وهذا لا يصح، لأن انتقال الأعراض مستحيل، فكيف يصير الهواء مُضيئاً بمجاورة السراج وغيره له، والقوم يجعلون الضوء عرضاً؟ فإذا كان كذلك، فكيف يجوز أن ينتقل إلى الهواء ما يختصّ به المصباح؟

وبعد فكان يجب أن لا يبطل الضوء عند انطفاء المصباح بل كان يُرى عند فقده أيضاً، وهكذا عند غيبوبة الشمس وعند زوال الضوء عن[٢٢١] فُتحة البيت، لأن الهواء قد اكتسب ضوءاً، فتجب صحة الرؤية وإن بطلت هذه الأشياء. وقد عرفنا فساده.

[٢١٦] م: عن.

[٢١٧] أي من حصل في البيت المُظلِم أو الليلة الظلماء.

[٢١٨] كذا، والصحيح: تقدُّرها، أي هذه المادّة.

[٢١٩] أي المصباح.

[٢٢٠] ص: - يصح أن.

[٢٢١] م: من.

فصل [في أن الشرط في صحة الرؤية بالشعاع إنما هو حصول الشعاع بحيث لا ساتر بينه وبين المرئيّ، لا اتّصاله بالمرئيّ]

واعلم أن هذا الشعاع إذا انفصل من العين وأعانه غيره عليه، فالشرط في صحة أن يُرى به المرئيّ حصول قاعدته[٢٢٢] معه بحيث لا ساتر، ولا ما يُقدَّر كونه ساتراً[٢٢٣] بأن[٢٢٤] يصح حصول ساتر فيه، لفُرجة ينقطع دونها الشعاع. وعلى هذا يصير الحجاب قاطعاً لحصول الشعاع كذلك.

ولا بدّ، إذا حصل الشعاع على هذا الوصف، من وجود اتّصاله بالجسم. ولكنّا لا نجعل الاتّصال شرطاً في الرؤية، وجرى ذلك مجرى صحة الفعل، لأنها تُضاف إلى كوننا قادرين وإن كان لا بدّ من قدرة[٢٢٥]. والمفهوم مما ذكرناه غير المفهوم من الاتّصال. وعلى هذا تجوز رؤية اللون لو وُجد لا في محلّ، مع أن الاتّصال به أو بمحلّه متعذر. فثبت الفرق بين الشرطَين.

هذه طريقة أبي هاشم. وقد جرى في كلام أبي علي خلافه. وأوجب أبو القاسم أن يتّصل الشعاع بالمرئيّ أو بمحلّه[٢٢٦].

والذي يجب أن يُعتمد في ذلك أن الشرط فيما يُدرَك بحاسّة واحدة لا يجوز اختلافه، اعتباراً بالحواسّ أن عند اختلافها يصح اختلاف الشرط، وعند اتّفاقها لا يجوز اختلافه. فلهذا يخالف شرط إدراك الصوت شرط إدراك الرائحة، لأنهما يُدرَكان بحاسّتَين مختلفتَين فصح اختلاف الشرط فيهما. ولا يجوز فيما يُدرَك بالخيشوم أن يختلف شرطه، وليس [م ٢٢٦ ب] العلّة فيه إلا لأنه يُدرَك بحاسّة واحدة[٢٢٧].

وعلى هذا وجب أن تثبت صحة العين في كل ما يُرى بها، لما كانت شرطاً. فلو كان هذا الاتّصال شرطاً في رؤية الجوهر، لوجب أن يكون شرطاً في رؤية اللون، ومعلوم أنه لا يصح اتّصال الجسم بالعرض لاستحالة تألُّف الجسم إلا إلى الجسم[٢٢٨]. فكان لا يجوز رؤية اللون، سواءً وُجد في محلّ أو لا في محلّ.

فإن قيل: «هلا جعلتم اتّصال الشعاع آلةً في الرؤية، وقد علمتم صحة اختلاف الآلات؟ فيُرى مرئيّ بآلة، وغيره من المرئيّات لا يُرى بمثل تلك الآلة، فيُشرَط اتّصال الشعاع في أحدهما دون الآخر»، قيل له: إن كان هذا الاتّصال آلةً، وجب ثبوته آلةً في الأمرَين، كما أن صحة العين، لما كانت آلةً، وجب أن تكون آلةً في الموضعَين جميعاً. وهكذا الحال في غيرها من الآلات.

[٢٢٢] أي الشعاع.
[٢٢٣] راجع المغني ٤/ ٦٤، وانظرهنا ص ١٣٨.
[٢٢٤] م: بل.
[٢٢٥] انظر ص ٤٥٤.
[٢٢٦] م: - ب.
[٢٢٧] انظر ص ١٥٥ و ٣١١.
[٢٢٨] م: إلا في جسم.

وهذه الدلالة التي قدّمناها هي التي تُعتمد في هذا الباب، دون ما قاله أبو هاشم في **الجامع الصغير** من أنه «كان يجب، والشعاع متّصل بالطعم واللون على سواء، أن نراهما»، لأنه ينقلب عليه فيما يعتبره من الشرط. فإذا لم يلزمه رؤية الطعم، مع أن حال الشعاع معهما على سواء، لاستحالة كونه مرئيّاً، فكذلك يقول الخصم.

فصل[٢٢٩] [في أن المقابلة أيضاً ليس بشرط في الرؤية]

وللأصل الذي بيّنّا صحته – من أن ما يُدرَك بحاسّة واحدة فإن الشرط فيه لا يختلف – أوجب أبو هاشم أن لا تكون المقابلة شرطاً في الرؤية، وقال بصحة رؤية اللون وهو لا في محلّ[٢٣٠]. وهو الصحيح دون ما يقوله الشيخ أبو عبد الله وغيره ممن تقدّمه، لأنه يؤدّي إلى وقوع الاختلاف في شرط ما يُدرَك بحاسّة واحدة، ولعلمنا بأن اللون تستحيل مقابلته.

ومتى قيل: «إن الشرط لا يختلف، وإنما المعتبَر بنفوذ الشعاع في ذلك السمت، وقد حصل اللون ومحلّه في ذلك السمت»، لم يصح لأن اللون حصل مُسامِتاً بغيره لا بنفسه، والمحلّ حصل مُسامِتاً بنفسه، فافترقت حالهما. وبعد فإنّا نعلم أن نفوذ الشعاع في ذلك السمت غير كافٍ، لأنه لو حصل كذلك ثم انقطع طرفه عن الاتّصال بالجوهر، لم تصح الرؤية وإن كان نافذاً في ذلك السمت. فلا بدّ من اعتبار الاتّصال، وقد أبطلناه.

فصل [في أنه ليس من شرط الرؤية اتّصال هواء بيننا وبين المرئيّ]

وليس من شرط صحة الرؤية بالعين اتّصال هواء بيننا وبين المرئيّ، كما يقوله أبو القاسم – وإنما بنى ذلك على قوله بالملاء، وقدأبطلناه[٢٣١]. وبعد فإنّا نرى الظلمة، وليست إلا هواءً زايلها[٢٣٢] الضوء، وليس يتّصل بها هواء آخر. وكذلك فإذا اتّصل ضوء الشمس بالهواء واختلط [ص ١٥٥ ب] به، رأيناه وإن لم يتّصل به هواء آخر. فقد بطل اشتراط ذلك في صحة الرؤية.

[٢٢٩] ص: –.
[٢٣٠] انظر ص ١٣٨.
[٢٣١] راجع ص ٤٧.
[٢٣٢] كذا، والصحيح: زايله.

فصل [في معنى قول أبي هاشم في الشعاع إنه صنوبري الشكل]

إن سأل سائل فقال: «ما معنى قول أبي هاشم في الشعاع إنه "صنوبري الشكل"، وإنه ينفصل من العين وغيرها على هذه الهَيئة[٢٣٣]؟»، قيل له: عنى بذلك أن أحد طرفَيه الذي يلي العين أوسع من الآخر، فلا يكون طرفاه على سواء في الشكل، كما أن الصنوبرة هذه سبيلها. وإنما يظهر هذا بأن تغمز العين[٢٣٤] على السراج، لأنك ترى خيوطاً تنفصل عن[٢٣٥] السراج على هذا الحدّ، فيكون موضع انفصالها أغلظ وأوسع من الطرف الآخر. ويُبيّن هذا أنه، إذا قُرِّبت حلقة الخاتم أو غيرها من العين، رآها[٢٣٦] أكبر مما هي لأن ذلك الشعاع ينفصل على ضرب من السعة، فيُخيَّل إليه – لأجل سعة الشعاع – أن الحلقة واسعة. وإذا تباعدت الحلقة، رآها كأنها صغيرة لاستدقاق الطرف الآخر.

فصل [في أن الأصل هو الشعاع المنفصل من العين، وكل ما عداه من شعاع تابع له]

إن قيل: «فإذا اعتبرتم انفصال الشعاع، أفتقولون بانفصاله من جملة العين؟»، قيل له: المعتبَر بنقطة الناظر وما ينفصل منها دون غيرها. فلهذا، إذا أصابتها آفة، لم تصح الرؤية، وإذا سلمت، صحت الرؤية. ومتى لم ينفصل من الناظر شعاع على ما ذكرنا، فوجود [م ٢٢٧ أ] شعاع الشمس والقمر وغيرهما من الأجسام المُضيئة لا ينفع، وكذلك لو عُدِم شعاع البصر وانفصل عن المرئيّ شعاع، لَماَ أثّر في صحة الإدراك. فصار الكل في صحة الإدراك به تابعاً للشعاع المنفصل من نقطة الناظر، ويصير ما عداه من أجزاء الشعاع كالآلات المنفصلة أن التصرُّف بها لا يقع مع أن اليد غير مُهيَّئة لصحة الفعل بها للشلل[٢٣٧] وغيره.

فصل [في أن شعاع العين لا بدّ من انعكاسه عن الجسم الذي نحدق نحوه]

ونحن وإن جعلنا الأصل شعاع الناظر، فلا بدّ من أن يكون المرئيّ بحيث ينفصل أيضاً عنه الشعاع. فإن شعاع العين لو انفصل، ثم انعكس بأن ردّه الله تعالى إلى أبصارنا، لم نر به شيئاً، وكذلك لو ردّه الله

[٢٣٣] م: هذه القضية.
[٢٣٤] كذا، ولعل الصواب: بالعين.
[٢٣٥] م: من.
[٢٣٦] أي المرء.
[٢٣٧] ص: بالشلل.

تعالى إلى العين ولا مرآة هناك[٢٣٨]، لم نر الوجه. فصارت الحاجة إليها كالحاجة إلى صحة البصر، لأنها إن لم تكن، فانفصال الشعاع لا يُصحّح الرؤية.

فصل [في أن الشعاع يصح انعاكسه عن سائر الأجسام خشنةً كانت أو صقيلةً]

اعلم أن الذي يوجب نفوذ الشعاع وحركته هو ما نفعله من الاعتماد فيه. وهذا ظاهر لأنّا نُقلّبه من سمت إلى سمت لنرى المرئيّ، فصار الاعتماد هو المُوجِب لحركته، وصار هذا المعنى هو المُوجِب لانعكاسه عن الجسم الذي نحدق نحوه، لأن اعتماده يوجب ذهابه، فإذا لاقاه صُلبٌ، أوجب تراجُعه كما نقوله في الحجر المُصاكّ للحائط الذي تراجع عنه[٢٣٩].

فإن قيل: «فهل ينعكس عن سائرالأجسام أم لا؟»، قيل له: إذا كان الذي يوجب انعكاسه ما فيه من الاعتماد، فحاله مع الخشن كحاله مع الصقيل، فيجب انعكاسه عنهما جميعاً. هذا هو الصحيح، دون ما جرى في كلام الشيوخ المتقدمين من الفصل بينهما. وعلى ما ذكرناه، يجب أن يكون الخزف كالزجاج.

وليس لأحد أن يقول: «فيجب رؤية ما وراء الخزف كما حكمتم برؤية ما وراء الزجاج»، وذلك لأنه غير ممتنع أن تقع الحاجة مع انعكاس الشعاع إلى أن يكون المنعكَس عنه جسماً يختصّ بالصقالة، فتصير الحاجة إليه[٢٤٠] كالحاجة إلى صحة العين. ولهذا، لو انعكس الشعاع عن الصقيل والحاسّة غير صحيحة، لم يصح أن نرى بها. فصارت الأجسام التي ينفصل عنها ينقسم حالها فيما ذكرناه.

ولأجل هذه الطريقة، لم يصح أن يقال في كل جسم له شعاع ينفصل عنه عند ما نحدق نحوه إنه يمكن رؤية الوجه فيه، بل احتيج إلى ما هو بصفة الماء أو المرآة أو أشباههما. فأما الزجاج ونحوه من الأجسام الصقيلة، فليست بآلات لنا في رؤية الوجه، كما ليس الخزف وما شاكله آلةً لنا في رؤية ما وراءه.

فصل [في الشعاع الذي ينفصل من العين ثم يتبدد في الهواء]

فأما الشعاع الذي ينفصل من نواظرنا ثم يتبدد في الهواء ويتفرق، فقد يجوز أن يكون الذي يخلقه ما يخلقه الله تعالى حالاً فحالاً في عيوننا، ويجوز أن يقع استمدادنا له من الأجسام المُضيئة، أو يقع الاستمداد

[٢٣٨] هنا ص في الهامش: «قال الشيخ حسام الدين الأقرب مما أرى أن مُراده بذلك هو الصقيل المُقابِل». وحسام الدين هذا هو على الأرجح حسام الدين أبو محمد الحسن بن محمد الرصّاص (توفي سنة ٥٨٤) من علماء الزيدية.

[٢٣٩] انظر ص ٣٥٣.

[٢٤٠] لعل الصحيح: إليها، أي الصقالة.

من الدِماع، فلهذا إذا جفّ الدِماع، بطلت هذه الحاسّة. وسبيل الأجسام التي لها شعاع كسبيل العين في الوجه الذي ذكرناه.

فصل [فيما لأجله يرى أحدنا ما وراء الزجاج، وما لأجله يرى وجهه في المرآة، وما يقع له من خطأ المَناظر حتى يتخيّل إليه أن الشيء على صفة وليس عليها][٢٤١]

الذي بقي علينا من تمام الكلام في الشعاع وما يتّصل به أن نُبيّن الوجه في رؤية ما نراه، والوجه فيما لا نراه، والوجه فيما يقع من خطأ المَناظر حتى يُخيَّل إلينا في الشيء أنه على صفة وليس عليها، إلى ما شاكل ذلك. ونحن نُبيّن القول في هذا الباب على ضرب من الاختصار.

أما رؤية أحدنا ما وراء الزجاج، فقد قال أبو هاشم فيه علّتين، أحدهما[٢٤٢] ما ذكره في **نقض الإلهام** وفي **مسألة بن**[٢٤٣] **البغدادي** من أن الزجاج، من حيث اختصّ بضياء وصقالة، صار مُعِيناً لنا[٢٤٤] على رؤية ما وراءه، وحلّ محلّ الآلات لنا في الرؤية ومُكمِلاً للحاسّة. ولهذا يفارق المرآة لأن داخلها ليس كظاهرها، فلا نرى بها [م ٢٢٧ ب] ما وراءها. وكذلك الخزف وغيره. وأما الزجاج، فباطنه كظاهره، وذلك بيّن عند الكسر.

والعلّة الثانية ما قاله في **الجامع**، وهي محكيّة عن أبي علي، من أنه، لما كان باطن الزجاج كظاهره في الصفاء، وكان فيه خلل على طريق الانعراج دون الاستقامة، فإذا وقع الشعاع عليه، تردّد فيه بأن يقع على الصفيحة الأولى، فيصادف خللاً [ص ١٥٦ أ] على وجه الانعراج، ثم كذلك في جميع الصفائح حتى يبلغ ما وراءه، فنراه. وأما الخزف، فلخشونته يتشبث الشعاع به. أما ثبوت ذلك[٢٤٥] في الزجاج، فظاهر لأنه، عندما يوضَع في مكان مُحَمًّى وفيه ماء، يرشح[٢٤٦]. وبمثل هذا يثبت الخلل في الخزف وغيره. وأما أن خلله على وجه الانعراج، فلأنه لو كان على وجه[٢٤٧] الاستقامة، لصار كالخروق التي في السجف الرقيق، وكُنّا نرى ما وراء الزجاج على حدّ ما نراه إذا كان من وراء سجف رقيق، وقد عرفنا التفرقة بينهما وأن رؤية ما وراء الزجاج أقوى من غيره.

[٢٤١] هذا الفصل جدير بالمقارنة مع ما ورد في كتاب المغني ٤/ ٧٠-٧٩.

[٢٤٢] كذا.

[٢٤٣] كذا. ولعل «ابن البغدادي» هو أبو الحسين الطوائفي البغدادي من أصحاب أبي هاشم، راجع فضل الاعتزال ٣٢٩-٣٣٠؛ طبقات ١٠٩.

[٢٤٤] م: له.

[٢٤٥] أي وجود خلل.

[٢٤٦] قارن بذلك ما قيل في شرح الأصول ٢٥٨: «وإنما قلنا إن فيه [أي الزجاج] خللاً على طريق الانعراج لأنه، إذا أُملِئ دهناً وسُدّ رأسه وتُرِك في الشمس، فإنه يذهب ما فيه من الدهن، فلولا أن فيه خللاً على ما قلنا وإلا لم يذهب».

[٢٤٧] م: سبيل.

ولا يجب على هذه الجملة أن نرى ما وراء الزجاج بعد زمان، لأن في الزجاج شعاعاً متردداً فيصير ذلك الشعاع متّصلاً بشعاع البصر، فنراه في أوّل وهلة كما نرى السماء في أوّل وهلة لمثل هذه العلّة[٢٤٨].

فإن قيل: «فهلا رأينا وراء النار، لأنها مختصّة بصقالة وضياء؟»، قيل له: إن العلّة المانعة من رؤية ما وراءها أمران، أحدهما أنها تتحرك وتضطرب على وجه الاتّصال، وتصير بمنزلة الماء إذا خُضخِض أنه لا نرى فيه الوجه. والثاني أن في النار أجزاءً مُظلِمةً، فلهذا يرتفع عنها الدخان ويسودّ ما يحترق بها. فإذا لم يخلص ضوءها، فارقت حالها حال الزجاج. وهذا أولى من أن تُجعَل العلّة في ذلك كثافة النار – على ما قاله أبو هاشم إن الشعاع، إذا كثف، صار كالنار وكقُرص الشمس فلا نرى ما وراءهما – لأنه لا يمكن القطع على أنّا، لو بلغنا موضع القُرص، لم نر ما وراءه، وأن كثافته أو كثافة النار تمنع من تردُّد الشعاع فيه.

وأما رؤية أحدنا وجهه في المرآة، فلأن شعاع العين يقع عليها وينعكس منها إلى الوجه. فتحلّ المرآة محلّ العين في أنه، إذا انفصل عنها شعاع ووقع على ما قابلها، صحت رؤية ذلك الشيء. ولهذا، لو أراد أن يرى القفا، لاحتاج إلى مرآتين، إحداهما تُحاذي وجهه والأخرى تُحاذي قفاه، فيقع شعاع عينه على المرآة المُحاذية لوجهه، ثم ينعكس عنها إلى التي تُحاذي القفا، ثم ينعكس عن التي تُحاذي القفا شعاعٌ إلى القفا، فتصير رؤيته لها كرؤيته لوجهه عندما يقع شعاع عينه على المرآة ومنها ما[٢٤٩] ينعكس إلى الوجه. ويجب أن تكون رؤية[٢٥٠] الوجه في الوقت الثاني، لأنه ينفصل الشعاع عن عينه ويقع على المرآة ثم ينعكس عنها؛ وفي رؤية[٢٥١] القفا يتأخر وقتاً آخر. ولكن ضبط الأوقات لا يمكن، فيظنّ أن الكل وقع في وقت واحد.

وقد يقع في ذلك خلاف. فمن قال بإثبات الشعاع، مثل أصحاب الهندسة ومن يذهب مذهب الأوائل، وهو قول النظّام، قالوا بمثل ما قلناه. ومن لم يقل بذلك، مثل ما يُحكى عن أرسطولس[٢٥٢]، فإنه يقول بشكل في المرآة مثل شكل الوجه، فلهذا نراه. وهو قول أبي الهذيل، وإليه مال ابن الإخشيد وعلي بن عيسى[٢٥٣] من بين أصحابه.

وهذا قول بعيد، لأنهم إن حقّقوا ثبوت شكل المرئيّ في المرآة، فمعلوم أنّا نرى السماء والأجسام العظيمة في المرآة، ولا يجوز انطباع الكبير في الصغير.

وبعد فكان يجب، إذا حرّك أحدنا يمينه، أن يرى في المرآة كأنّ تلك الصورة يتحرك [م ٢٢٨ أ] يسارها، وإذا حرّكنا اليد[٢٥٤] اليسرى، أن تتحرك منها اليمنى، لأن الشخصَين عند التقابُل تجب فيهما هذه القضية.

[٢٤٨] انظر ص ٧٢٤.
[٢٤٩] كذا، ولعل الصواب: – ما.
[٢٥٠] م: رؤيته.
[٢٥١] م: رؤيته.
[٢٥٢] كذا.
[٢٥٣] هو الرّمّاني النحوي المفسّر، راجع فضل الاعتزال ٣٣٣؛ طبقات ١١٠.
[٢٥٤] ص: – اليد.

وبعد فإمّا أن يحصل مثل هذه الصورة بالعادة، فكان يصح الاختلاف، أو بأمر مُوجِب من طبع وغيره، وذلك باطل.

ومتى جعل هذه الصورة وراء المرآة، فيجب أن تكون[٢٥٥] مانعةً لنا من رؤيتها لكثافتها. فإن لم تكن وراءها، كانت بين الصفيحة الصقيلة وبين ما وراء المرآة، وذلك باطل.

واعلم أنّا إذا نظرنا في المرآة، فلا بدّ من رؤيتنا للوجه على الحدّ الذي مضى. ولا بدّ من أن نراه بحيث هو، لأن الإدراك لا يتعلق بالشيء على ما ليس به. ولا بدّ من أن تكون رؤية الوجه بالمرآة أضعف من رؤيتنا لوجه غيرنا بالعين، لأنّا نراه بلا واسطة، ولأن جميع شعاع العين يتّصل به. وليس كذلك إذا رأيناه بالمرآة، لأن بعض الشعاع يتّصل بها.

وإنما موضع الكلام أن الذي يظهر في المرآة ما هو، على[٢٥٦] القطع على أن وجهنا ليس هو في المرآة نفسها؟ إذ ليس يمكن أن يقال «إنّا نظنّ أن فيها مثل الوجه»، لأنّا نقطع على خلافه. وعلى كل حال، فلا بدّ من أن يكون الذي يظهر يتخايل إلينا أنه بمثل[٢٥٧] صفة الوجه، وإن قطعنا على خلافه، كما نقطع أن الأشجار غير مُنكّسة وإن تخايلت إلينا كذلك، لأنّا نرى بالشعاع على ما تقدّم. والله أعلم بذلك.

واعلم أنّا، إذا نظرنا في المرآة وعرفنا الوجه، نرى المرآة أيضاً، لكن الأقرب على ما قاله أبو هاشم أنّا نرى المرآة في الحالة الثانية من حال رؤيتنا للوجه، إلا أن ضبط الأوقات لا يمكن. وكان من حقّه أن تنفصل في كل وقت من العين خيوطٌ من الشعاع وتتّصل بها خيوط، فيرى[٢٥٨] بالشعاع المنعكس من المرآة وجهه، وبما ينفصل من عينه المرآة في الوقت الثاني[٢٥٩].

وقد قال أبو هاشم إن من الجائز أن تكون رؤيته للمرآة في الوقت الثاني لأجل أن الشعاع، إذا انفصل من العين واتّصل بالمرآة، تشبّث بها لخشونتها فيراها في ذلك الوقت بهذا الشعاع المتشبث بها، ولهذا تكون رؤية وجهه بالمرآة أضعف من رؤية غيره له بالعين، لأنه لا يرى وجهه بجميع شعاع عينه، [ص ١٥٦ ب] لتعلُّق البعض بالمرآة.

إلا أن هذا يوجب عليه أن لو بالغ الصَيْقَل في سدّ خللها وحُسن جلائها، حتى تصير بحيث لا خشونة فيها، أن[٢٦٠] لا يراها لفقد تشبُّث الشعاع بها، وقد عرفنا خلافه.

[٢٥٥] أي المرآة.
[٢٥٦] م: مع.
[٢٥٧] م: – بـ.
[٢٥٨] أي الناظر في المرآة.
[٢٥٩] هنا ص في الهامش: «قال حسام الدين رضي الله عنه صوابه أنّا نري الوجه في الحالة الثانية من حالة رؤيتنا للمرآة».
[٢٦٠] كذا.

فأما المرآة إذا بعدت، فلا تصح رؤية الوجه بها[٢٦١] وإن انعكس عنها[٢٦٢] الشعاع، لأن البُعد يؤثّر في اجتماعه بل يتفرق ويتبدد، وعند القُرب لا يتبدد[٢٦٣] فيتّصل بالوجه. ولهذا، إذا كانت المرآة كثيرة الشعاع لتقعُّرها، صحت رؤية الوجه بها على بُعدها عنّا.

فإن قيل: «فهل يجوز أن ينظر أحدنا في المرآة فيراها دون وجهه، بأن يمنع الله شعاعها[٢٦٤] من الانعكاس إلى الوجه؟»، قيل له: ذلك جائز في المقدور، ولكن الله تعالى قد أجرى العادة بخلافه، ونقضُ هذه العادة لا يصح إلا أن يُجعَل مُعجزةً لبعض الأنبياء.

فأما إذا نظر أحدنا في مرآة مُقعَّرة فرأى وجهه عظيماً، فهو لأن بالتقعير يجتمع الشعاع، فيصير كبره وعِظَمه مُوجِباً لأن يتخايل إلى أحدنا أن وجهه عظيم. ولولا أنه يرى بالشعاع، لَماَ صح[٢٦٥] ذلك. وأما المُقبَّبة من المرايا، فإن الوجه يُرى فيها صغيراً لأن الشعاع لا يجتمع فيها.

فصار كل ما كان من هذا الباب فاختلافه لأجل [م ٢٢٨ ب] اختلاف حال الشعاع في موقعه. وعلى هذا، إذا نظر في السيف طولاً، رأى وجهه طويلاً، وإن نظر فيه عَرْضاً، رآه عريضاً.

وقد بيّنّا من قبل العلّة في رؤية الكبير صغيراً من بعيد، وأن ذلك هو لاستدقاق طرف الشعاع المتّصل بالمرئيّ أو ضيق زاويته والاعتبار بها[٢٦٦] عند ضيقها واتّساعها[٢٦٧]، وعلى ما بيّنّا أن عند تقريب حلقة الخاتم من العين، نراها أعظم مما هي[٢٦٨] لسعة الزاوية، وإذا بعدت رُئِيَت أصغر لضيق الزاوية[٢٦٩].

وعلى العكس من ذلك، نرى القمر عند حال الطلوع وحال الغروب أعظم مما يكون عليه عند بلوغه كبد السماء، وكذلك الحال في الشمس. وإنما كان[٢٧٠] كذلك لأن أجزاءً من البخارات ترتفع من الأرض فتُجاوره، وعند بلوغه كبد السماء يبعد فتُفارقه تلك الأجزاء.

ولمثل هذه الطريقة، نرى العنبة والإجاصّة في الماء أكبر مما هي[٢٧١] عليه، لجواز أن تُجاورهما أجزاء من الماء، فيتّصل الشعاع بالكل. والماء هو مما يتردد فيه الشعاع. ولمثل هذا نرى اللبن إذا ديف فيه الزعفران كأنه أصفر، لأن أجزاءه تُجاوره، ومعلوم في الجملة التباس الشيء بغيره عند التجاوُر أو الحلول، وتعذُّر الفصل بينهما والحال هذه.

[٢٦١] م: منها.
[٢٦٢] م: منها.
[٢٦٣] ص: فلا يمتدّ.
[٢٦٤] كذا، ولعل الصحيح: شعاعه، أي الناظر في المرآة.
[٢٦٥] م: لم يصح.
[٢٦٦] م: فالاعتبار بهذا.
[٢٦٧] راجع ص ٧٢١.
[٢٦٨] ص: هو.
[٢٦٩] راجع ص ٧٢٧.
[٢٧٠] م: يكون.
[٢٧١] كذا.

وهذا هو الوجه في رؤية الصغير في الضباب عظيماً، أو المصباح من بعيد كبيراً. فإن أجزاء الضباب و[٢٧٢]البخارات المرتفعة تتشبث به، فيُرى أكبر. وكذلك الجسم الذي يرفعه الآل في أوقات مخصوصة، تُجاوره أجزاء البخار فيُرى عظيماً. وكل هذا لضُعف البصر عن التميز بينه وبين ما جاوره.

فأما إذا غمزنا على أحد[٢٧٣] العينَين فرأينا القمر كأنه قمران، فذلك لأنّا بالغمز نقطع طرف أحد[٢٧٤] الشعاعَين عن الآخر، فيصير ما من شأنه أن يتّصل كالخيط المتّصل منقطعاً. وإذا صار كذلك، اتّصل كل[٢٧٥] واحد من الشعاعَين بالمرئيّ على حدة، فيُخيَّل إليه أنه قمران. ولو كان يرى لا بالشعاع، لم يجب ذلك. ويُبيّن هذا أن الأحول الشديد الحَوَل يرى الشيء الواحد شيئَين، لأن الانقلاب قد صيّر كل واحد من الشعاعَين في جانب، واتّصل بالمرئيّ على حياله.

ولمثل هذه الطريقة، يرى الشخص الواحد في المرآة المُنشقّة كأنه شخصان، لأن الشقّ يُزيل الشعاع عن نظامه فينقطع على حسب انقطاعه بالغمز.

فأما إذا نظرنا في الماء عند طلوع القمر فرأيناه كأنه قمران، فهو لأن شعاع عينه[٢٧٦] يقع على الماء فيعكسه إلى القمر، ثم ينعكس عن القمر إلى ما قابله، فيُخيَّل أنه قمران.

وإنما نرى القمر كأنه يسيرُ عند سير السحاب لأن الشعاع متّصل بالأمرَين، وهذه حال السحاب مع الكواكب. وأقطار القمر والكواكب معلومة لنا مُدرَكة دون أقطار الغيم، فإذا سار الغيم نرى[٢٧٧] القمر والكواكب كأنها سائرة، لاتّصال الشعاع بالكل على وجه لا يتميّز. ولهذا، لو أمكن أن يحصل شعاع أعيننا ونجمعه نحو الكواكب أو القمر، لرأيناهما ثابتَين والسحاب سائر[٢٧٨].

وقد يتخيّل أحدنا أن القمر والكواكب يسيران إذا سار ناظراً إليهما، وذلك هو لاضطراب الشعاع وحركته. فلهذا، إذا وقف، زال ما يتخيّله.

فأما الكواكب، فلا نراها بالنهار ونراها بالليل لأن أحدنا إنما يرى عند قَدْر من الشعاع مخصوص، متى زاد لم تصح الرؤية. ومعلوم أن الشعاع الذي ينفصل من الشمس يقوى فيزيد على قَدْر الحاجة[٢٧٩]. ولهذا قد تبدو لنا الكواكب في بعض الحالات، وربّما نرى أكبر الكواكب عند انكساف الشمس. ومن كان يراها بأن ينزل بئراً عميقةً مُظلِمةً، فلأن شعاع الشمس مفقود هناك، فصار هو[٢٨٠] المانع.

[٢٧٢] م: أو.
[٢٧٣] كذا.
[٢٧٤] ص: نقطع واحد.
[٢٧٥] ص: عن كل.
[٢٧٦] كذا!
[٢٧٧] م: رُئِيَ.
[٢٧٨] كذا، والصحيح على الأرجح: سائراً.
[٢٧٩] انظر ص ٧٢٤.
[٢٨٠] م: هذا.

فإن قيل: «هلا جعلتم المانع شعاع الكواكب نفسه؟»، قيل له: لأنّا قد نرى الكواكب في بعض الحالات – وعلى هذا نرى المشتري لعِظَمه نهاراً – ولأن القمر يُرى وشعاعه أكثر من شعاع الكواكب. [م ٢٢٩ أ]

فإن قيل: «فيجب، إذا حصل مثل شعاع الشمس ليلاً عند الشموع الكثيرة، أن تمتنع رؤية الكواكب»، قيل له: من المُحال أن يبلغ بذلك، وإن كثر، مبلغ شعاع الشمس. وعلى[٢٨١] أنه لا فصل بين الشمعة الواحدة [ص ١٥٧ أ] والشموع الكثيرة في رؤية ما نراه إذا قربنا منها. ومع ذلك فإنّا نفصل بين ما نُدركه ليلاً وبين ما نُدركه نهاراً. فصحت العلّة التي قدّمناها.

فأما سقوط الظلّ عن الأشخاص، فهو لسترها المواضع التي قد وقع عليها الشعاع، ومتى صار الموضع مَحُولاً بينه وبين الشعاع، فقد وُجد هناك ظلّ. وعند وجود مصباحَين، يسقط للشخص الواحد ظلّان، لأنه يستر كل واحد من هذَين المصباحَين، فنرى كأن هناك ظلَّين.

وعلى هذه الطريقة، يتحرك أحدنا فيرى الظلّ كأنه يتحرك، لأنه يسير في كل حال ساتراً لغير ما كان ساتراً له من قبل. ويتخايل إليه، عند العدو، أن ظلّه يعدو[٢٨٢] معه.

فأما رؤية أحدنا ظلّ الشخص في حالتَي طلوع الشمس وغروبها أعظم مما يراه عند بلوغها كبد السماء، فلأن الشمس في هاتَين الحالتَين لا يخلص ضوءها بل تُخالطها أجزاء من البخارات، فيزول ذلك عنها عند بلوغها وسط السماء، فيُرى[٢٨٣] أصغر.

ولضُعف الشعاع وقوّته تأثير في هذا الباب. يُبيّن ذلك أن المصباح إذا قرب انطفاؤه، سقط عن الشخص ظلّ عظيم، وليس كذلك إذا كان قوي الشعاع. وهكذا فإذا[٢٨٤] قربنا من المصباح، سقط عن أشخاصنا ظلّ صغير، وإذا بعدنا عنه فضعُف شعاعه، سقط ظلّ عظيم.

والناظرُ في الماء يرى الأشخاص الواقفة والأشجار النابتة على ما حوله كأنها مُنكَّسة، لأن شعاع الماء يقع أوّلاً على أسفل الشجرة وعلى القَدَم من الشخص، ثم يتعدّى إلى الأعالي فيظنّ التنكيس[٢٨٥]. ولهذا يرى عند نظره في جانب من الفصّ كأن وجهه مُنكّس، لأن شعاعه[٢٨٦] أوّلاً يقع على الذقن ثم على باقي الوجه، وفي شعاع هذا الفصّ انحراف فيرى الذقن ثم الجبهة.

[٢٨١] م: + هذا.

[٢٨٢] ص: يتحرك.

[٢٨٣] أي الظلّ.

[٢٨٤] م: – فـ.

[٢٨٥] أورد القاضي عبد الجبّار في انتكاس الصورة تعليلاً على عكس هذا. قال: «وإنما يرى [أي أحدنا] نفسه مُنكّساً إذا اطّلع في الماء لأن الشعاع ينعكس عن الماء إلى ما علا منه فيراه أوّلاً، ثم يرى ما سفل منه بعد ذلك حيث انفصال الشعاع إليه، فيتخيل إليه أنه مُنكّس» (المغني ٤/ ٧٤).

[٢٨٦] أي الفصّ.

وراكب السفينة، إذا نظر إلى شطّها وإلى الأشجار النابتة بقُربها، يظنّ كأنها سائرة في خلاف جهة سيره، لأنه في كل ساعة يقع شعاعه على غير ما وقع عليه أوّلاً وينعرج إلى غيره، فيظنّها سائرةً في غير جهته. فأما الأشجار البعيدة عنه، فإنه يظنّها سائرةً بسير السفينة وفي الجهة التي يسير فيها لأن شعاعه يقع على ما بَعُدَ بعد وقوعه على ما قرب، وقد ظنّ في القريب من الأشجار النابتة على الشطّ أنها سائرة في خلاف جهة سير السفينة. فإذا انفصل الشعاع إلى البعيد، ظنّه سائراً مع سير السفينة لأن شعاعه قد انعرج إليه.

فأما السراب، فيُخيَّل إليه أنه ماء لأن هناك أجزاءً من البخار قد ارتفعت، ولونها شبيه بلون الماء. فإذا وقع عليها شعاع الشمس، ظنّ ماءً.

فأما من بعينه يرقان، فإنه يظنّ فيما يراه أنه أصفر لأن الشعاع المنفصل من عينه تختلط به أجزاء صفر، فإذا وقع على ما يراه، تخايل إليه أنه أصفر. ولمثل هذا نرى الشمس إذا وقعت على الزجاج الذي في سقف الحمّام، فإن الشعاع الذي يسقط عنه في الحمّام يتلوّن بلون الزجاج.

وعلى مثل هذا، صح فيمن كانت به المِرّة الصفراء فتناول العسل، يجد[٢٨٧] هناك مرارةً لأن في مجاري الذوق [م ٢٢٩ ب] أجزاءً مُرّةً، لا أنه يُدرِك العسل في الحقيقة مُرّاً. فيصير كمن يتناول اللوزة المُرّة ثم تناول بعدها سُكّرةً، فإنه يجد مرارةً لبقاء[٢٨٨] أجزاء مُرّة من تلك اللوزة.

ويُرى المُرْدي، وقد اعتمد الملّاح عليه وهو في الماء، كأن فيه انكساراً. وإنما كان كذلك لأنه يضطرب الشعاع الواقع على الماء لاضطرابه، فيقع على بعضه بعد وقوعه على بعض، فظنّ فيه انكساراً.

والنقطة الحمراء على قُطب الدوّامة[٢٨٩] أو الرحا، يظنّ عند إدارتها[٢٩٠] كأنها طوق لما دار الشعاع المتّصل بها لدورانها، فيُخيَّل إلى الرائي أنها طوق أحمر.

وفي النقوش الحاصلة على الجدران ما يحصل من خطوط مؤرَّبة، فيظنّ أنها[٢٩١] ناتئة[٢٩٢]، وليس كذلك. والعلّة اتّصال الشعاع بها على طريق التأريب، فيظنّ أنها ناتئة. ولهذا، إذا كانت خطوطاً مستقيمةً، لم يظنّ نتوتها[٢٩٣]. وهي مع التأريب تختلف ألوانها، وفيها صقالة وبصيص يتردد فيها الشعاع.

[٢٨٧] كذا، ولعل الصحيح: أن يجد.

[٢٨٨] م: لبقايا.

[٢٨٩] قال عبد الجبّار في سياق مماثل: «قُطر الدوّامة» (المغني ٤/ ٧٢ و ٧٧)، وهو الصحيح على الأرجح. فالقُطر في اصطلاح المصنّف، بخلاف القُطب (أي المحور)، هو الدائرة، انظر هنا ص ٩٥.

[٢٩٠] ص: إدراكها.

[٢٩١] أي النقوش.

[٢٩٢] اللفظة في الأصلَين غير منقّطة والقراءة فرضية.

[٢٩٣] كذا (؟)، ولعل الصحيح: نتوءها.

ولا يُرى الهَباء إلا عند سقوط الشمس في كُوّة البيت ووقوع شعاعها عليه، لأنّا نحتاج في رؤيته إلى شعاع زائد للطافته، وإن كان حاصلاً في الجوّ على كل حال.

وأما في الظلمة، فإنما يرى[٢٩٤] مَن في الضوء، وإن كان مَن في الضوء لا يراه، لأن شعاع أحدهما إذا انفصل وجد مادّةً فرأى معها، والآخر ينفصل شعاعه إلى[٢٩٥] الظلمة التي لا يُمَدّ[٢٩٦] فيها فلا يرى مَن فيها. وهذا هو الوجه، دون ما تقوله الأشعرية إن ذلك هو لوجود الإدراك في أحدهما دون الآخر[٢٩٧].

والعِرق، إذا رأيناه في وسط اللحم، فهو أكهب وإن كان أبيض، لأنه يجاور أجزاءً فيها ألوان مختلفة، فيُخيَّل إلينا أنه أكهب.

وزَبَد الماء نراه أبيض، وإذا[٢٩٨] سال لا نرى هذا البياض، لأنه لا يمتنع أن يكون في أجزاء الماء ما يتلوّن بلون البياض وإن كان الغالب خلافه، وعند السيلان تُغلَب هذه الأجزاء فلا نرى البياض.

وإذا جعلنا الخاتم في طست لا ماء فيه، لم نره، وإذا[٢٩٩] جعلنا فيه ماءً، رأيناه على بُعد، لما كان الماء [ص ١٥٧ ب] يُمِدّ[٣٠٠] شعاع البصر، فإذا لم يكن فيه ماء، لم تثبت هناك المادّة. ولهذا، لو كان بدل الماء حِبراً، لم نره في الطست لأنه لا حظّ له في إمداد[٣٠١] شعاع العين.

ومن أدار نفسه مراراً كثيرةً، فإنه يرى الأرض عند ذلك كأنها تنخفض وترتفع. وليس هذا إلا لاضطراب شعاع عينه[٣٠٢] ودورانه بدوران الواحد منا، فيظنّ أن الأرض متحركة. وهذا أولى من أن يقال إنه تجتمع في رأسه أبخرة، لأنه قد يكون به دوران شديد ولا يظنّ ارتفاع الأرض وتطامُنها.

وقد بيّنّا في باب الأكوان أن أحدنا يفصل بين المتحرك والساكن وإن كانت الأكوان غير مُدرَكة، لأمر يرجع إلى أن الجسم متى تحرّك، استطال الشعاع بعد قصر أو انعرج بعد استقامة، ولولا ذلك لم يقع الفصل[٣٠٣]. ولهذا لم يقع الفصل بين المتحرك والساكن بأن لا يختلف حال الشعاع في الوجه الذي ذكرناه، كما يقال في السفينة السائرة إن راكبها يظنّها ساكنةً.

والعلّة التي لأجلها لا يرى أحدنا، إذا غاص في الماء عند فتح عينَيه، أن العين فيها رقّةٌ فتتألم بوصول الماء إليها، فلا يرى. وبهذا تُفارِق عين السمكة، فإنها صُلبة لا يؤثّر فيها الماء، فحالها فيما ترى في الماء كحالها خارج الماء.

[٢٩٤] أي مَن في الظلمة.
[٢٩٥] م: من.
[٢٩٦] م: يمتدّ.
[٢٩٧] انظر ص ٧٠٠.
[٢٩٨] م: وإن.
[٢٩٩] م: وإن.
[٣٠٠] م: يمتدّ.
[٣٠١] م: امتداد.
[٣٠٢] ص: عينَيه.
[٣٠٣] راجع ص ٢٦٦-٢٦٧.

ومتى خلط[٣٠٤] النِقس باللبن، رأى كأن هناك لوناً مُفرَداً[٣٠٥]، [م ٢٣٠ أ] لما كان الشعاع كما يتّصل بالأسود يتّصل بما جاوره من الأبيض، فيصير كأنه راءٍ لبعض السواد وبعض البياض.

وإنما لا يرى أحدنا ما في الأواني الضيّقة الرأس إلا بعد التغميض[٣٠٦] لعينه، لأنه يحتاج في رؤيته لِما هذا سبيله إلى جمع الشعاع، فيجمعه بالتغميض.

وإذا غمسنا حلقة الخاتم في الماء، رأيناها أصغر مما هي لأن كل ما ينفصل من شعاع العين لا يتّصل بالخاتم عند الغمس، بل يُمنَع بعض الشعاع من الاتّصال، فيصير كالبُعد الذي يجعل الكبير صغيراً.

فصل[٣٠٧] [فيه خاتمة الكلام في الشعاع]

قال رحمه الله:

واعلم أن كل ما بيّنّاه إنما وجب لأمر يرجع إلى أنّا لا نرى إلا بالشعاع، فاختلاف أحواله يؤثّر على الحدّ الذي تقدّم. ولو كُنّا نرى لا بالشعاع[٣٠٨]، لم يجب ذلك. فتصير هذه الوجوه من الخطأ في المَناظر أدلّةً على اختلاف[٣٠٩] الشعاع كما أن ما قدّمناه دليل على إثباته.

ومتى سُئِلنا عن العلّة التي لأجلها تختلف المَناظر عند اختلاف الشعاع، فمن الجائز أن تكون له علّةٌ لا نعرفها، ويجوز أن يكون من باب ما لا يُعلَّل.

فهذا تمام القول في الشعاع وأحواله وما يتّصل به من الفروع.

فصل[٣١٠] [في بيان أحكام صفة المُدرِك]

قال رحمه الله:

اعلم أن الذي بقي علينا من باب الإدراك بيان أحكام كونه مُدرِكاً، فإن هذه الصفة مختصّة بأحكام كثيرة. ثم نُبيّن أحكام الإدراك على تقدير ثبوته معنىً.

فمن أحكام الصفة أنها لا تثبت إلا متعلِّقةً، لأن طُرُق[٣١١] إثباتها تقتضي تعلُّقها بالمُدرَك، وخلافه لا يُعقَل. فصار مثل ما نقوله في كونه قادراً لأنه لا يثبت إلا متعلِّقاً بالمقدور، وخلافه لا يصح – وإن افترقا من حيث

[٣٠٤] أي المرء.
[٣٠٥] ص: منفرداً.
[٣٠٦] م: – الـ.
[٣٠٧] ص: –.
[٣٠٨] م: لو كُنّا لا نرى بالشعاع.
[٣٠٩] م: ثبات (= إثبات؟) ولعله هو الصحيح.
[٣١٠] ص: –.
[٣١١] م: طريق.

أن كونه قادراً، لما كانت له متعلَّقات كثيرة، صح ثبوته مع زوال بعض متعلَّقاته، وليس كذلك كونه مُدركاً. فإذا صح في هذه الصفة وما شاكلها التعلُّق، لم يصح ثبوتها غير متعلِّقة أو في حكم المتعلِّق. ولهذا ثبت تمييز[٣١٢] بين الصفة التي تثبت لأحدنا[٣١٣] بكونه مُريداً لِما لا أصل له وبين غيرها من الصفات.

ومتى صحت هذه الجمْلة، بطل ما ذهب إليه أبو القاسم الواسطي من أن كون القديم تعالى مُدرِكاً ثابت لم يزل، والتعلُّق يتجدد من بعد[٣١٤].

ومن ذلك أنه لا يُعقَل في تعلُّق هذه الصفة الجملة، بل تعلُّقها على سبيل التفصيل. فإن من أدرك الشيء من بعيد، فإدراكه له مُفصَّل لأنه يُدرِك الجوهر متحيّزاً. والعلم الحاصل له عند الإدراك ينقسم حاله إلى وجهَي الجملة والتفصيل، فصار كونه مُدركاً ككونه مشتهياً ونافراً.

ومن ذلك أن هذه الصفة لا بدّ من تجدُّدها في[٣١٥] كل حال، سواءً كان الكلام فينا أو في الله سبحانه، لأنها إن دامت واستمرّت، وجب أن تتعلق بالمُدرَك على أنه كان، ومُحال أن يُدرَك إلا الحاصل دون ما كان وتقضّى. وعلى هذا، لما جاز استمرار كونه عالماً، صح أن يعلم أنه كان ذلك المعلوم. ولو قدّرنا فيها الاستمرار، لوجب تجدُّدها في كل حال لثبوت المقتضي[٣١٦] والشرط.

هكذا قال شيوخنا وفيه نظر، لأن استمرارها يُغني عن تجدُّدها، كما نقوله في الصفة المُوجَبة عن العلّة إنها إذا استمرّت باستمرار العلّة، لم يجب[٣١٧] تجدُّدها في كل حال.

وربّما قيل: «إذا كان، لو ثبت مُدرِكاً لمعنى، لم يبق ذلك المعنى بل لا بدّ من أن يتجدد، فكذلك الحال في نفس الصفة». ولكن هذا ينتقض بمفارقة حال القديم سبحانه[٣١٨] لحالنا، لأن كوننا عالمين لا يستمرّ - لعدم استمرار المعنى[٣١٩] - ولم يمنع هذا في الله سبحانه[٣٢٠] أن يستمرّ كونه عالماً.

ومن ذلك أن التزايُد صحيح في هذه الصفة. فإنه يجد أحدنا عند إدراكه[٣٢١] الشيء بعينَيه قوّةً لا يجدها عند إدراكه بالعين الواحدة[٣٢٢]، [م ٢٣٠ ب] فيجب حصوله على صفتَين مثلَين. وكذلك فإن إدراكه رؤيةً ولمساً فله بذلك صفتان مثلان، لكون المتعلَّق واحداً. فلا يمكن صرف القوّة التي عرفناها إلا إلى تزايُد يقع في الصفة. والمؤثّر في هذه الزيادة والقوّة هي الحياة، على ما مضى في بابها[٣٢٣]. وهكذا يجب، إذا أدرك الشيء

[٣١٢] م: التمييز.

[٣١٣] م: في أحدنا.

[٣١٤] أي «عند وجود المُدرَك» كما حكاه مصنّف الكتاب الذي حقّقه الأستاذ أبو ريدة وسمّاه «في التوحيد» (القاهرة، ١٩٦٩)، ٥٦٩.

[٣١٥] ص: على.

[٣١٦] وهو الحياة.

[٣١٧] م: لم يجز.

[٣١٨] م: تعالى.

[٣١٩] انظر ص ٦٤٠-٦٤١.

[٣٢٠] م: تعالى.

[٣٢١] م: بإدراكه.

[٣٢٢] انظر ص ٣٩٥.

[٣٢٣] راجع ص ٣٧٧، ٣٩٥، ٣٩٩.

الواحد من وجه واحد بأجزاء كثيرة من الحياة، أن يحصل على صفات [ص ١٥٨ أ] كثيرة بعدد أجزاء الحياة، لأنها تقتضي كونه مُدرِكاً، وزيادتُها تقتضي قوّة الإدراك. ولا يجب نفيها إذا لم تتبيّن الزيادة، فإن ذلك ثابت في كونه مُريداً وما شاكله من الصفات. فأما تزايُدها في القديم تعالى، فلم[٣٢٤] يصح إلا عند كثرة المُدرَكات فتتزايد الصفات، وفي المُدرَك الواحد إذا حصل على مثل صفة المُدرِك منا لمساً ورؤيةً.

ومن ذلك أن أحدنا إذا أدرك الشيء ثم أُعدِم وأُعيد من بعد، فهل تجري صفة المُدرِك مجرى صفة الوجود في أنها بعينها تعود عند الإعادة، دون ما يماثلها أو يغايرها[٣٢٥]، أو يصح عند الإعادة حصول صفة ثانية؟ فإن قلنا «يحصل على صفة ثانية»، فقد اقتضى كونُه حيّاً صفتَين مثلَين في حالَين، فكان يصح أن يقتضيهما في حالة واحدة، وهذا يقتضي أن يفوت الحصر فيما يقتضيه. وإن قلنا «تعود بعينها»، فاستحالة الاستمرار فيها تُخرجها عن صحة عودها بعينها فتُفارق الوجود.

والأولى في هذا الباب أن يقال: «يعود مثلها». فإنّا نعلم أن حال الإعادة لا يزيد على حال الدوام. وقد ثبت أن المُدرِك لو ثبت موجوداً، لكان يتجدد له في كل وقت صفة غير ما كانت من قبل، فلا بدّ من أن يقتضي كونُه حيّاً في كل حال صفةً متجددةً، ولم يلزم عليه ما ذكرناه. فهذا هو الأقرب، والله أعلم.

ومن ذلك أن هذه الصفة لا ضدّ لها، وإلا وجب أن يقتضيه كونُه حيّاً. فإذا كُنّا نعلم أن، مع كونه حيّاً والشرائط التي نعتبرها، لا بدّ من كونه مُدرِكاً، بطل أن يكون له ضدّ. ولولا هذا، لكان يجوز أن يقتضي مرّةً ذلك الضدّ، فيكون مع كونه حيّاً على ضدّ هذه الصفة، وذلك باطل. وهذه الطريقة أوجبت أن كل صفة تقتضي صفةً أخرى، فلا يصح أن تقتضي إلا تلك الصفة[٣٢٦] دون ما يُضادّها[٣٢٧]. ولهذا لم يثبت لتحيُّز الجوهر ضدّ، وإلا صح وجود الجوهر مرّةً متحيّزاً ومرّةً على ضدّه، وهذا مُخرِج له عن اقتضاء التحيُّز.

ومن ذلك ما يرجع إلى تمييز هذه الصفة عن غيرها، لأنها لا تتعلق إلا بالموجود المخصوص، وغيرُها إمّا أن لا يتعلق إلا بالمعدوم ككونه قادراً، وإمّا أن يستوي فيه الموجود والمعدوم.

ومما تتميّز به أيضاً أنها طريق العلم، وهو متعلّق بالشيء على أخصّ أوصافه. وكونه حيّاً هو المؤثّر في حصولها. وعند مقارنة الشهوة والنفار[٣٢٨] تؤثّر في وقوع الالتذاذ والتألُّم[٣٢٩]. وعند الصحة تجب. وتفتقر إلى الحاسّة وشروطها وارتفاع اللبس وضروب الموانع.

[٣٢٤] م: فلن.
[٣٢٥] انظر ص ١٢٢.
[٣٢٦] م: إلا ذلك.
[٣٢٧] م: - يـ.
[٣٢٨] م: أو النفار.
[٣٢٩] انظر ص ٦٩٧.

فصل[٣٣٠] [في بيان أحكام الإدراك لو ثبت معنىً]

قال رحمه الله:

فأما الإدراك - لو ثبت معنىً عند التقدير - فمن أحكامه وجوب تعلُّقه بالمُدرَك، لأنه كان يوجب كون الواحد منا مُدرِكاً، ويستحيل أن يُدرِك أحدنا ما لا أصل له. وقد بيّنّا حال هذه الصفة في وجوب تعلُّقها، وذلك كالفرع على حال المعنى المُوجِب لها.

ومن حقّه أيضاً وجوب تعلُّقه بما يتعلق به على التفصيل، كما بيّنّاه في صفة المُدرِك، وأن [م ٢٣١ أ] طريقة[٣٣١] الجملة لا تُعقَل في تعلُّق الإدراك.

ومن حقّه أن لا يتعلق إلا بمتعلَّق واحد والزيادة عليه لا تصح، لمثل ما نقول[٣٣٢] في العلم المُفصَّل.

وأما تماثُل ما يتماثل منه واختلاف ما يختلف، فهو معتبَر بحال المُدرَك. فإن كان واحداً، فالإدراكات متّفقة، سواءً أُدرِك باللمس والرؤية، أو أُدرِك رؤيةً فقط أو لمساً فقط؛ وأمارة اتّفاقها اشتراكها في أخصّ أوصافها. ولا معتبَر بكون الحاسّة واحدةً أو متغايرةً، كما قلنا إنه لا معتبَر في تماثُل العلوم بتغايُر محالّها. ويجب اعتبار كون وقت المُدرَك واحداً، كما قلنا في العلم إن الاعتبار هو بوقت المعلوم. ولا يجب اشتراط الوجه الواحد، لأنه لا يتعلق الإدراك إلا على وجه واحد، وهو أخصّ أوصاف المُدرَك.

وكما لا يدخل التضادّ في العلوم، فلا يصح دخوله في الإدراك.

ومن حقّه أن يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه، لأنه يتعذر علينا إيجاده على وجهَي الابتداء والتوليد. وقد تقدّم القول فيه عند الكلام في نفيه معنىً[٣٣٣]. وكان لا يصح وجوده[٣٣٤] من جهة الله تعالى متولداً بل يجب وقوعه مبتدأً، لأنه إذا لم يتمّ إلا عند أمور، فليس بعضها بالتوليد أحقّ من بعض، ولا يصح في الشيء الواحد وقوعه عن أسباب كثيرة. وليس البعض بأن يكون شرطاً والباقي سبباً أولى من خلافه. وبهذا يفارق النظر والعلم بالدليل، لأن العلم بالدليل بأن يكون شرطاً أحقّ[٣٣٥] لأنه، لو كان سبباً وربّما كان ضرورياً، اقتضى أن العلم بالمدلول ضروري، فجعلناه شرطاً.

ومن حقّه أن لا يصح البقاء عليه لأنه، لو بقي، لكان إمّا أن يخرج مع الوجود عن التعلُّق، فتنقلب نفسه ولصار بصفة ما يخالفه، لأن ما ليس بمتعلِّق يخالف في الجنس ما هو متعلِّق، ثم يقتضي ذلك أن يصير مُخالِفاً لنفسه. وإن بقي تعلُّقه، فإمّا أن يكون متعلِّقاً بنفس ما كان متعلِّقاً به، أو بغيره. وإن[٣٣٦] تعلّق بغيره،

[٣٣٠] ص: -.
[٣٣١] م: طريق.
[٣٣٢] م: نقوله.
[٣٣٣] راجع ص ٧٠٥.
[٣٣٤] م: وقوعه.
[٣٣٥] انظر ص ٦٨٠.
[٣٣٦] م: فإن.

أدّى أيضاً إلى ما تقدّم إفساده. وإن تعلّق بنفس ذلك الشيء، اقتضى أن يكون مُدرِكاً وإن عُدِم المُدرَك وتقضّى، فيصير مُدرِكاً له على أنه كان، وذلك لا يصح في صفة المُدرِك، وتُفارِق العلم على ما تقدّم.

وبعد فلو بقي الإدراك، لكان لا يصح خروج المُدرِك عن هذه الصفة من دون ضدّ أو ما يجري مجراه. ومعلوم أنه تزول [ص ١٥٨ ب] الصفة عن أحدنا بكونه مُدرِكاً عند منع أو ما يجري مجراه، وهذا ليس بضدّ.

ومن حقّه أن لا يُدرَك أصلاً لأنه، لو ثبت معنىً، لكان له حظّ في إيجاب صفة للجملة، والمُدرَكات على اختلافها متّفقة في أن لا إيجاب يصدر عنها للجملة الحيّة. وعلى أن رؤيته تقتضي معاقبته للألوان، وتوجب أن لا تصح رؤيتنا لمختلفَين أو غيرَين لأنه يقتضي في الإدراكَين الخلاف، ثم يلزم تضادّهما إذا اختلفا على الإدراك وكان مقصوراً على حاسّة واحدة[٣٣٧]، وهذا يوجب أن لا يصح إدراك الجوهر والسواد معاً. ومثل هذا لازم[٣٣٨] في إدراكه لمساً. فأما إذا جُعِل مُدرَكاً بالحياة في محلّها، فهو مُوجِب[٣٣٩] أن يكون كالألم. وأما إدراكه بنفسه، فباطل لمثل ما نقوله في الحياة وغيرها.

ومن حقّه أن لا يكون له ضدّ، خلافاً لِما قاله أبو علي رحمه الله أوّلاً في كتاب التوليد، لأنه أثبت للإدراك ضدّاً[٣٤٠]، ثم رجع عنه في **النقض على الصالحي** ونفى أن يكون له ضدّاً[٣٤١]. وقول أبي القاسم يقتضي ثبوت ضدّ للإدراك، [م ٢٣١ ب] لأنه يُثبته مقدوراً لنا[٣٤٢]، وقد قال في كل ما يقدر عليه العباد إن له ضدّاً.

فأما الذي يدلّ على نفي ضدّ له، فهو أنه يجب في تضادّهما أن يكون على الجملة، فلا يفترق فيه المحلّ الواحد والمحالّ الكثيرة في أنه، متى وُجِد في أحدهما الإدراك وفي الآخر ضدّه، أن[٣٤٣] يصير المُدرِك على صفتَين ضدَّين. وهذا يقتضي أن الأعور يحصل على صفتَين ضدَّين لوجود إدراك في إحدى عينَيه ووجود ضدّه في العين الأخرى، ولا بدّ في الضدّ الموجود في العين الباطلة أن يكون ضدّاً لكل ما وُجِد في العين الصحيحة. فإمّا أن لا يُدرِك بعينه الصحيحة شيئاً أصلاً، أو يكون حاصلاً على صفتَين ضدَّين، وكلاهما باطل.

وبعد فلو ثبت للإدراك ضدّ، لأدّى إلى الجهالات بأن يجوز خلقه في عين الواحد منا، فلا يُدرِك ما هو حاضره، مع كمال العقل وزوال الآفات والموانع، لحاجة أحد الضدَّين إلى ما يحتاج إليه الآخر. وكان يجوز أن يُخلَق لنا إدراك البقّة، وهناك ضدّ له قد خُلِق فينا فلا نُدرِك الفيل، وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات.

[٣٣٧] وفقاً لقول أبي هاشم، انظر ص ١٨١، ٥٤٦، ٧١٠.

[٣٣٨] م: لا يلزم.

[٣٣٩] م: فهذا يوجب.

[٣٤٠] راجع المغني ٤/ ٥١.

[٣٤١] كذا، والصحيح: ضدٌّ.

[٣٤٢] كما قال بشر بن المعتمر وغيره من البغداديين، انظر ص ٧٠١.

[٣٤٣] كذا، ولعل الصحيح: – أن.

وأما[٣٤٤] الموانع التي بيننا وبين المرئيّ، فلا يصح أن تُجعَل ضدّاً للإدراك لأنها غير حالّة في المُقلة، ولا يجوز فيما يُضادّ الإدراك إلا أن يكون أمراً يحلّ محلّه، أو ما يجري مجرى المحلّ له بأن يوجد في بعض المُدرِك. فأما ما كان منفصلاً، فليس له هذا التأثير.

فإن قيل: «هلا كان العمى مُضادّاً للإدراك؟»، قيل له: العمى هو فساد الآلة لا غير. ولو أمكن إثباته معنىً، لكان استحالة اجتماعه مع الإدراك تقتضي كونه ضدّاً له، إذ لا وجه فيهما سوى التضادّ.

فصل[٣٤٥] [في نفس المسألة][٣٤٦]

قال رحمه الله:

واعلم أن من يرى بعينَيه جميعاً فهو موصوف بأنه «بصير» فقط، ومن لا يرى بهما فهو «أعمى». وهذا ظاهر، وإنما اختُلف فيمن ذهبت إحدى عينَيه وبقيت الأخرى. فإن أبا علي وصفه بأنه «بصير أعمى» كما إذا علم شيئاً وجهل غيره فهو موصوف بأنه «عالم جاهل». ومنع أبو هاشم من ذلك، وقال إن البصير لا يُضاف إلى الأعمى في الاستعمال، لأن العمى يُفيد أنه لا يُبصِر شيئاً، فإذا سلمت إحدى عينَيه فلا عمى هناك، مع أنه يصح أن يرى. وأما الجاهل والعالم، فلم نرجع بهما إلى صفات الأعضاء بل رجعنا إلى ما هو عليه من الصفة، فجاز وصفه بالشيء وما خالفه.

والأقرب في المذهب الأوّل أن يكون مبنيّاً على ثبوت ضدّ للإدراك هو عمى، وقد بطلا جميعاً، فيجب صحة ما قاله أبو هاشم.

ومن حقّه، لو ثبت معنىً، أن لا يصح وجوده إلا في محلّ، وإلا لزم كون القديم تعالى مُدرِكاً به، مع أن الأقرب فيه أن يجري مجرى الحياة في استعمال محلّه[٣٤٧] في إدراك المُدرَكات[٣٤٨]، ولا يصح أن يصدر عنه الحكم الواجب له. وبعد ففي أحد مذهبَي أبي علي، إذا كان له ضدّ، وجب صحة وجوده فيصير القديم تعالى موصوفاً به، كما نقوله في علم لو وُجد[٣٤٩] لا في محلّ.

فهذه طريقة الكلام في أحكام الإدراك.

[٣٤٤] م: فأما.

[٣٤٥] ص: -.

[٣٤٦] الحقّ أن هنا انقطاعاً لا وجه له، فالـ«فصل» هذا ما هو إلا تتمّة الفصل السابق في أحكام الإدراك.

[٣٤٧] لعل الصحيح: محلّها، أي الحياة، انظر ص ٣٨٢.

[٣٤٨] م: في إدراكه للمُدرَكات.

[٣٤٩] م: كما نقوله لو وُجد علمٌ.

فصل[٣٥٠] [في أن من استمرّ إدراكه للشيء وجب تجدُّد العلم له حالاً بعد حال]

قال رحمه الله:

لا شُبهة أن أحدنا، إذا كان عالماً بالشيء ثم أدركه، تجدّد له عند الإدراك علمٌ، وإلا بطل أن يكون الإدراك طريقاً له. وإنما الكلام في أنه، إذا استمرّ إدراكه للشيء، هل يجب تجدُّد العلم له حالاً فحالاً أم لا؟

والأصل في ذلك أن على مذهب من لا يقول ببقاء العلوم، لا بدّ من تجدُّده[٣٥١] [م ٢٣٢ أ] بلا شُبهة. ومن ذهب إلى بقاء العلوم، فلا يمكنه أن يقول «إن لم يتجدد، لم يتجلّ العلم» لأن العلم الضروري يجب أن لا يختلف في الجلاء بحدوثه وبقائه، وإنما يتجلّى بحصوله عن[٣٥٢] الإدراك. فيجب أن يقال إنه، إذا تجدّد، أثّر في المنع لأن الباقي لا حظّ له في المنع. ولا بدّ في المُكلَّف من أن يكون في كل حال ممنوعاً من فعل الجهل بالمُدرَكات، وهذا لا يتمّ إلا بتجدُّد العلم حالاً بعد حال ليثبت كمال العقل.

[٣٥٠] ص: -.

[٣٥١] كذا، أي العلم.

[٣٥٢] م: عند.

[مُلحَق ليس من باب الإدراك]

فصل[١] [في الضحك والبكاء]

قال رحمه الله:

اعلم أن من جملة ما أورده أبو هاشم رحمه الله في **الجامع الكبير** من[٢] الأبواب هو الكلام في الضحك والبكاء. وليسا بجنسَين من الأعراض، ولكن تتعلق بهما أحكام مخصوصة وقد[٣] ذكرها.

والأصل في الضحك في اللغة [ص ١٦٠ أ][٤] هو التفتُّح، ولهذا قالوا «ضحكت الأرض» إذا تفتّحت بالنبات. وقال شاعرهم[٥]:

كل يوم بأُقْحُوان جديد تضحك الأرض من بكاء السماء

فقال أبو هاشم: «هو عبارة عن تفتُّح في الوجه والأجفان وتقلُّص في الشفتَين عند سرور أو تعجُّب». والذي لا بدّ منه حتى يثبت ضاحكاً ما يظهر في الحدقة عند السرور أو التعجُّب، فإن هذا مما لا تخلو منه أحوال الضاحكين؛ وأما[٦] غيره مما اعتبره، فقد تخلو منه. ومتى حصل هذا من دون سرور أو تعجُّب، فهو متضاحك.

[١] ص: –.
[٢] ص: في.
[٣] م: – و.
[٤] كذا،خطأً في ترقيم الورقات.
[٥] هو الحسين بن مُطَير الأسدي في مدحه لفضائل مدينة الأحساء، راجع أمالي المرتضى (بيروت، ١٩٦٧) ٤٣٨/١.
[٦] م: فأما.

وأما من استفّ الزعفران فغلبه الضحك، فليس يمتنع أن يكون بمجرى العادة من جهة الله سبحانه يزول عقله فيصير كالسوداوي الذي يظنّ ما لا أمارة له[٧]، فيسرّه فيكون ضحكه لهذا الوجه. وغير ممتنع أن يحصل في أجزائه تحكُّك بعضها ببعض، فحصل فيه معنى اللذّة فيُسَرّ به، ولا يقدح فيما شرطناه.

وإنما نعلم أن الضحك ليس بأكثر من هذا بمثل ما نعلم به في الغمّ والسرور أنهما اعتقادان مخصوصان[٨].

وليس للضاحك بكونه كذلك حال، وإنما المرجع به إلى أنه قد وُجد فيه هذا التفتُّح المخصوص. ولا يُرجَع به إلى أنه قد فعله، فإنه لو فُعِل فيه على الحدّ الذي ذكرنا، لسُمّي ضاحكاً. وقد يكون من فعلنا[٩] إذا وقع عند دواعيه وانتفى عند الصوارف. فإن اتّفق أن يتعذر عليه نفيه عن النفس، مع الخوف الشديد من القتل أو غيره، فيجب أن يكون مما قد خُلِق فيه. وليس يحصل متولداً عن سرور وتعجُّب، لأن محلّهما القلب، فكيف يُولِّدان في غير محلّهما ولا جهة لهما؟ هذا وليس للاعتقادات حظّ في التوليد.

فأما البكاء، فهو نزول الدمعة إذا وُجدت في القلب لوعة. فإنها لو نزلت من العين برَمَد وزُكام، لم يكن باكياً. وقد استعملوا في السماء لفظ البكاء مجازاً لنزول القَطر منها. فأما من غاب عنه ولده ثم عاد إليه، فلا بدّ إذا بكى من وجود لوعة في قلبه، لأنه يتصوّر حال غيبته وما جرى عليه من الأحوال لفقده. والطريق إلى العلم بأن البكاء هو ما ذكرناه كالطريق في الضحك[١٠].

وإذا صحت هذه الجملة، فيجب أن لا يكون [م ٢٣٢ ب] البكاء إلا من فعل الله تعالى فينا، لأن أحدنا يجتهد في نزول الدمعة فلا تُؤاتيه، وقد يجتهد في الانصراف عنه فيتعذر عليه. ولهذا ورد في الخبر بأن **ما كان من العين والقلب فمن الله**[١١]، والمُراد به الدمع واللوعة. وإذا ورد النهي عنه فهو من[١٢] الصُراخ والنحيب، لا عن البكاء. وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه وآله[١٣] **العين تدمع والقلب يحزن ولا تقول ما يسخط الرب عز وجل**[١٤]. ويختلف حال المحزونين، فمنهم من تدمع عينه، ومنهم من هو بخلافه.

ولا يمكن أن تُجعَل اللوعة مُولِّدةً له، وإن كان يُبطله ما منعنا به من توليد السرور والتعجُّب للضحك.

[٧] انظر ص ٦٥٢.
[٨] انظر ص ٦٥٦-٦٥٧.
[٩] كذا، والصحيح على الأرجح: من فعله.
[١٠] م: + وغيره.
[١١] راجع كنز ١٥/ ٤٢٤٥١.
[١٢] كذا، والصحيح: عن.
[١٣] م: عليه السلام.
[١٤] م: تعالى. راجع كنز ١٥/ ٤٢٤٥٠، ٤٢٤٨٣، ٤٢٨٩٨.

فيجب أن يكون من فعله تعالى بالعادة، ولهذا تختلف[١٥] أحوال الباكين في سرعة الدمع وبُطئه وكثرته ونزارته.

وأحكام البكاء تجري على ما تقدّم في الضحك.

[فصل في الحياء والخجل والوجل]

قال رحمه الله[١٦]:

وأورد أبو هاشم رحمه الله هناك الحياء والخجل والوجل.

فأما الحياء، فهو فِكرُه إذا شاهد غيره في أن[١٧] لا يقع منه ما[١٨] يُعاب عليه، أو امتناعُه من فعل ما يعلم أنه به يستحقّ الذمّ، ولأجل هذا يُعَدّ الحياء من الإيمان[١٩]. وعلى ما ذكرناه أوّلاً، لا يثبت عند الخلوة.

فأما الخجل، فهو ما يلحقه من عِيّ وحصر عندما يحاول أمراً فلا يقع على ما يُريده ويرومه. وظهور الحمرة في وجهه بالعادة، فلهذا يختلف الحال فيه. ومن لم يخشَ عيب الناس إيّاه وذمّهم له، فهو الوَقِح.

وأما الوجل، فهو حُزن وخوف، ولكنه تعتري به صفرة في الوجه لزوال أجزاء الدم عنه. وهذا أيضاً بالعادة. وتقرب أحكامهما[٢٠] من أحكام الضحك والبكاء.[٢١]

---

[١٥] م: + فيه.

[١٦] م: – رحمه الله.

[١٧] م: لأن.

[١٨] ص: + لا.

[١٩] راجع كنز ٣/ ٥٧٨١-٥٧٨٢.

[٢٠] كذا، ولعل الصواب: أحكامها، أي الحياء والخجل والوجل.

[٢١] ص: + هذا آخر الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيّد المرسلين محمد وعلى آله الطيّبين وسلم عليه وعليهم أجمعين عدد ما ذكره وذكرهم الذاكرون وغفل عن ذكره وذكرهم الغافلون.

فرغ من نساخته مالكه العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى غُنَيم (؟) بن أحمد بن محمد الأملحي لزوال أربعة أيّام من ربيع الأوّل سنة ثلاث وتسعين وستّمائة سنة غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين ولمن قرأ فيه ودعا له بخير ومغفرة.

م: + تمّ الكتاب بمنّ الله وتوفيقه والصلاة على محمد وآله الطيّبين الطاهرين. وكان تمامه في شهر جمادى الأخرى الذي هو من شهور سنة أربع عشر [كذا] وثماني مائة.

فهرس الآيات القرآنية

٧. الأعراف

٨. الأنفال

١٠. يونس

١٣. الرعد

١٦. النحل

١٧. الإسراء

١٨. الكهف

١٩. مريم

٢١. الأنبياء

٢٢. الحج

٢٣. المؤمنون

٢٦. الشعراء

٢٨. القصص

٢٩. العنكبوت

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأعلام والطوائف

فهرس الكتب

أبو علي بن خلّاد

أبو القاسم

أبو هاشم

فهرس الحدود

Cette fois encore, les aides ont été nombreuses, et je dois dire pour elles ma gratitude : à Josef van Ess et au regretté A.L. de Prémare, pour deux passages difficiles qu'ils ont su respectivement démêler; à Pierre Lory, toujours disponible pour consultation de dictionnaires à distance; très spécialement à Ziad Bou Akl, qui a bien voulu assurer la version arabe de cette *Introduction*; à Frédéric Leher, informaticien, dont la diligence et la compétence m'auront été, tout au long, si précieuses; à Christian Robin, pour le secours apporté dans une passe délicate; à l'Institut français d'archéologie orientale, et particulièrement Sylvie Denoix, Naglaa Hamdi, Patrick Tillard, Christian Gaubert, et tous les personnels concernés, à qui, après maintes traverses, ce livre doit de paraître enfin, et de la plus belle façon; et, bien sûr, à Catherine ma femme, sans qui me manquerait le courage de vivre.

Pour l'établissement du texte, il va de soi que la préférence devait être donnée prioritairement aux deux mss de Ṣanʿā'. C'est ce qui a été fait en général, mais pas toujours. Car il est vite devenu évident que même ces deux mss n'étaient pas exempts de lectures manifestement erronées (le plus ancien des deux est tout de même postérieur d'environ un siècle et demi à l'ouvrage original), et c'est pourquoi, notamment dans la seconde partie, il m'est arrivé plus d'une fois de préférer la lecture du ms. de Milan.

Une particularité orthographique commune aux trois mss est que, s'agissant notamment des V^e^ et VI^e^ formes des verbes ayant un *hamza* pour troisième radicale, le *hamza* y est presque systématiquement remplacé par un *alif maqṣūra* à la forme verbale et par un *yā'* à la forme nominale. Ainsi en particulier *taǧazzā* et *taǧazzī* au lieu de *taǧazza'a* et *taǧazzu'*; *takāfā* et *takāfī* au lieu de *takāfa'a* et *takāfu'*; *tawāṭī* au lieu de *tawāṭu'*. La lecture des chapitres relatifs à la démonstration de l'atomisme, où naturellement les formes *taǧazzā*, *taǧazzī*, etc. se comptent par dizaines, m'a finalement convaincu de l'inconvénient qu'il y aurait à rétablir partout la graphie « correcte », et j'ai donc choisi de laisser les choses en l'état.

Enfin, si dans nos mss les grandes sections (appelées *qawl* ou *kalām*) portent bien chacune un titre, il n'en va pas de même des simples chapitres qui, sauf deux ou trois exceptions, n'ont d'autre intitulé que le mot *faṣl*. À l'exemple des éditeurs égyptiens, j'ai fait en sorte, tant bien que mal, de combler cette lacune.

N.B. Dans son article sur Ibn Mattawayh de l'*Encycolpédie de l'islam* 2^e^ éd. (Supplément p. 393 de l'éd. française), W. Madelung signalait l'existence en Iran d'un commentaire anonyme de la *Tadkira* daté de 570/1175. Ce commentaire vient d'être publié à Téhéran (fin 2006) en édition fac-similé, avec une préface de Sabine Schmidtke. Arrivé trop tard pour que j'en aie pu moi-même tirer profit, ce nouveau matériau devrait être, sans aucun doute, d'un extrême intérêt, et nul lecteur attentif de la *Tadkira* ne pourra omettre désormais de s'y reporter.

* * *

trois folios se situe entre les ff. 4 et 5[7]. Cela dit, le ms. est lui aussi, tout au long, d'un beau *nasḫī* très régulier, quoique d'une lecture moins aisée que le ms. précédent, en raison de la petitesse des caractères. On notera là également, dans les marges du f. 18, les mêmes figures géométriques que celles mentionnées ci-dessus. J'ai choisi, quant à moi, de désigner ce ms. par la lettre *ṣād*.

Le second ms. complet est celui de Milan, Ambrosiana C. 104. Ce ms., qui compte en tout 233 folios, est curieusement constitué. D'une part, il se divise matériellement en deux parties, correspondant effectivement aux deux parties du livre; la première, qui s'achève au f. 121, est datée de 798, la seconde est datée de 814. Mais d'autre part, au f. 185, où l'on passe du *qawl fī l-irāda* au *qawl fī l-iʿtiqādāt*, il apparaît que le copiste reproduit un ms. antérieur constitué en fait de quatre parties (*tamma l-ǧuz' al-ṯāliṯ... yatlūhu al-ǧuz' al-rābiʿ*). Cependant, au niveau des ff. 121-122, rien ne laisse supposer une telle division...

Ce ms., que je désigne par la lettre *mīm*, n'a pas au surplus l'élégance des deux précédents. La graphie en est grossière, de volume inégal (certaines pages comptent 25 lignes, d'autres près de 40), parfois d'une main différente. Et contrairement au ms. *ṣād*, où abondent en marge les corrections et additions, il est clair que celui-ci, dont les marges sont uniformément vides, n'a pas fait l'objet d'une relecture, et, de fait, nombreux y sont les mots sautés.

Il existe encore un quatrième ms. de la *Taḏkira* : Ṣanʿā' *kalām* 560 (anciennement 56), daté de 709. Comme le ms. *alif*, il ne porte que la première partie du livre. Et comme le ms. *mīm*, il est de facture grossière, et vierge de corrections marginales. Le texte, dont diverses variantes se retrouvent dans le ms. de Milan, est extrêmement fautif, comme en témoigne l'apparat critique de l'édition égyptienne (où il est désigné par la lettre *hā'*). J'ai donc décidé de n'en pas tenir compte.

Je signale enfin que, contrairement à ce qu'indique le catalogue des mss de Ṣanʿā', le ms. *kalām* 561 (anciennement 220) n'est pas l'ouvrage d'Ibn Mattawayh.

7 Elle correspond dans mon édition aux p. 21-32.

shaykhs ». Ibn Mattawayh, on le voit, fait montre ici de la même liberté de jugement que dans le *Maǧmūʿ* où, cette fois, c'est son propre maître, ʿAbd al-Ǧabbār, que, de temps à autre, il ne se prive pas de critiquer.

* * *

Pour l'histoire des doctrines muʿtazilites, la *Tadkira* est donc d'un exceptionnel intérêt et il convenait que la publication intégrale en fût faite. Jusqu'ici, le lecteur n'avait accès qu'à la première partie du livre, dans l'édition qu'en ont réalisée Sāmī Naṣr Luṭf et Fayṣal Badīr ʿŪn (Le Caire, 1975), une édition par ailleurs passablement défectueuse, hélas (grande abondance de mots sautés ou mal lus). Les mêmes disaient dans leur introduction préparer la publication de la seconde partie, mais celle-ci, autant que je sache, n'a jamais vu le jour.

La présente édition est fondée sur trois manuscrits.

Le plus ancien est le ms. Ṣanʿā' *kalām* 901 (anciennement 207) daté de 605. Il a été copié sous le règne de l'imam zaydite al-Manṣūr bi-llāh (m. 614), à qui du reste il est rendu hommage dans le colophon. Le ms. ne contient malheureusement que la première partie de l'œuvre. D'un beau *nasḫī* parfaitement lisible, il compte 207 folios. On notera dans les marges des ff. 57 et 58 des figures géométriques visant à illustrer le chapitre situé dans mon édition aux p. 92-94. À l'exemple des éditeurs égyptiens, je désigne ce ms. par la lettre *alif.*

Les deux autres manuscrits comportent (en principe) la totalité du texte.

Le premier d'entre eux est le ms. Ṣanʿā' *kalām* 562 (anciennement 210) daté de 693. Il compte théoriquement 160 folios, mais le nombre réel n'est que de 154, du fait qu'à six reprises, par une incroyable distraction, le personnage qui les a numérotés a chaque fois sauté un chiffre, et cela parfois à deux folios de distance ! Par ailleurs, le ms. souffre de deux importantes lacunes : il manque, d'une part, le premier folio, où était la page de titre ainsi que le début du texte; d'autre part, et surtout, une lacune que j'évalue à

spéculations, d'abord disparates, sont devenues avec les Ǧubbā'ī, et notamment avec Abū Hāšim, un véritable système, avec un vocabulaire, une méthodologie, tout un ensemble de principes visant à donner du monde une explication cohérente et complète.

Cette philosophie, il est vrai, est d'une étrange sorte, fort éloignée de nos habitudes mentales; les problèmes qu'elle soulève, ses modes de raisonner et d'argumenter ont largement de quoi surprendre. Il n'empêche qu'il y a là une pensée fortement structurée, qui a sa logique, son histoire, et qui mérite donc, comme telle, qu'on s'emploie à la décrypter, ce qui n'a guère été fait jusqu'à maintenant. L'exposé détaillé, minutieux qu'en donne la *Taḏkira* – ouvrage unique en son genre, du moins par son ampleur[6] – fournit d'abondance les moyens d'y parvenir.

Sur chaque point, Ibn Mattawayh indique d'abord, et souvent exclusivement, les positions respectives des « deux shaykhs », divergentes dans la plupart des cas. À l'occasion, il fait référence à tel ou tel de leurs écrits. Certaines questions l'amènent à mentionner en outre les points de vue de tel ou tel des théologiens postérieurs. Le plus souvent cité est Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī, l'un des maîtres de ʿAbd al-Ǧabbār; plus rarement ʿAbd al-Ǧabbār lui-même, toujours désigné par son titre de *qāḍī l-quḍāt*; parfois également Abū Isḥāq b. ʿAyyāš, l'autre maître du *qāḍī*, ou encore Abū ʿAlī b. Ḫallād, disciple d'Abū Hāšim; enfin, ici ou là, d'autres théologiens de la même lignée, plus obscurs. Dans cet inventaire des points de vue, Ibn Mattawayh, du reste, n'est pas neutre, il prend parti, décide chaque fois de ce qui, à ses yeux, est la position « juste » (*al-ṣaḥīḥ*). La plupart du temps, il est de l'avis d'Abū Hāšim; comme lui, en particulier, il soutient la thèse des « états » (*aḥwāl*). En plus d'une occasion cependant, il n'hésite pas à le contredire de la façon la plus nette, pour se ranger au point de vue d'Abū ʿAlī. Parfois, c'est la position du *qāḍī l-quḍāt* qu'il reprend à son compte, contre une thèse commune aux « deux

6 Parmi les ouvrages conservés, seul lui est comparable le livre d'Abū Rašīd cité plus haut, de beaucoup plus modeste envergure.

auxquels succèdent d'autres catégories de phénomènes caractéristiques des corps en général – « localisations » (*akwān*)[4], assemblage (*ta'līf*), pression (*iʿtimād*), humidité et sécheresse – jusqu'aux accidents spécifiques du vivant, soit la vie elle-même, le désir (*šahwa*), la puissance (*qudra*), la volonté, la croyance (*iʿtiqād*) dont la science (*ʿilm*) est une modalité, enfin le raisonnement (*naẓar*). À quoi Ibn Mattawayh a jugé nécessaire d'ajouter un dernier *qawl* consacré à la perception (*idrāk*), bien que, pour lui (mais d'autres, dont Abū ʿAlī, ont pensé le contraire), la perception ne puisse être comptée parmi les accidents; il y expose longuement, en particulier, une théorie de la vision oculaire.

De ce vaste panorama cosmologique, Dieu certes n'est pas absent, bien au contraire. En maints endroits, l'auteur est conduit à faire de Lui mention, quand notamment il s'agit de rappeler Ses prérogatives : seul à même de créer les substances, seul capable parallèlement de les anéantir; seul capable encore de créer la couleur, la vie, le désir, de même qu'une certaine forme de science lorsque celle-ci est « contrainte » (*ḍarūrī*) et non « acquise » (*muktasab*). Il reste que ces interventions divines gardent toujours, en l'occurrence, un caractère en quelque sorte marginal; elles sont jugées indispensables à tel ou tel point du développement mais sans plus. Il ne s'agit pas ici, en vérité, de théologie, mais de ce qu'il faut bien appeler philosophie – le terme est à entendre au sens large, les préoccupations purement scientifiques y tiennent une place importante –, de cette philosophie très spéciale propre aux théologiens musulmans des 3e-5e siècles qu'ils désignaient, quant à eux, par l'expression de *laṭīf al-kalām*[5]. Très tôt, on le sait, les *mutakallimūn* se sont trouvés conduits, souvent par les nécessités de la controverse, mais aussi, tout simplement, par le formidable appétit de savoir et de comprendre caractéristique des premiers siècles abbassides, à ce genre de spéculations extérieures au domaine religieux proprement dit, et touchant selon le cas à la physique, à la psychologie, à l'épistémologie, etc. Ces

4 Le *kawn* est l'accident en vertu duquel, à un instant donné, telle substance se trouve occuper tel point de l'espace. Ses deux principales modalités sont le mouvement (*ḥaraka*) et la fixité (*sukūn*).

5 Dans la notice qui lui est consacrée par Ibn al-Murtaḍā, l'ouvrage d'Ibn Mattawayh est mentionné précisément sous le titre d'*al-Taḏkira fī laṭīf al-kalām*. Et c'est un titre semblable qui figure en tête du ms. *alif* (Ṣanʿā' 901) : *al-Taḏkira fī l-laṭīf*.

antérieure à l'acte, la définition de l'homme (*insān*), la nature du raisonnement (*naẓar*) et son caractère obligatoire, etc. – se retrouvent parallèlement d'un livre à l'autre. Mais c'est la perspective d'ensemble qui est différente. Le *Maǧmūʿ*, paraphrase (*taʿlīq*) d'un traité de ʿAbd al-Ǧabbār, est proprement un ouvrage de théologie. Dieu y est la figure centrale, autour de laquelle tout s'organise. On y démontre d'abord Son existence. Puis vient l'énumération de Ses attributs (*ṣifāt*) : attributs de l'essence, attributs de l'acte, Sa volonté, Sa parole. Puis on en vient à l'homme et au statut qui est le sien relativement au Créateur, soumis à Sa loi, mais doté pour cela d'une puissance véritable et de libre arbitre. Et ainsi de suite.

Tout autre est le propos de la *Taḏkira*. Comme l'indique très expressément son titre (« ...sur les propriétés des substances et des accidents »), l'auteur se donne ici pour objet non pas Dieu mais l'univers dans ses diverses composantes, et cela conformément à une conception solidement établie à l'époque parmi les théologiens, muʿtazilites ou non. Le monde, selon ce système, est un composé de « substances » (*ǧawāhir*), toutes semblables entre elles (ce sont les atomes dont sont faits tous les corps, y compris ceux des anges) et d'« accidents » (*aʿrāḍ*), entités incorporelles portées par ces « substances » et dont la combinaison, l'apparition et la disparition expliquent l'infinie variété des êtres créés ainsi que leurs changements successifs. Répartis en un certain nombre de genres et de sous-genres, les accidents sont évidemment de natures très diverses, mais quant à la relation qui les unit à leurs substrats respectifs, leur statut est identique et suscite dès lors les mêmes questionnements. Ontologiquement parlant, l'accident « science » est au « savant » , l'accident « volonté » au « voulant » dans le même rapport que la noirceur au noir ou au mobile le mouvement.

Ainsi, une fois défini l'objet de l'ouvrage, le plan en est facile à deviner. Après une première section (*qawl*) traitant des substances et des règles qui leur sont propres, et dont une bonne part est consacrée à la démonstration de la théorie atomistique (*iṯbāt al-ǧuzʾ*), c'est ensuite toute la série des accidents qu'Ibn Mattawayh passe en revue, depuis ceux perçus par les sens – couleurs, saveurs, odeurs, chaleur et froideur, douleur et plaisir, enfin le son dont la parole, selon lui, n'est qu'une modalité particulière – et

INTRODUCTION

Après *al-Maǧmūʿ fī l-Muḥīṭ bi-l-taklīf* [1], voici donc le second des ouvrages conservés du théologien muʿtazilite Abū Muḥammad b. Mattawayh [2], son « Mémento (*taḏkira*) sur les propriétés des substances et des accidents ». Disciple, rappelons-le, du *qāḍī* ʿAbd al-Ǧabbār (m. 415/1025), Ibn Mattawayh s'inscrit à sa suite dans la longue et riche tradition théologico-philosophique dite des « Baṣriens [3] » inaugurée un siècle et demi plus tôt par Abū ʿAlī al-Ǧubbāʾī (m. 303/915) et son fils Abū Hāšim (m. 321/933), « les deux shaykhs », et encore pleinement vivante de son temps, illustrée par toute une pléiade de théologiens dont notamment Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 436/1044) et Abū Rašīd al-Nīsābūrī (m.?).

Maǧmūʿ et *Taḏkira* ne sont pas des ouvrages de même nature. Certes, quant au contenu, maints éléments leur sont communs. Quantité de développements – sur, par exemple, la démonstration de l'adventicité des corps (*ḥudūṯ al-aǧsām*), les diverses catégories de « localisations » (*akwān*), la nature de la parole (*kalām*), le principe que toute puissance (*qudra*) est puissance des contraires et qu'elle est donc nécessairement

1 Toujours en cours de publication à Beyrouth, Dār al-Mašriq.

2 Dates non connues. W. Madelung a montré que la date de 469/1076 parfois avancée pour l'année de sa mort est sans fondement.

3 Par opposition aux « Bagdādiens » partisans d'al-Ḫayyāṭ (m. vers 300/913) et d'Abū l-Qāsim al-Balḫī (m. 319/931). Les thèses contradictoires des deux écoles sont méthodiquement confrontées dans un ouvrage d'Abū Rašīd al-Nīsābūrī (*al-Masāʾil fī l-ḫilāf bayna l-Baṣriyyīn wa l-Baġdādiyyīn*) auquel il sera fréquemment fait référence ici dans mes notes de bas de page.

À la mémoire de Louis Pouzet s.j.,
éditeur d'Ibn Mattawayh
Beyrouth 1981 et 1999

ISBN 978-2-7247-0510-2 ISSN 0257-4136

Al-taḏkira fī aḥkām al-ǧawāhir wa l-aʿrāḍ

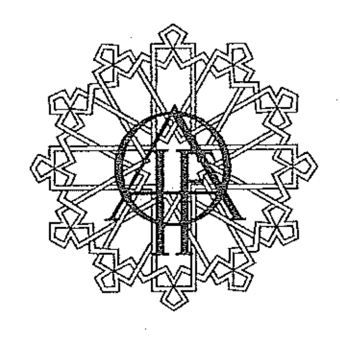
par

Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad ibn Mattawayh

5e/XIe siècle

édité et annoté par

Daniel Gimaret



INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

TEXTES ARABES ET ÉTUDES ISLAMIQUES 45 – 2009

Al-taḏkira fī aḥkām al-ǧawāhir wa l-aʿrāḍ

DIFFUSION
Ventes directes et par correspondance

Au Caire
à l'IFAO,
37 rue al-Cheikh Aly Youssef (Mounira)
[B.P. Qasr al-'Ayni n° 11562]
11441 Le Caire (R.A.E.)
Fax: (20.2) 27 94 46 35
Tél.: (20.2) 27 97 16 00
http://www.ifao.egnet.net

Section Diffusion Vente →
Tél.: (20.2) 27 97 16 22
e-mail: ventes@ifao.egnet.net

Leïla Books
39 Qasr al-Nil St. 2nd floor - office: 12
[P.O. Box 31 – Daher 11271]
Cairo (Egypt)
Fax: (20.2) 23 92 44 75
Tél.: (20.2) 23 93 44 02
23 95 97 47
e-mail: leilabks@link.net
http://www.leila-books.com

En France
Vente en librairies
Diffusion: AFPU
Distribution: SODIS

Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, Paris – Publication de l'Institut français d'archéologie orientale
Dépôt légal: 4e trimestre 2009; numéros d'éditeur et d'imprimeur 989A-B/0723